



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2017 Том 21 № 2

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

Н.С. Кирабаев, доктор филос. наук,
профессор, РУДН, Россия

E-mail: kirabaev_ns@rudn.university

Ответственный секретарь

А.В. Марцева, кандидат филос. наук,
РУДН, Россия

E-mail: martseva_av@rudn.university

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Аль-Джанаби Матем Мухаммед, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Гнатик Екатерина Николаевна, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Карпенко Александр Степанович, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия

Марвин Ф. Зайед, профессор, главный редактор журнала «Journal of Brave Minds», Канада

Найдыш Вячеслав Михайлович, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Павленко Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Пуллен Жак, PhD (Philosophy), профессор, Париж 8, Франция

Пеху Рузана Владимировна, кандидат философских наук, доцент, РУДН, Россия

Степаняц Мариэтта Тиграновна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Тлостанова Мадина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Университет Линчёпинг, Швеция

Форнет-Бетанкур Рауль, PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии, Германия

Цвык Владимир Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: philosj@rudn.university.

Редактор: *К.В. Зенкин*

Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Почтовый адрес редакции

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.university

Подписано в печать 23.04.2017. Выход в свет 30.04.2017. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 18,60. Тираж 500 экз. Заказ № 591. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов» (РУДН)
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; ipk@rudn.university



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2017 VOLUME 21 No. 2

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Professor Dr. Nur Kirabaev

RUDN University, Russia

E-mail: kirabaev_ns@rudn.university

EXECUTIVE SECRETARY

Dr. Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail: martseva_av@rudn.university

EDITORIAL BOARD

Avtonomova N.S., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Al-Janabi M.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Gnatik E.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Karpenko A.S., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Maslin M.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Lomonosov Moscow State University, Russia

Marvin F. Zayed, chair of DiaHumanism Institute, editor-in-chief of the Journal of Brave Minds, Canada

Najdysh V.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Nizhnikov S.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Russia

Pavlenko A.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Jacques Poulain, Ph.D. in Philosophy, professor, Paris VIII University, France

Pshu R.V., Ph.D. in Philosophy, associate professor, RUDN University, Russia

Stepanyants M.T., D.Sc. in Philosophy, full professor, Honored Scholar of the Russian Federation, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Tlostanova M.V., D.Sc. in Philology, full professor, Linköping University, Sweden

Fornet y Betancourt Raúl, Ph.D. in Philosophy, full professor, Institute of The Catholic Theology, Germany

Tsvyk V.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(the RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language And Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.university

Editor K.V. Zenkin

Computer design E.P. Dovgolevskaya

Address of the Editorial Board:

3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

Postal Address of the Editorial Board:

10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.university

Printing run 500 copies. Open price

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	131
ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ	
Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья первая	134
Strel'nik O.N. The deformation of language and new birth of the myth (Стрельник О.Н. Деформация языка и новое рождение мифа)	147
Арапов О.Г. «Имагинативная философия» Я. Голосовкера и «имагинативная метафизика» Г. Башляра: две модели философии воображения	158
ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ	
Анисов А.М. Формальная метаонтология	166
Павленко А.Н. «Пространство времени» (SoT) или «время пространства» (ToS): комментарий на модель времени Г. фон Вригта	179
ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
Vasyukov V.L. Aristotle on the relation between logic and ontology (Васюков В.Л. Аристотель о взаимоотношениях логики и онтологии)	192
Павлов С.А. Завершение поворота к языку в логической семантике	199
ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ	
Кузнецов В.Ю. Концептуальная гибкость как способ постижения ускользающего единства мира	213
Мамченков Д.В. «Трудная проблема» аналитической философии	222
Барышников П.Н. Феноменальное и вычислимое в структурах сознания	229
ФИЛОСОФИЯ И ФУТУРОЛОГИЯ	
Найдыш О.В. Обыденное сознание и современная футурология	240
Рудановская С.В. «Женщина на краю времени»: опыт субъекта в феминистической утопии	250
МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ	
Лохов С.А. Смысл жизни как объект философской рефлексии	260
СООБЩЕНИЯ. ЗАМЕТКИ. ПИСЬМА	
Гнатик Е.Н. Гуманитарные проблемы информационных технологий	270
АСПИРАНТСКИЕ СТРАНИЦЫ	
Марджи Н.М. Тайна как эстетическая категория	280
Памяти Александра Степановича Карпенко	283

CONTENTS

Editorial note	131
PHILOSOPHY OF MYTHOLOGY	
Naydysh V.M. Mythology end theology. First article	134
Strelnik O.N. The deformation of language and new birth of the myth	147
Arapov O.G. “Imaginative philosophy” of Y. Golosovker and “Imaginative metaphysics” of G. Bachelard: two models philosophy of imagination	158
ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY	
Anisov A.M. Formal metaontology	166
Pavlenko A.N. “Space of time” (SoT) or «time of space» (ToS): one comment on von Wright’s model of time	179
LOGICAL RESEARCHES	
Vasyukov V.L. Aristotle on the relation between logic and ontology	192
Pavlov S.A. Consummation turn to language in logical semantics	199
PHILOSOPHY of CONSCIOUSNESS	
Kuznetsov V.U. Conceptual flexibility as a postclassical way to conceptualize the elusive unity of the world	213
Mamchenkov D.V. “Difficult problem” of analytical philosophy	222
Baryshnikov P.N. Phenomenal and computational in the structures of consciousness	229
PHILOSOPHY AND FUTUROLOGY	
Naydysh O.V. Ordinary consciousness and modern futurology	240
Rudanovskaia S.V. “Woman on the edge of time”: experience of the subject in feminist utopian fiction	250
MATERIALS TO LECTURE	
Lokhov S.A. The meaning of life as an object of philosophical reflection	260
MESSAGES. NOTES. LETTERS	
Gnatik E.N. Humanitarian problems of information technology	270
POSTGRADUATE PAGES	
Mardzhi N.M. The mystery as aesthetic category	280
In memory of A.S. Karpenko	283



ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый читателям второй номер нашего журнала в 2017 г. посвящен исследованию ряда актуальных философских проблем в таких областях философского знания, как онтология, гносеология, философия мифологии, философия сознания, математическая логика, философские проблемы конкретно-научного познания, философские аспекты социального прогнозирования, аксиология и др.

Российское общество находится в состоянии глубокого перелома, оно переживает период поиска и формирования нового общественного уклада. В сложном процессе противоречивых и нередко непоследовательных экономических, социальных, культурных реформ трансформируются мировоззренческие устои, системы ценностей, норм отечественной духовной культуры, идет поиск новых идеалов, жизненных смыслов и ориентиров. Духовная культура — это целостная система, структурно-функциональные особенности которой определяются сознанием человека. Духовная культура есть отражение и идеальное преобразование действительности в сознании человека. Именно сознание является творцом и носителем духовной культуры. Оно выступает ядром, основой, «мотором» духовной культуры. Поэтому основное внимание в данном выпуске уделено теме сознания.

Проблема сознания — ведущая тематика выпуска, его «сверхзадача». Она раскрывается в различных аспектах. Прежде всего это теоретико-методологические вопросы исследования сознания как специфического объекта конкретно-научного и философского познания, существующие философские парадигмы анализа природы сознания. Большое внимание уделено реконструкциям истории сознания, и прежде всего анализу мифологического сознания. Мифотворчество теоретически реконструируется как культурная универсалия, представленная рядом своих исторических форм: первобытная мифология, фольклорное сознание, обыденное сознание, теология, т.е. вплоть до неомифологии, например, в виде политической мифологии, квазинаучной мифологии и др.

В отечественной философской литературе и в публицистике в последние годы развернулась широкая дискуссия о закономерностях связи теологии и науки, о месте теологии в духовной культуре и в образовании. Учитывая, что государственная политика все в большей степени ориентируется на клерикализацию духовной культуры и образования, прояснение этих вопросов имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Выводы и рекомендации этой широкой общественной дискуссии прямо определяют пути реформирования науки и образования в стране. Журнал начинает цикл статей по проблеме понимания природы теологии, ее роли и места в истории культуры.

Отдельная статья посвящена политическому мифотворчеству, которое расцветает в условиях, когда политика превращается в парapolитику, где политические идеи имитируются и создается лишь иллюзия того, что в обществе открыто

реализуются партийные, политические программы и др., а на этой основе легко мистифицируются реальные пути достижения политических целей и идеалов. Все буквально по У. Черчиллю, который говорил, что Россия является «загадкой, упакованной в тайну, спрятанную в непостижимость».

В данном номере читатель может познакомиться и с историей философских подходов к анализу «логики» воображения, становления интересного философского направления — философией воображения. У его истоков стояли работы русского мыслителя Я.Э. Голосовкера и французского мыслителя Г. Башляра. Их взгляды на место, функции и роль воображения в познании и в бытии в значительной мере определили пути становления имагинативной философии.

В нашем традиционном разделе «Онтология и теория познания» рассматриваются актуальные логико-онтологические проблемы, принципы, на которых строятся онтологии научных теорий, т.е. принципы метаонтологии; а также логические модели связи времени и пространства, в том числе и такие, которые отражают не только реальный чувственно наблюдаемый мир, но и моделируют возможные миры.

В разделе «Логические исследования» представлены историко-логические исследования взглядов Аристотеля на отношение между логикой и онтологией, а также исследования в области логической семантики. Представлен аппарат логической семантики, который расширяет область определения операторов истинности и ложности на универсум символьных выражений и таким образом позволяет логически оперировать как с осмысленными, так и с бессмысленными выражениями языка.

Философские реконструкции сознания позволяют представить его динамику и структуру через взаимодействие познавательного и ценностного функционалов, реализующееся в самых различных его формообразованиях, в том числе и в «превращенных» (например, тайна, утопия и др.). Одна из таких форм возникает в социальном прогнозировании, футурологии, в конструировании моделей «возможных миров» будущего, где нужно учитывать, что направленность исторического процесса определяется не только закономерными, но и случайными факторами. Образ будущего формируется в сложном взаимодействии когнитивных (теоретико-методологических, в том числе и философских, конкретно-научных) и ценностных предпосылок, сконцентрированных в обыденном сознании. Показано, что в новейшей футурологии ценностные предпосылки уровня обыденного сознания играют все большую роль. Данный номер также знакомит читателей с интересным вариантом современного утопизма — феминистической утопией, выражающей особый экзистенциальный, гендерный опыт субъекта. Его стержень — забота о человеке, акцентирующая внимание на ценностях родства и различий, в том числе в рамках бинарной оппозиции «нормальное»/«патологическое».

Ценностный функционал сознания играет важную роль в выработке смысло-жизненных ориентаций личности. В культуре постмодерна наблюдается тенденция распространения аддитивных форм поведения, что особенно актуализирует проблему смысла жизни. В данном номере рассматриваются основные типы смыс-

ложизненных ориентаций и их философские обоснования. К этому материалу при-
мыкает статья, посвященная сложному, противоречивому влиянию информацион-
но-коммуникационных технологий на психические характеристики человека, его
личность и возможности развития. В данном выпуске также обсуждаются сдвиги
базовых мировоззренческих установок в культуре постмодерна. Классическая
философия относилась к бытию как к чему-то предельно прочному и монолитно-
му; она искала именно такое бытие. Показано, что постклассическая мысль все
в большей мере ориентирована на неустрашимость ускользающего мира.

Ценностный функционал сознания теснейшим образом переплетается с чув-
ственно-эмоциональной сферой, с миром переживаний, с художественно-эстетиче-
ским творчеством. Этот аспект деятельности сознания раскрывается через ана-
лиз тайны как эстетической категории.

Большое внимание в данном номере уделено аналитической философии, кри-
тическому рассмотрению ее теоретико-методологических установок в анализе при-
роды сознания, возможностей их расширения, в частности, с помощью теории
информации и лингвистики; обсуждение методологических границ вычислитель-
ных моделей в реконструкции когнитивных процессов сознания.

Авторы данного выпуска — это известные в стране специалисты, маститые
ученые, преподаватели ведущих вузов страны (РУДН, МГУ им. М.В. Ломоносова),
научные сотрудники Института философии РАН и докторанты российских вузов
(Пятигорский государственный университет), а также наша аспирантская молодежь.



ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-134-146

МИФОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Статья первая

В.М. Найдыш

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В контексте широко развернувшейся в философской и культурологической литературе, в СМИ дискуссии о природе теологии, ее связях с наукой и образованием анализируются методологические и теоретические принципы исследования теологии как формы духовной культуры.

Ключевые слова: теология, религия, культура, наука, сознание, когнитивное, ценностное, мифология, образ, смысл, знание

В отечественной философской и историко-культурной литературе, в публицистике в последние годы развернулась широкая дискуссия о закономерностях связи теологии и науки, о месте теологии в духовной культуре и в образовании [15]. Учитывая, что государственная политика все в большей степени ориентируется на «заигрывание с церковью», на клерикализацию духовной культуры, образования, прояснение этих вопросов имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Выводы и рекомендации этой широкой общественной дискуссии прямо определяют пути реформирования науки и образования в стране.

В ходе дискуссии высказываются разные, порой и полярно противоположные, исключаящие друг друга точки зрения о месте и роли теологии в культуре и образовании. С одной стороны, широко представлена, что вполне закономерно, рационалистическая позиция в духе новоевропейского Модерна, где теологию принято определять как «совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение», как авторитарную форму культуры, в которой «разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет „слово Божие“» [1]. Из этого непосредственно следует вывод, что самостоятельного познавательного значения теология не имеет, она является историческим пережитком, формой религиозного знания, была и остается вне подлинной науки, вне познавательной деятельности вообще, а значит, должна и в настоящее время находиться вне системы светского образования. В практическом плане такая позиция соответствует краеугольному принципу новоевропейской политико-правовой традиции отделения церкви от государства. Иначе говоря, соблюдение требования, с одной стороны, отказа от участия церкви в деятельности государства, в системе государственного управления, включая науку и образова-

ние, обеспечение свободы граждан в вопросах исповедания той или иной религии, а, с другой стороны, отказа государства от вмешательства во внутренние дела церкви.

Вместе с тем в духовной культуре всегда существовала сложившаяся в основном в системе религиозного сознания и церковного образования (но не только) и полярно противоположная позиция. Она базируется на утверждении, что «отрицать научность теологии невозможно и противоестественно» [4. С. 15]; «теология — это очень большая система знания, целая отрасль гуманитарной науки» [4. С. 19], и только «некомпетентные в области теологии» люди могут говорить о ее вне-научности [4. С. 15]. Согласно этой позиции, теология — это не просто подлинная наука, это одна из важнейших наук гуманитарного цикла. Поэтому теология в таком своем качестве должна стать неотъемлемой частью современного гуманитарного образования, должна быть введена в учебные планы средних и высших учебных заведений, войти в перечень научных специальностей ВАКа и др.

Такая идейная платформа способствует размыванию любых качественных границ между научным и религиозным познанием. И вот уже первые результаты — в вузах открываются кафедры теологии и православные храмы, в номенклатуру специальностей ВАК вводится специальность «теология». А в социо-гуманитарной литературе все чаще можно встретить весьма упрощенные утверждения, что «абсолютных и принципиальных противостояний между научным и религиозным познанием нет. Различия в пути получения знаний есть, но оно исторично и по ходу будущего эволюционирования человека будет все меньше. Препятствия к пониманию этого и сближению социально активных позиций науки и религии в современности обусловлены не столько гносеологическими и фундаментальными причинами, сколько, скорее, инертностью научной и религиозной группировок» [2. С. 315]. И далее авторы нас успокаивают: «Человек пока действительно не может зафиксировать Бога так же, как он не фиксирует, например, такие объекты материального мира, как темную материю... Наука не стоит на месте. Вероятно, наступит такое время, когда и выход человечества на уровень прямого диалога с Богом станет реальностью» [2. С. 319]. Есть еще одно своеобразное побочное следствие размывания границ между научным и религиозным знанием: «расцвет квазибогословской графомании» [18. С. 31].

Наряду с такой крайней и бескомпромиссной позицией существует и другая, которая не рассматривает теологию как самостоятельную науку, но при этом наделяет теологию познавательной функцией. В этом случае теология может, например, определяться как теоретическая рефлексия, как форма теоретического знания наряду с наукой и философией [16. С. 28]. Такая позиция ее авторами обосновывается, в частности, серьезными историко-культурными данными о предпосылках генезиса классического естествознания. Наука в своей истории самым сложным и противоречивым образом взаимодействовала с религией. Широко известны периоды подавления религиозными институтами творческой свободной научной мысли в эпохи Средневековья и Возрождения, когда на костры отправляли людей, позволявших высказывать научные мысли, идеи, несовместимые с религиозными догматами.

В то же время нельзя недоучитывать и того обстоятельства, что различные исторические типы культуры связаны друг с другом исторической преемственностью. Конкретно-исторические черты преемственности культур Средневековья, Возрождения и Нового времени были прояснены в результате западных и отечественных исторических исследований середины и второй половины XX в. В них показано, что существует преемственность между религиозным сознанием и ново-европейской наукой XVII в., что религия и теология внесли значимый вклад в становление европейской рациональности, в генезис классического естествознания, современного естественнонаучного подхода к миру. Установлено, что важные предпосылки классического естествознания сложились именно в недрах религиозного сознания, подчас в острой борьбе различных направлений теологической мысли. Стало очевидным, что теология как форма теоретизирования знания сыграла определенную историческую роль в истории науки (2). Но следует ли из этого, что теология является отдельной самостоятельной завершенной формой познания, равной по значимости науке и философии? Ведь быть предпосылкой чего-либо вовсе не означает быть равной тому, предпосылкой чего ты когда-то выступил.

Таким образом, в ходе широкой развернувшейся дискуссии о месте теологии в духовной культуре наметился круг основных вопросов, нуждающихся в прояснении и конкретизации. Является ли теология наукой? Если она является наукой, то к какой области научного познания (естественным, гуманитарным, социальным, логико-математическим наукам) ее следует относить?

Если она не является наукой и относится к вне- или донаучным способам познания мира, то должны быть прояснены следующие вопросы. В чем состоят роль, функции и познавательный потенциал теологии? Каковы особенности объекта, предмета, целей теологии как до(вне)научной формы познания? Если теология все-таки не наука и не форма до(вне)научного познания, то тогда следует определиться с тем, к какой форме духовной деятельности ее следует относить? Для прояснения такого рода вопросов, на наш взгляд, прежде всего следует повысить строгость методологических требований.

Прежде всего, нельзя судить о сущностных особенностях формы духовной культуры по признакам сходства отдельных ее свойств со свойствами других форм духовной культуры. В этом случае допускается логико-гносеологическая ошибка — отождествление сущности с существованием. В принципе все формы духовной культуры имеют между собой множество сходных черт. Установление таких сходств не является достаточным условием для определения сущностных оснований той или иной формы духовной культуры. Именно на этом пути «размываются» границы между формами духовной культуры (политикой и моралью, моралью и правом, религией и моралью, наукой и политикой, наукой и искусством и др.) современным обыденным сознанием, публицистикой в СМИ. Чуть ли не каждый день можно столкнуться с такого рода нивелированием качественных различий между формами духовной культуры на многочисленных телевизионных ток-шоу, где и ведущие, и участники демонстрируют свое непонимание различий между научной теорией и мифологическим смыслообразом, между нормами морали и политическими программами, между правовой нормой и моральным принципом и др.

Для выявления конкретных особенностей той или иной формы духовной культуры необходимо определиться со следующими ее параметрами. Во-первых, что является предметом ее как формы духовной деятельности; на какой «срезу» реальности, объект направлена в ней активность субъекта. Во-вторых, в какой форме сознания выражается результат этой духовной деятельности. В-третьих, какими (материально-предметными и идеально-теоретическими) средствами деятельности она реализуется. В-четвертых, какие целевые и мотивационные основания этой формы духовной деятельности. Только определив все эти характеристики, можно сформулировать четкую, конкретную позицию о сущности данной формы духовной культуры и ее закономерных связях с другими формами и компонентами духовной культуры.

Важной стороной дискуссии о природе теологии является неопределенность понятийно-категориального аппарата, отсутствие четкости в определении основных понятий и категорий. На каждом шагу мы сталкиваемся с тем, что участники дискуссии употребляют один и тот же термин в различных значениях; при этом отождествляются, например, такие совершенно разные явления сознания, как наука и познание, познание и сознание, знания и ценности и др. В действительности же наука и познание не тождественные понятия. Наука представляет собой исторически сложившуюся систему познания объективных законов мира. Наука — это лишь одна из исторических форм познания мира. Существуют донаучные и вне-научные формы познания — мифология, религия, обыденное сознание, философия и др.

Далее. Нельзя отождествлять познание и сознание. Познание — это одна из сторон деятельности сознания, в которой интегрируются когнитивные и ценностные функционалы. Функционирование сознания состоит в постоянном воспроизведении и разрешении противоречий между его когнитивным (объективно обусловленным) и ценностным (субъективно значимым, переживаемым) аспектами, определяющими социокультурный контекст познавательного процесса. Из этого следует, что теоретическое воспроизведение сознания как некоторой целостности и ее подсистем, форм духовной культуры (и в синхронии, и в диахронии) предполагает моделирование, понятийное воссоздание его когнитивно-ценностной двойственности, полярности (т.е. формирование образа и личностного отношения к этому образу). Такая полярность характеризует и любой завершённый акт сознания, и всю систему сознания в целом. Важно, что именно динамика взаимодействий когнитивного и ценностного определяет процессы как демифологизации (укрепления идеалов рационализма, зарождения протонауки, классической науки, неклассической науки и др.), так и ремифологизации духовной культуры (возрождение иррациональных форм культуры, мифологии, религии, размывание идеалов рациональности, рост идеологии антисциентизма и др.) [10. С. 7—17].

Очень важны и теоретико-методологические принципы воспроизведения истории познания. Здесь существуют разные подходы. На наш взгляд, наиболее продуктивный подход опирается на философскую теорию развития, базирующуюся на принципах и понятиях системцентрического «видения мира» («мир есть система систем»). В этом случае «клеточкой» теоретической реконструкции процессов раз-

вития выступает не отдельно взятая вещь, вырванная из системных связей с другими вещами, сущность которой усматривается исключительно в ее субстрате, а система как самовоспроизводящееся целое. В русле такого подхода история познания теоретически реконструируется через возникновение, развитие и замену одного целостного типа познавательной деятельности (способ познания) другим, более высокоорганизованным способом познания.

Способ познания — это целостная система идеально-теоретических и материально-предметных средств познания, основывающаяся на определенном типе мышления. В истории познания совершенно отчетливо выделяются три исторических способа познания — предметно-действенный, наглядно-образный (мифологический, религиозный) и абстрактно-понятийный (рациональный). В рамках каждого конкретно-исторического способа познания (по мере выявления качественно своеобразных целостных «срезов» объективной реальности) изменяются ментальные (категориальный и понятийный аппарат, операциональные процедуры мышления, характер аналитической и синтетической деятельности сознания и др.) и материально-предметные (предметы-посредники, предметные средства взаимодействия с объектом и др.) характеристики познавательной деятельности. Такие изменения создают почву для возникновения той или иной новой формы познания.

Качественно новая система всегда возникает на базе старой, формируется из предпосылок, складывающихся в недрах старой системы (причем таких, которые внешни и чужды сущностным основаниям старой системы); и значительное время несет на себе отпечатки этого старого, преобразовывая *предпосылки* своего возникновения в *условия* своего существования. Все это в полной мере относится к двум историко-культурным периодам возникновения научных форм познания на базе религиозного сознания. И в эпоху древнегреческой архаики, когда на базе эллинской религии возникало рационально-теоретическое познание (философия, математика, естествознание), и в эпоху Нового времени, когда экспериментальное естествознание возникало из ренессансных мистико-религиозных сплавов.

Возникновение научного из религиозного происходит тогда, когда в ценностном в своей основе религиозном сознании усиливаются рационально-критические тенденции и на первый план выдвигаются вопросы логико-теоретического обоснования догм и норм религиозного сознания. В этом случае когнитивные функционалы проявляют свою относительную независимость от ценностных оснований религиозной системы. И тем самым религиозное сознание готовит предпосылки для возведения «здания» принципиально иного типа — научно-рационального абстрактно-понятийного познания мира.

Но следует ли из этого, что теология является отдельной завершенной самостоятельной формой познавательной деятельности наряду с наукой и философией? Ведь предпосылки классического естествознания формировались в системе религиозного сознания взятом как целое, т.е. не только в его когнитивной, но и в его ценностной сфере. Религия и теология здесь играли роль «строительных лесов» при возведении здания принципиально нового и чуждого им типа культуры. Но, как из-

вестно, «строительные леса» хотя и имеют очертания возводимого здания, но лишены его самых главных свойств, и прежде всего свойства «быть местом жительства».

Таким образом, идеология устранения границ между религией и наукой, религией и познанием, теологией и теоретическим знанием слишком упрощает проблему их взаимоотношений. На самом деле гносеологические границы между научным и религиозным сознанием, теологическим и теоретическим знанием существуют. Они порождены прежде всего тем, что теология и наука являются составными компонентами, функционалами качественно различных исторических способов (типов) познавательной деятельности — религиозно-мифологического и рационально-понятийного. Теология и наука различаются прежде всего тем, что возникают и функционируют в разных исторических типах (способах) познавательной деятельности: теология — в наглядно-образном (мифологическом) способе познания, который исторически трансформируется в систему религиозного сознания (1), а наука — в абстрактно-понятийном, рациональном [11. Гл. 1—3].

Для теоретического моделирования качественных переходов от одного исторического типа культуры (сознания) к другому принципиально важным оказывается еще одно гносеологическое разграничение — познания и знания. Знание — это продукт, результат познания как особой деятельности сознания. Знание — это система обьективированных в некотором языке (предложениях, системах предложений, словах, знаках, навыках, невербальных, ритуальных действиях, схемах и других формах) обобщенных элементов сознания, благодаря которым различаются, специфицируются вещи материального мира, сам человек и его отношение к внешнему миру. Творческий процесс порождения знания включает в себя процессы мышления, памяти, воображения, чувственно-эмоционального переживания и др.; в нем обьективные и субъективные характеристики неразрывны. Как отмечал С.Л. Рубинштейн, «в реальном мыслительном процессе понятия не выступают в отрешенном, изолированном виде, они всегда функционируют в единстве и взаимопроникновении с наглядными моментами представлений и со словом, которое, будучи формой существования понятия, является всегда вместе с тем и неким слуховым или зрительным образом. Наглядные элементы включаются в мыслительный процесс: а) в виде образных представлений о вещах и их свойствах; б) в виде схем; в) в виде слов, которыми оперирует понятийное мышление, поскольку оно всегда является мышлением словесным... Не только отвлеченное значение слова, но и наглядный образ может быть носителем смыслового содержания, значения и выполнять более или менее существенные функции в мыслительном процессе, потому что образ является не замкнутой в себе данностью сознания, а семантическим образованием, обозначающим предмет» [14. С. 319]. Поэтому в культуре всегда есть и истинное, т.е. то, что соответствует действительности, и воображаемое, идущее от творческих способностей субъекта, его воображения, фантазии, от культурно-исторических смыслов эпохи. Это влечет за собой и существование различных видов знаний, в том числе ненаучного и научного, удовлетворяющего логическим и методологическим (индуктивным и дедуктивным)

стандартам обоснования. Необходимость различать объективное и субъективное, действительное и воображаемое в системе знания приводит к понятию «имагинарная составляющая сознания» [12. С. 55—56; 5. С. 5]. Это субъективная составляющая когнитивного функционала сознания, пласт культуры, обобщенный ее историей, охватывающий время от мифологической древности до современности, представленный воображаемыми образами и сюжетами, в том числе и мифологемам Ветхого и Нового Заветов (3). Важной частью имагинарной составляющей сознания является религия.

Производство и использование знаний — это область когнитивного, познавательного функционала сознания, ядром и «локомотивом» которого выступает мышление, т.е. опосредованное и обобщенное отражение действительности, способ восхождения от единичного к общему, от явления к сущности. Мышление нацелено на выделение отношений между предметами, объектами, вещами, а не на непосредственное чувственное отражение объектов — для такой задачи достаточно перцептивного образа. В гносеологии и психологии разработаны различные подходы к моделированию процесса мышления. Один из наиболее интересных из них представляет мышление как двухуровневое взаимодействие операций и операндов в когнитивной составляющей сознания, позволяющее осуществлять переход от образа к мысли, от чувственно-образного к абстрактно-понятийному уровню познавательной деятельности (5). Принципиально важно, что переход от образа к мысли не предполагает формирование какой-то самостоятельной психической формы, продолжающей чувственно-образный ряд: ощущение, восприятие, представление. Для перехода от образа к мысли, а значит для выхода за непосредственные границы опыта, необходимо выработать способы операционального воздействия на образ, которые могут быть извлечены только из самого образа, из его образной ткани. Это возможно с помощью языка, его символизма, обозначения отдельного образа и отдельной операции над содержанием образа (а впоследствии и над самой операцией) отдельным словом (знаком). Мысль формируется в процессуальном воздействии на образы с помощью операций, извлекаемых из самой же образности и фиксируемых знаками языка. Эти совершенно реальные операции позволяют вычленять объективные отношения, которые изначально вплавлены в образы, и выразить их в логико-грамматических формах.

Таким образом, мышление можно представить как двухуровневую систему, неразрывно связанную с языком, который является знаковым носителем и образных и операциональных сторон мыслительного процесса. Историческое становление мышления осуществлялись по пути превращения выделенных из образа абстракций и обобщений в операции над самим образом. Система мышления функционирует через постоянное взаимодействие элементов (образов, абстракций, операций и др.) как в пределах каждого уровня, так и через межуровневое взаимодействие (между образами, с одной стороны, и операциями, знаками — с другой) [3. С. 273]. Приложение мыслительных операций (анализ, синтез, сравнение, абстрагирование, обобщение и др.) к сенсорно-образной части когнитивной системы позволяет выделять и извлекать из чувственных образов отдельные отношения,

связи вещей, которые содержатся в чувственном образе, вплавлены в него; и таким образом осуществлять опосредованное и обобщенное отражение мира. Эволюция мышления, в конечном счете, определяется ростом операциональной активности субъекта. Операциональный состав мышления исторически обогащается, вырастает в иерархически организованную систему (от частных до всеобщих, генерализированных операций), подвергается селекции, постепенно отбираются наиболее употребляемые, адаптированные и адекватные операции и их комплексы. Собственно говоря, в этом и состоит теоретизация знания.

Теоретизация — это процессуальная сторона функционирования и исторического развития мышления, выражающаяся в активности операциональной составляющей мышления и форм ее взаимодействия с его операндной составляющей. Именно теоретизация знания объясняет логику исторического развития сознания, и, в частности, историческую трансформацию мифологии в научно-философский и религиозный способы духовного освоения мира. Это происходит тогда, когда уровень теоретизации знания позволяет избавляться от субъективных ограничений, накладываемых на процесс познания. Иначе говоря, когда теоретизация достигает уровня, позволяющего децентрировать идеальную модель объекта, т.е. преодолеть мыслительный эгоцентризм. Интеллектуальная децентрация возможна тогда, когда предметом целенаправленного воздействия и преобразования становятся сами операции мышления, операциональный состав мышления, когда операции над образами сами становятся объектами (операндами) для операций более высокого уровня.

В каких социокультурных условиях происходит становление интеллектуальной децентрации? Интеллектуальная децентрация возможна в условиях, когда конкретно-исторический субъект становится в активно-преобразующее, деятельное отношение к объекту. Такие условия складываются в эпоху неолитической революции. С переходом к производящему хозяйству использование сил природы, в конечном счете, определяется активностью субъекта; он становится инициативным полюсом в системе отношений «мир—человек». Здесь от субъекта требуется умение моделировать и проектировать возможные состояния предмета (объекта) деятельности в будущем (т.е. постигать вещи, предметы в их закономерных, существенных характеристиках), а значит, мысленно перестраивать свое отношение к объекту. Для этого должна сформироваться способность операционального воздействия на сами операции мышления. Появление такой способности позволяет субъекту занимать по отношению к предмету познания более общую и, в конечном счете, объективную позицию. Важнейший итог — преодоление стержневой особенности первобытного мифа, т.е. неразличение объекта и его образа в сознании субъекта. Но не только. Появляется возможность выделять инвариантность родовых и видовых признаков объекта, устанавливая логические родо-видовые отношения, образовывать понятие, достигать согласования содержания и объема понятийной мысли, выстраивать иерархичность понятий, формировать индуктивно-дедуктивный строй мысли, обеспечить полноту обратимости операций, чувствительность к противоречиям и др.

Предмет познания заменяется в сознании идеальным объектом, построенном из абстракций, почерпнутых не из схем практического действия, а из ранее сложившихся систем знаний, имеющих не частную, а всеобщую основу. Познание реального предмета заменяется исследованием свойств его идеального аналога (объекта), который осваивается операциональными процедурами; в нем выделяются отдельные отношения и связи, по которым можно судить о сущностных чертах реального предмета познания. Не непосредственное содержание наглядных образов, не их обобщения, а операции над образами (абстрагирование, идеализация, схематизирование, категоризация и др.) становятся ведущим средством познавательного процесса. Теоретизация знания становится самостоятельной процедурой сознания, зарождаются предпосылки философско-теоретического постижения мира, математики, логики, а также теологии и др.

Таким образом, теоретизирование — это деятельность сознания, направленная на построение на базе представлений, понятий, абстракций, образов, идей обобщенной модели объекта (знания) с целью его понимания, объяснения его структуры и функционирования. Объект может быть реальным или мнимым, воображаемым, имагинарным. В ходе теоретизирования преодолевается ограниченность стихийно-эмпирического знания, формирующегося на базе непосредственного взаимодействия органов чувств субъекта с объектом. Теоретизирование — это попытка выйти за границы опыта, стать над ним, выйти за границы непосредственно данного, единичного, случайного и проникнуть в глубинные, сущностные области объекта; выявить внутреннюю структуру объекта, которая организует объект как целое, его существенные, закономерные связи и отношения. Теоретизирование характеризует общую направленность исторического развития знаний, когнитивного аспекта сознания.

В ходе теоретизирования при опоре на чувственный опыт, непосредственное восприятие исследуемого объекта творчески выстраивается многоуровневая, опосредованная различными промежуточными звеньями система обобщенного объективного знания, которая по отношению к самому опыту выполняет двойственную функцию. Во-первых, она представляет собой абстрактно-понятийную, рациональную модель содержания данного в опыте объекта; во-вторых, через процедуры интерпретации такой модели теоретизация неизбежно преобразовывает само содержание чувственного опыта. Иначе говоря, теоретизация является процессом выработки объяснительных схем объекта, необходимым условием которого является преобразование чувственного образа объекта. Именно благодаря теоретизации чувственный опыт никогда не бывает непосредственным, он всегда опосредован системой (в той или иной степени) обобщенных знаний. Поэтому в пределах теоретизирования может привести к такому уровню отношений знаний и опыта, для которого справедлив легендарный гегелевский афоризм: «Если факты противоречат моей теории, тем хуже для фактов». Теоретизирование как средство и форма выхода за рамки непосредственного опыта характерно не только для науки (хотя здесь это задача первостепенной значимости), но и (в разной степени) для других форм духовной культуры — философии, политического и правового сознания, искусства, а также для религии.

Теоретизация всегда носит творческий, конструктивный, мобилизационный по отношению к опыту, воплощенному в чувственно-наглядной образности, характер. Она требует эмоций, воображения, волевых интенций. Поэтому важной стороной теоретизации является ее смысловая направленность. Процессы теоретизации, в том числе трансформация чувственной образности, неразрывны с личностным смыслом, ведь реальный мыслительный процесс «всегда вплетен в общую ткань целостной психической жизни, реально дан в связи и взаимопроникновении со всеми сторонами психической деятельности — с потребностями и чувствами, с волевой активностью и целеустремленностью, с наглядными образами-представлениями и со словесной формой речи» [14. С. 321]. Понимание личностного смысла теоретизирования имело место уже в античной культуре, где теория (древнегреч. θεωρία — рассмотрение, исследование, зрелище, инсценировка, умозрение, исследование) трактовалась и как непосредственно-интуитивное «созерцание», «видение» сущностей, лежащих за пределами опыта, и как способ очищения души человека, активизации духовного совершенствования личности (Пифагор) (4). Фактор личностного смысла теоретизирования еще больше усиливается в эпоху Средневековья, в его ценностной духовной культуре, где точкой отсчета в отношении субъекта к миру выступало не объективное знание о нем, а ценностные противоположности, воспроизводимые системой межличностного общения — Добро и Зло, божественное и человеческое, святое и грешное, горнее и долнее, небесное и земное и др.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Любая религиозная система в качестве своего основания, ядра содержит некоторую мифологию. Так, в христианстве в качестве такого основания выступает новозаветная мифология.
- (2) Так, например, Р. Мертон показал, что большую роль в возникновении английской науки XVII в. сыграли такие ценностные установки протестантизма, как эмпиризм, утилитаризм, сомнение и критицизм по отношению к авторитетам, высокая оценка разума, познания как деятельности, ведущей к постижению Творца, и др. [23]. Эта тема развивается в работах [20—22]. О роли схоластики в становлении механики и физики, классического естествознания также см. [6—9; 17—19].
- (3) Так, в отечественной духовной культуре имажинарные пласты включают в себя образы и сюжеты древнегреческих мифов (Сизифов труд, муки Тантала, подвиги Геракла, огонь Прометея, чудовищность и ужас Химеры, Скиллы и Харибды, мастерство Дедала и безрассудную смелость Икара, силу Антея, игру Орфея), много других, индивидуальных и коллективных персонажей, как реальных, так и полубогатых и полностью вымышленных); образов средневековой европейской (Карл Великий, Сид, король Артур, граф Роланд, волшебник Мерлин, Жанна д'Арк, Грааль, рыцарь, трубадур и др.) и отечественной (Илья Муромец, три богатыря, Гардарики, Китеж и др.) фольклорно-мифологической традиции, мифологемы Ветхого и Нового Заветов и др.
- (4) Это роднит процессы теоретизирования с театральным представлением, которое в античности выступало как прототеория, позволяющая свободно моделировать воображаемые поведенческие ситуации, многообразные «миры социума», расширять опыт чувственно-эмоционального переживания мира в контексте определенных личностных смыслов [13. С. 390—391].

- (5) Долгое время в когнитивных науках попытки научно-теоретической реконструкции перехода от образа к мысли сводились к двум крайностям. Первая — это его нивелирование, размывание, сведение мышления лишь к образным формам и их взаимодействиям (бихевиоризм, гештальт-психология и др.). Вторая крайность — противопоставление абстрактно-понятийного мышления и чувственной образности, интерпретации мышления как безобразного, а мысли как вневещественной (например, вюрцбургская школа). Один из прорывных выходов из такого теоретического тупика был намечен в культурно-исторической концепции Л.С. Выготского, который объяснял развитие мышления влиянием социально-культурной детерминации, надстраиванием (с помощью знаков) над образно-перцептивной психикой высших психических функций и последующее преобразование ими чувственных форм знания. Свое дальнейшее развитие культурно-историческая концепция получила в ведущей парадигме отечественной психологии, которая опиралась на принцип деятельности (С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев, П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов и др.). Большой вклад в понимание когнитивного перехода от образа к мысли внесен «операционной теорией интеллекта» Ж. Пиаже, информационной моделью мышления Л.М. Веккера, эволюционной эпистемологией, когнитивной психологией и др.

© Найдыш В.М., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Аверинцев С.С. *Теология // Новая философская энциклопедия*. 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. Т. 4.
- [2] Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С. *Религиозное и научное познание*. М.: Научный эксперт, 2013.
- [3] Веккер Л.М. *Психика и реальность. Единая теория психических процессов*. М.: Смысл, 2000.
- [4] Воробьев В., прот. *Теология как система знания и отрасль гуманитарных наук // Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний общественной палаты Российской Федерации*. Под ред. академика РАН В.А. Тишкова. М.: Изд. Общественной палаты РФ, 2009.
- [5] ле Гофф Ж. *Герои и чудеса средних веков*. М., 2011.
- [6] Дюгем П. *Физическая теория, ее цель и строение*. Предисл. Э. Маха. СПб., 1910. (Репринт: М.: КомКнига, 2007.)
- [7] Жильсон Э. *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века*. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010.
- [8] Зубов В.П. *Из истории мировой науки: Избранные труды, 1921—1963*. СПб.: Алетейя, 2006.
- [9] Койре А. *От замкнутого мира к бесконечной Вселенной*. М.: Логос, 2001.
- [10] Найдыш В.М. *Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма*. М.: Гардарики, 2002.
- [11] Найдыш В.М. *Наука в цивилизациях древности. Гносеологический анализ*. М., 2009.
- [12] Найдыш В.М. *Власть тайны. Очерки по философии мифологии*. М.: Альфа-М, 2014.
- [13] Найдыш В.М. *Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ*. М.: Альфа-М, 2012.
- [14] Рубинштейн С.Л. *Основы общей психологии*. СПб., 2004.
- [15] *Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний общественной палаты Российской Федерации*. Под ред. академика РАН В.А. Тишкова. М.: Изд. Общественной палаты РФ, 2009.
- [16] Шохин В.К. *О проблемах интеграции теологии в системе образования и академических наук // Теология в системе научного знания и образования. Материалы общественных слушаний*. М., 2009.
- [17] Duhem P. *Études sur Léonard de Vinci: 3 vols*. Paris, 1906—13; 1955. 3 v.

- [18] Duhem P. *Sozein ta phainomena. Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée*. Paris, 1908.
- [19] Duhem P. *Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. Paris, 1913—1959.
- [20] Hill C. *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- [21] Hooykaas R. *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972.
- [22] Jones R.F. *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Washington University Press, 1961.
- [23] Merton R.K. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. New York: Fertig, 1970.

Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-134-146

MYTHOLOGY AND THEOLOGY

First article

V.M. Naidysh

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. In the context of widespread in the philosophical and culturological literature, in the media debate about the nature of theology, its relations with science and education analyzes the methodological and theoretical principles of the study of theology as a form of spiritual culture.

Key words: theology, religion, culture, science, consciousness, cognitive, values, mythology, image, meaning, knowledge

REFERENCES

- [1] Averincev SS. *Teologiya. Novaya filosofskaya ehnciklopediya*. Moscow, 2010. Vol. 4. (In Russ).
- [2] Bagdasaryan VEH., Sulakshin SS. *Religioznoe i nauchnoe poznanie*. Moscow: Nauchnyj ehkspert; 2013. (In Russ).
- [3] Vekker LM. *Psihika i real'nost'*. Edinaya teoriya psihicheskikh processov. Moscow: Smysl; 2000. (In Russ).
- [4] Vorob'ev V. prot. *Teologiya kak sistema znaniya i otrasl' gumanitarnykh nauk. Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy slushanij obshchestvennoj palaty Rossijskoj Federacii*. Pod red. akademika RAN V.A.Tishkova. Moscow: Izd. Obshchestvennoj palaty RF; 2009. (In Russ).
- [5] le Goff ZH. *Geroi i chudesa srednih vekov*. Moscow, 2011. (In Russ).
- [6] Dyugem P. *Fizicheskaya teoriya, eyo cel' i stroenie*. Predisl. EH. Maxa. St. Petersburg, 1910. (Reprint: Moscow: KomKniga; 2007). (In Russ).
- [7] ZHil'son EH. *Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do konca XIV veka*. 2-e izd. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, Respublika; 2010. (In Russ).
- [8] Zubov VP. *Iz istorii mirovoj nauki: Izbrannye trudy, 1921—1963*. St. Petersburg: Aletejya; 2006. (In Russ).
- [9] Kojre A. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoj Vselennoj*. Moscow: Logos; 2001. (In Russ).

- [10] Najdysh VM. *Filosofiya mifologii. Ot antichnosti do ehpoi romantizma*. Moscow: Gardariki; 2002. (In Russ).
- [11] Najdysh VM. *Nauka v civilizacijah drevnosti. Gnoseologicheskij analiz*. Moscow, 2009. (In Russ).
- [12] Najdysh VM. *Vlast' tajny. Oчерki po filosofii mifologii*. Moscow: Al'fa-M; 2014. (In Russ).
- [13] Najdysh VM. *Nauka drevnejshih civilizacij. Filosofskij analiz*. Moscow: Al'fa-M; 2012. (In Russ).
- [14] Rubinshtejn SL. *Osnovy obshchej psihologii*. St. Petersburg, 2004. (In Russ).
- [15] *Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy slushanij obshchestvennoj palaty Rossijskoj Federacii*. Pod red. akademika RAN V.A.Tishkova. Moscow: Izd. Obshchestvennoj palaty RF; 2009. (In Russ).
- [16] Shohin VK. O problemah integracii teologii v sisteme obrazovaniya i akademicheskikh nauk. *Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy obshchestvennyh slushanij*. Moscow, 2009. (In Russ).
- [17] Duhem P. *Études sur Léonard de Vinci*: 3 vols. Paris, 1906-13; 1955. 3 v.
- [18] Duhem P. *Sozein ta phainomena. Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée*. Paris, 1908.
- [19] Duhem P. *Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. Paris, 1913—1959.
- [20] Hill C. *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- [21] Hooykaas R. *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972.
- [22] Jones RF. *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Washington University Press, 1961.
- [23] Merton RK. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. New York: Fertig, 1970.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-147-157

THE DEFORMATION OF LANGUAGE AND NEW BIRTH OF THE MYTH

O.N. Strelnik

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The re-mythologizing of modern culture, that is the return of archaic myths and professional mythmaking to arts, politics, advertising and mass communications, transferred the academic problem of myth to the category of topical issues. To study this “new” mythological consciousness, it is essential to know the structure of classical myth. This article will examine a theoretical perspective on the problem of myth and the mythical — the concept of myth in relation to language proposed by the French philosopher and literary critic Roland Barthes. Special subject of this article — the relation of the modern myth and language, similarity and distinction of archaic mythological and the modern mythologized mass thinking.

Key words: Myth, rational thinking, mythological thinking, language, communications, semiological system, signs, meta-language, connotation, archaic myth, modern mythmaking, images, modern myth

INTRODUCTION

Myth is back in a new garb and with new features. This is the conclusion to which many philosophers, culture scholars and psychologists came by the end of the last century. The 20th century demonstrated that rational thinking is not the only way for the mind to conceive the world and that it does not cancel the phenomenon of collective consciousness being mythologized. In the grand scheme of things, myth never left; however, it changed its appearance to become one of the most important cultural forms of the 20th century.

The re-mythologizing of modern culture, that is the return of archaic myths and professional mythmaking to arts, politics, advertising and mass communications, transferred the academic problem of myth to the category of topical issues. To study this “new” mythological consciousness, it is essential to know the structure of classical myth. However, this would not be enough, as modern mythological thinking goes way beyond the archaic forms. In addition to the revival of archaic myth in contemporary culture, new phenomena have emerged. On the one hand, they possess the intrinsic characteristics of myth; on the other hand, they have assimilated the latest achievements of philosophy, science, religion, and art. The distinctive features of these “new archaic” phenomena provoke some researchers to equal modern collective consciousness with the myth.

All these circumstances ask for the analysis of mythological thinking in its current state, and, probably, for a new interpretation, if not an extension, of this concept.

At the beginning of the 20th century, myth was revived by writers who created one of the century's prominent cultural phenomena — neo-mythologism. Major writers start-

ed using mythological story arcs and forms in their work. In this instance, literature itself is likened to myth through mythological heroes disguised as “normal” characters, cyclical time, language play, and lack of boundaries between illusion and reality. Suffice it to recall *Ulysses* by James Joyce, *The Castle* by Franz Kafka or *Master and Margarita* by Mikhail Bulgakov.

Anthropologists, followed by semioticians and philosophers, deemed myth to be the main subject of their theoretical interests. The 20th century presented more than a dozen approaches to the problem of myth and the mythical. Lucien Lévy-Bruhl introduced the ethnographic theory of myth; Bronislaw Malinowski and James Frazer regarded myth from the ritualistic perspective; Ernst Cassirer studied the symbolic meanings of myth; Sigmund Freud and Carl Gustav Jung viewed it through psychoanalysis; Claude Lévi-Strauss represented the structuralist school of thought; Roland Barthes and Michel Foucault used the poststructuralist approach. In Russia, Vladimir Propp, Olga Freidenberg, Mikhail Bakhtin and Aleksei Losev played an enormous role in exploring the problem of myth. The theoretical and artistic “revival” of myth was a kind of reaction to the positivist consciousness of the second half of the 19th century.

This article will examine a theoretical perspective on the problem of myth and the mythical — the concept of myth in relation to language proposed by the French philosopher and literary critic Roland Barthes. In his book, pointedly named *Mythologies*, Barthes almost defiantly rejects the earlier academic theories of myth by Frazer, Cassirer, Jung and Lévi-Strauss. However, it would be wrong to say that he completely breaks with the philosophical tradition. On the one hand, Barthes bases his analysis on the philosophical principles of structuralism, i.e. he analyses stable structures, regardless of the “matter” where they are found; on the other hand, he uses the poststructuralist and post-modernist philosophical postulates. Barthes understands the reality, both cultural and natural, as a set of symbolic systems of various kinds, which should be read and decrypted, and in the case of myth — debunked and demystified. Such ambiguity of the theoretical perspective is characteristic of the entirety of Barthes’ work. *Mythologies* is “a fine example of this irreducible polynuclearity. Any attempt to “straighten” it according to some ideological concept... will inevitably lead to simplification” [7. P. 5].

1. THE MODERN MYTH IS THE SPEECH “STOLEN”

In spite of its complexity and ambiguity, Barthes’ framework can still be considered semiological. In his opinion, “it is far from certain that in the social life of today there are to be found any extensive systems of signs outside human language” [3. P. 115]. This principle also applies to myth. Myth is a special semiological system — it is a secondary semiological system brought to life because of natural language distortion.

Barthes himself declares his theoretical goal: to define contemporary myth from the methodological standpoint. In this light, the most interesting part of *Mythologies* is the so-called “theoretical afterword”, i.e. the second part, which provides the conceptualization of myth. The first part, or the so-called “practical mythologies”, contains a wealth of illustrative material, reinforcing the analytical findings of Barthes.

Barthes analyzes the world of advertising and mass communications, them being the focus of modern myth. This world simultaneously annoys the French philosopher and sparks his interest. His theoretical attention is captured by modern myth, or rather by modern collective consciousness. To this subject he relates his findings. “One can... imagine a diachronic study of myths, whether one submits them to a retrospection (which means founding a historical mythology) or whether one follows some of yesterday’s myths down to their present forms (which means founding prospective history). If I keep here to a synchronic sketch of contemporary myths, it is for an objective reason: our society is the privileged field of mythical significations” [2. P. 264].

The modern myth is a secondary semiological system, which is formed by the distortion of natural language — the primary system. Any message can become myth. “Myth is a system of communication, ... a message ... it is a mode of signification, a form ... everything can be a myth provided it is conveyed by a discourse. Myth is not defined by the object of its message, but by the way in which it utters this message” [2. P. 233]. “Myth is speech *stolen and restored*. Only, speech which is restored is no longer quite that which was stolen: when it was brought back, it was not put exactly in its place” [2. P. 252].

Myth shifts and distorts the meaning of natural language signs, with the primary sign being merely a new means of expressing a new mythical sense. In other words, Barthes’ myth is a connotation. Nevertheless, the philosopher calls it a metalanguage. This is one of the inconsistencies and inaccuracies, for which he was criticized by both semioticians and linguists. Barthes declares that “in myth there are two semiological systems, one of which is staggered in relation to the other: a linguistic system, the language (or the modes of representation which are assimilated to it), which I shall call the *language-object*, because it is the language which myth gets hold of in order to build its own system; and myth itself, which I shall call *metalanguage*, because it is a second language, *in which* one speaks about the first” [2. P. 240]. However, the generally accepted meaning of the term *meta-language* is different. Metalanguage is a secondary system of signs, by the means of which the properties of the primary language-object are studied and described. At the same time, connotation is seen as the imposition of additional meanings upon the original message, while distorting or at least changing it. Barthes examines the way the distortion of the original meaning takes place, i.e. talks about myths as connotations. However, contrary to his own theoretical conclusions, he continues to call myth a meta-language. Only in his later work, *Elements of Semiology*, he brought his terminology in line with what is generally accepted in modern theoretical linguistics.

Barthes’ myth analysis begins with a discussion of natural language, which provides the basis for myth (or the mythical) in most cases. A sign of the primary semiological system is the unity of signifier and signified. The signified is the object or phenomenon expressed with the sign, while the signifier is the form of expression. The meaning of the sign arises from the unity of the signifier and the signified, i.e. the form and the content. However, according to Barthes, any semiological system contains not just

these two elements, as it is postulated by classical semiology — it has three of them: “It is as true to say that on the plane of experience I cannot dissociate the roses from the message they carry, as to say that on the plane of analysis I cannot confuse the roses as signifier and the roses as sign: the signifier is empty, the sign is full, it is a meaning” [2. P. 237—238]. Barthes insists that this distinction between signifier and signified is extremely important in the study of myth.

Myth is a semiological system as well. However, an original sign from the primary language system becomes the signifier there. It is the form, which is on the one hand empty as any form, and on the other hand not free from the original semantic content specified by the primary language system. This mechanism of “emasculating” the meanings of natural language goes as follows. “The meaning is already complete, it postulates a kind of knowledge, a past, a memory, a comparative order of facts, ideas, decisions. When it becomes form, the meaning leaves its contingency behind; it empties itself, it becomes impoverished, history evaporates, only the letter remains. There is here a paradoxical permutation in the reading operations, an abnormal regression from meaning to form, from the linguistic sign to the mythical signifier. ... But the essential point in all this is that the form does not suppress the meaning, it only impoverishes it, it puts it at a distance, it holds it at one's disposal. One believes that the meaning is going to die, but it is a death with reprieve; the meaning loses its value, but keeps its life, from which the form of the myth will draw its nourishment” [2. P. 242—243]. The signifier of myth has the form present in its emptiness and the meaning absent in its fullness. As a result, the signifier of the mythological system becomes the indisputable and incontestable paragon, which is “read” by the myth consumer in its entirety, being emasculated at the time of its mythical transformation.

The signified of myth is not the reality itself, as it is the case in the original linguistic system, but some emotionally rich, blurred and vague idea of reality. It is rather a chain of uncertain but emotionally charged associations than a precise and clear notion. “In actual fact, the knowledge contained in a mythical concept is confused, made of yielding, shapeless associations. One must firmly stress this open character of the concept; it is not at all an abstract, purified essence; it is a formless, unstable, nebulous condensation, whose unity and coherence are above all due to its function” [2. P. 244].

2. PHILOSOPHICAL “READING” THE MYTH IS THE DECODING AND ANALYTICAL DEBUNKING

Thus, modern myth unifies the indisputable image (form) and the emotionally saturated indisputable representation (meaning). The third element of Barthes’ mythological system is called “concept”. However, in our opinion, it would be more accurate to call it a symbol, which, unlike a sign of the primary language system, carries an infinite number of meanings. That is why, by the way, myth can never be read literally.

Barthes notes that the structure “signified — signifier — sign” can be found in natural language (Ferdinand de Saussure’s theory), where it looks like the triad “concept — psychoacoustic image — word”. The same structure is studied in psychoanalysis (Sig-

mund Freud's theory). There this semiological triad is represented as the literal content of a dream (an act or a neurotic experience), its explicit content and the dream (the act or the experience) itself in its entirety.

Myth has the task to convey intention, suggestion or motivation to action, rather than to broadcast information. “Myth hides nothing and flaunts nothing: it distorts; myth is neither a lie nor a confession: it is an inflexion. ... Entrusted with 'glossing over' an intentional concept, myth encounters nothing but betrayal in language, for language can only obliterate the concept if it hides it, or unmask it if it formulates it” [2. P. 255]. Myth has impression-based character and value-based nature, which makes its impact stronger than that of any rational rebuttal or argument.

Myth has now been analyzed, and it is time to decipher it. According to Barthes, the essence of this reflexive procedure is to identify the original representation (the signified) under the different guises (the signifiers) appearing in the myth. Since modern myth is constructed artificially, it can certainly be decrypted — yet in a more quick and efficient manner than in the case of archaic myth. Barthes offers three ways of “reading” myth; however, the decoding and analytical debunking is possible with just one of them.

The first method can be called naive, since it is the way myth is treated by its consumer. A naive reader of myth directly experiences it and, seeing no trick, gives in to the hidden intentions: “the reader lives the myth as a story at once true and unreal” [2. P. 254]. Such person perceives it not as an axiological but as an actual system. In this case, the signified and the signifier are connected as cause and effect. Nevertheless, myth does not imply cause-and-effect relationships — it has only analogies and equivalences. In myth, the nature of things is doubled, i.e. objects and phenomena as they exist in and of themselves are enhanced with additional semantics. Myth provides a set of implicit cultural codes, which are read by the myth consumer. The naive consumer who feels comfortable in the labyrinth of constructed and illusory meanings is the main carrier of myth. The enchanting completeness and aesthetic thoroughness makes myth attractive, which is why freedom is exchanged for myth without regrets or doubts. However, the completeness, clarity and completeness of myth are illusory; it only states things, but never explains anything.

The second way to treat myth is to construct it. This is the position of the mythmaker who looks for a suitable signifier to match a mythological signified. The more talented the mythmaker is the more vivid and suggestive the signifier proves to be.

The third way to approach myth (which is the only rational one as far as Barthes is concerned) is to perceive it as a distortion. This is the way a scientist or a philosopher treats it, distinguishing the content and the form — the signified and the signifier — and thus detecting the substitution of natural language meanings. Barthes himself uses this very method in *Mythologies*. “If I focus on a full signifier, in which I clearly distinguish the meaning and the form, and consequently the distortion which the one imposes on the other, I undo the signification of the myth, and I receive the latter as an imposture” [2. P. 254]. However, according to Barthes, no modern man is ever completely

and utterly free from myth; everyone is susceptible to its charm and suggestion at least occasionally.

Paradoxically, Barthes criticizes myths and mythmaking, saying that the best weapon against myth is mythologizing it. “Since myth robs language of something, why not rob myth? All that is needed is to use it as the departure point for a third semiological chain, to take its signification as the first term of a second myth. ... The power of the second myth is that it gives the first its basis as a naivety which is looked at” [2. P. 262]. Building second-order myths is an artistic activity, and fiction provides us with samples of such “mythologizing of myth”. In this sense, Barthes discusses the works of Gustave Flaubert and Jean-Paul Sartre. The Russian writer Vladimir Sorokin provides another example of the artistic design of artificial myths. By placing the “myths” of the classical Russian literature in different contexts, he destroys the illusion of clarity, naivety and “naturalness”, revealing the concealed contradictions and showing the undercurrent axiology.

In Barthes’ theory, myth possesses the features of art, ideology, religion, science, and other cultural forms. It is aesthetically pleasing as an object of art, intellectually clear as a political ideologeme and emotionally doubtless as a religious experience. Barthes’ myth is omnipresent and inevitable, and the whole of modern culture is mythological. However, by turning myth into the totality and identifying it with the whole popular culture, Barthes thereby dissolves the essence of myth in other cultural forms, and as a result, loses the object of his theorizing. For all the conceptual novelty of his theory, modern myth is interpreted too broadly, coinciding with any semantic deformations of a natural language. However, it is hardly legitimate to consider any play on meanings or any manipulation with uncertain and emotionally saturated images to be myth.

Predisposition to myth that is to a connotative deformation is inherent in natural language, says Barthes. The language’s expressiveness and figurativeness, as well as its inability to convey things simply and in a “non-imaginative” way, determinates the possibility of a mismatch between the signified and the signifier. Only a language with zero-degree imagery could resist myth. In our view, in developing this thesis, Barthes makes a mistake in his reasoning, namely, *ignoratio elenchi*. The natural language, indeed, does not leave the possibility to express things in a “non-imaginative” way, as the minimum degree of imagery accompanies even a rigorous scientific discourse. However, expression and imagery should not be equated to the mythological, just as any kind of imaginative thinking should not be equated to mythological thinking.

At the heart of mythological thinking lies the ability of consciousness to produce and handle images; however, not any kind of thinking based on images rather than on logical concepts should be called myth. Modern psychology identifies different kinds of thinking, such as concrete operator, image, abstract, not referring to myth and mythological thinking. The latter is still a special type of mental activity, with its own characteristics and properties, and in the case of primitive mythological consciousness and modern mythologized consciousness, these properties can vary.

The imprecision and vagueness of meaning also characterize a linguistic expression, and Barthes calls this the abstractness of linguistic concepts. The linguistic expression, placed in a new context, acquires different shades of meaning. “One could say that a language offers to myth an open-work meaning. Myth can easily insinuate itself into it, and swell there: it is a robbery by colonization ... When the meaning is too full for myth to be able to invade it, myth goes around it, and carries it away bodily” [2. P. 258—259]. In our opinion, the very same error is repeated here: the thesis is constricted on the basis of insufficient arguments. The Reformation period scholars already talked about the possibility of playing on meanings depending on the context of word use. For instance, as early as in 16th century, Matthias Flacius Illyricus argued that when studying texts, one should take the context of words into account. The original meaning of the word is one thing, but its use in different contexts provides it with new shades of meaning and reveals its hidden possibilities. However, not every play on meanings gives rise to myth, contrary to Barthes’ assertions.

The language of popular culture and modern collective consciousness is hardly mythological overall, as it is claimed by the French philosopher. However, his critique of the language of mass culture, and his take on the nature of the connection between myth and language do not evoke any doubts, and neither does his well-founded allegation about modern myth being secondary in relation to other cultural forms.

3. THE MYTH SET ON A PEDESTAL: ARCHAIC MYTH AND MODERN MYTHMAKING

In modern culture, myth has ceased to be a spontaneous activity of the unconscious mind and a free play of imagination. Modern myth is, on the one hand, the tamed myth created at the whim of myth-makers and, on the other hand, the myth set on a pedestal. Constructed and secondary, modern myth is at the same time almost omnipotent. Not only unsuspecting citizens watching TV or listening to the radio, but also the mythmakers themselves are under its authority. It is worth remembering Ernst Cassirer, another philosopher of the 20th century, who writes that the modern myth is a chimera born by cross-breeding the traditional elements of myth with the phenomena of technology and public authorities. The only way to fight this monster is to drop the blinkers of fear and propaganda and to learn its habits. The question is whether modern people can do it. For Barthes, myth is an illusion and a self-deception of the spirit — completely irresistible in this regard.

There are valid reasons to disagree with Barthes’ pessimism: having been constructed, myth therefore can be decrypted, and after that, its power vanishes. The limitation of modern myth is its fundamental difference from archaic myth. Modern myth is not the primary experience of an archaic person he or she lives through — the experience with which alone the reality is revealed. This experience is secondary, and a modern person plunges into it, as such as the nature of his or her mind. However, this secondary experience can be discharged.

What is common between ancient mythical thinking and modern mythologized consciousness? To understand the nature of archaic consciousness and the features of

modern mythmaking, it is worth remembering some ideas of Carl Gustav Jung. He distinguishes between two modes of thinking: directed (logical) and fantasy thinking (a way of unconscious information processing). Unconscious thinking is the proto-form of logical thinking, which appears as a result of its development. Directed logical thinking is in many ways an element of one's profession. Meanwhile, everyday thinking — which exists on the level of ideas rather than of logical concepts and has the form of free and non-directed movement of thought — is an element of everyday life. The main motivating force of this kind of thinking is not logic, but emotion and desire. A person fantasizes about what he or she lacks, and such semi-conscious thinking produces the images that express possible and desired future. As far as objectivity is concerned, these images may be unrealistic, but they are absolutely real from the standpoint of subjectivity and emotion.

Archaic myth and modern mythmaking are different phenomena, although generated by the same type of consciousness, that is, the imaginative consciousness with its specific logic of binding events and things. The imaginative consciousness provides the emotional perception of reality and the recognition of faces and voices. As the modern mind has this “imaginative part”, it is still possible to revive the mythological. Modern human consciousness is not fully emancipated from its archaic roots; hence, the mythmaking ability cannot be eliminated completely. The production of images, including mythological ones, is always carried out in parallel with intellectual activity. It is this type of thinking that serves as the basis for the formation of modern myths. However, the unconscious mind and mythological thinking cannot be equaled. You can definitely say that mythological thinking (modern or archaic) is unconscious and imaginative by its nature. Nevertheless, it would be a mistake to say that any kind of unconscious thinking is mythological.

Collectivity is a key term in the description of any myth, ancient or modern. In relation to modern myth, collectivity acquires the implication of massive participation. As far as the psychological mechanism is concerned, myth functions in the modern mind just as it did in the primitive mind. The modern mythmaking is based on collective representations, which are almost as resistant to the pressure of experience as the primitive myth used to be. Most would rather deny their experience than the solid collective representation, which it contradicts. A person does not see the world as it is given in their direct experience; immediacy, in this sense, is rather an illusion. Archaic myth provides a primitive man with the coordinate system for the perception of the world, and the perception adapts to the “mythological grid”. The same can be said about modern collective consciousness. It exists in the markup, set by tradition or created by professional myth-makers. A modern person believes in this or that generally accepted truth like as a prehistoric one did; those ideas are an essential condition for one's existence in the culture.

Both modern myth and ancient myth are value-based by nature, but at the same time, there are significant differences between them. Archaic mythology is a unified system in which fundamental cultural oppositions are developed and resolved. The purpose of traditional myth, as Lévi-Strauss writes in *Structural Anthropology*, is “to give

a logical model for resolving a certain contradiction” [12. P. 206]. Primitive mythology provides a kind of aprioristic system of values, which enables a primitive man to navigate both natural and social worlds. It is a benchmark and a frame of reference of sorts; therefore, it is appropriate to argue that an archaic person lives through myth and not just knows about it.

Modern myths, in contrast to archaic ones, are not easy to be framed in a unified system. They serve neither the resolution nor the eradication of conflicts, but only expose them to “‘spell’ and justification, remaining a mostly nominal rather than verbal discourse ... they thereby stay connected with the mythological culture of Name; however, their multiplicity, unsystematic character and lack of plot make their own artistic expression impossible” [7. P. 16]. Contemporary myth denies nothing and explains nothing — it merely states. It creates an illusion of clarity and naturalness, but this clarity is illusory, as contemporary myth goes no further than the immediate visibility. In contrast to archaic myth, built as a continuous and cohesive narrative, modern myth is discrete; it is expressed not in large narrative forms but as a set of phrases and stereotypes.

The source of archaic myth is the whole life of ancient people, while the source of modern myth lies in anonymous and still widely held beliefs instilled in childhood and difficult to reflect upon. In other words, primitive myth is a mirror of reality in the minds of ancient people. It is the original form of spiritual culture, or, as Hans-Georg Gadamer puts it, the “‘proto-thought’” of humanity. In contrast, modern myth is a reflection of something already reflected in the culture — a kind of barrier between consciousness and reality, which is not recognized by this consciousness and is not considered, at least at the everyday level. “It is therefore by no means confined to oral speech. It can consist of modes of writing or of representations; not only written discourse, but also photography, cinema, reporting, sport, shows, publicity, all these can serve as a support to mythical speech. Myth can be defined neither by its object nor by its material, for any material can arbitrarily be endowed with meaning... Mythical speech is made of a material, which has already been worked on to make it suitable for communication... pictures, to be sure, are more imperative than writing; they impose meaning at one stroke, without analyzing or diluting it. But this is no longer a constitutive difference. Pictures become a kind of writing as soon as they are meaningful... a photograph will be a kind of speech for us in the same way as a newspaper article; even objects will become speech, if they mean something” [2. P. 234—235].

In addition, here is one more fundamental difference between modern and archaic myths. Primitive myth is plenary: it is not simply there — it dominates the minds of prehistoric people. Modern myth does not occupy all the expanse of one’s consciousness. It can be reflected upon and thus overcome. It is wrong to identify of the whole sphere of contemporary collective representations to myth.

CONCLUSION

Thus, modern myth unifies the indisputable image (form) and the emotionally saturated indisputable representation (meaning). The third element mythological system is a symbol, it carries an infinite number of meanings. That is why myth can never be

«read» literally. Barthes' myth is omnipresent and inevitable, and the whole of modern culture is mythological. For all the conceptual novelty of his theory, modern myth is interpreted too broadly, coinciding with any semantic deformations of a natural language. However, it is hardly legitimate to consider any play on meanings or any manipulation with uncertain and emotionally saturated images to be myth. Both modern myth and ancient myth are value-based by nature, but at the same time, there are significant differences between them. Modern myths, in contrast to archaic ones, are not easy to be framed in a unified system. They serve neither the resolution nor the eradication of conflicts. Contemporary myth denies nothing and explains nothing — it merely states. It creates an illusion of clarity and naturalness, but this clarity is illusory, as contemporary myth goes no further than the immediate visibility. In contrast to archaic myth, built as a continuous and cohesive narrative, modern myth is discrete; it is expressed not in large narrative forms but as a set of phrases and stereotypes. However, we have to agree with Barthes: in contemporary culture “myth in and of itself disappears, but the mythical, which is even more insidious, stays” [1. P. 79].

© Strelnik O.N., 2017

REFERENCES

- [1] Barthes R. *Le bruissement de la langue*. Paris, 1984.
- [2] Barthes R. *Mythologies*. Moscow, 2000. (In Russ).
- [3] Barthes R. *Semiologia bases. Structuralism: pros and cons*. Moscow, 1975. (In Russ).
- [4] Bahtin MM. *Aesthetics of verbal creativity*. Moscow, 1986. (In Russ).
- [5] Bulgakov MA. *Master and Margarita*. Moscow, 2005. (In Russ).
- [6] Joyce J. *Ulysses*. Moscow, 1993. (In Russ).
- [7] Zenkin SA. R. Barthes — theorist and practitioner of mythologies. Barthes R. *Mythologies*. Moscow, 2000. (In Russ).
- [8] Cassirer E. Technology of modern political myths. *Bulletin MSU. Series Philosophy*. 1990; (2). (In Russ).
- [9] Cassirer E. *Philosophy of symbolical forms*. 3 v. Moscow, St. Petersburg, 2002. (In Russ).
- [10] Kafka F. *The castle*. Rostov-na-Donu, 1999. (In Russ).
- [11] Lévy-Bruhl L. *Supernatural in primitive thinking*. Moscow, 1999. (In Russ).
- [12] Levi-Strauss C. *Anthropologic structurale*. Moscow, 2001. (In Russ).
- [13] Losev AF. *Antique mythology in her historical development*. Moscow, 2005. (In Russ).
- [14] Malinowski B. *A Scientific Theory of Culture*. Moscow, 2005. (In Russ).
- [15] Propp V. *Historical roots of the magic fairy tale*. Moscow, 1998. (In Russ).
- [16] Sorokin V. *Works in 2 Vol*. Moscow, 1998. (In Russ).
- [17] Frejdenberg OM. *Poetics of a plot and genre*. Moscow, 1997. (In Russ).
- [18] Frazier J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Moscow, 1983. (In Russ).
- [19] Freud S. *Totem and taboo*. Moscow, 2005. (In Russ).
- [20] Foucault M. *Will to the truth: on that side of knowledge, the power and sexuality*. Moscow, 1996. (In Russ).
- [21] Jung CG. *Archetype and symbol*. Moscow, 1991. (In Russ).
- [22] Jung CG. *God and unconscious*. Moscow, 1998. (In Russ).
- [23] Jung CG. *Psychological types*. Moscow, 1995. (In Russ).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-147-157

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯЗЫКА И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ МИФА

О.Н. Стрельник

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Ремифологизация современной культуры, возвращение архаичных мифов и профессиональное мифотворчество в искусстве, политике, в традиционных СМИ и так называемых новых медиа переводит академическую проблему мифа в разряд актуальных проблем. Чтобы изучить это «новое» мифологическое сознание, важно знать структуру классического мифа. Эта статья исследует теоретический взгляд на проблему мифа и мифического, предложенную французским философом и литературным критиком Роландом Бартом. Специальный предмет этой статьи — отношение современного мифа и языка, подобие и различие современного и архаичного мифа.

Ключевые слова: миф, рациональное мышление, мифологические представления, язык, семиологическая система, метаязык, коннотация, архаичный миф, современное мифотворчество, современный миф

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Barthes Roland *Le bruissement de la langue*. Paris, 1984.
- [2] Барт Р. Мифологии. М.: Издательство имени Сабашниковых, 2000.
- [3] Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М.: Искусство, 1975.
- [4] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
- [5] Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. М.: Эксмо, 2005.
- [6] Джойс Дж. Улисс. М.: Республика, 1993.
- [7] Зенкин С.А. Ролан Барт — теоретик и практик мифологии // Вступительная статья к кн. Барт Р. Мифологии. М.: Издательство имени Сабашниковых, 2000.
- [8] Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1990, N 2.
- [9] Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х томах. М., СПб.: Университетская книга, 2002.
- [10] Кафка Ф. Замок. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
- [11] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999.
- [12] Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо, 2001.
- [13] Лосев А.Ф. Античная мифология. М.: Эксмо, 2005.
- [14] Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005.
- [15] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.
- [16] Сорокин В. Собрание сочинений в 2 т. М.: Ad Marginem, 1998.
- [17] Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997.
- [18] Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.: Политическая литература, 1983.
- [19] Фрейд З. Тотем и табу. М.: Азбука классика, 2005.
- [20] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Ренессанс, 1996.
- [21] Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
- [22] Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп, 1998.
- [23] Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Прогресс-Универс, 1995.

Сведения об авторе:

Стрельник Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: ostrelnik@mail.ru)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-158-165

«ИМАГИНАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ» Я. ГОЛОСОВКЕРА И «ИМАЖИНАТИВНАЯ МЕТАФИЗИКА» Г. БАШЛЯРА: ДВЕ МОДЕЛИ ФИЛОСОФИИ ВООБРАЖЕНИЯ

О.Г. Арапов

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье рассматриваются философские концепции воображения и реальности воображаемого (имагинативной реальности) русского мыслителя Я.Э. Голосовкера и французского мыслителя Г. Башляра. Показывается связь и общность их подходов к решению проблем бытия и познания, человека и культуры в рамках разрабатываемой ими имагинативной философии. На основе анализа их идей определяется место, функции и роль воображения в познании и в бытии.

Ключевые слова: воображение, имагинативная реальность, смыслообраз, онирическое знание, энigmatивное познание, миф, философский гнозис

Введенная в гносеологию И. Кантом проблема роли воображения в познании интенсивно разрабатывалась в психологических и философских концепциях начиная с конца XIX в., постепенно расширяя и углубляя свое предметное поле и когнитивный аппарат. Глубокую проработку и оригинальное решение проблема воображения получила в концепциях двух выдающихся представителей философской мысли первой половины прошлого века — русского метафизика-интуитивиста Якова Эммануиловича Голосовкера (1890—1967) и французского неорационалиста Гастона Башляра (1884—1962). Они внесли существенный вклад в понимание природы воображения, истоков и сущности разного рода имагинаций: мифологической, поэтической, метафизической и др., в осмысление структурно-функциональных аспектов воображаемой реальности и онто-гносеологических оснований имагинативного бытия.

Несмотря на некоторое различие подходов, целей и задач, оба философа в равной мере глубоко постигают природу и закономерности воображения и воображаемого как важнейшего и сложнейшего компонента сознания, как вселенную воплощенных в сущем различных смыслообразов, достигают высокой степени осмысления имагинативных оснований человеческого бытия и познания.

Если Г. Башляр исследует главным образом природу поэтической грезы, стремясь осмыслить онтологию поэзии и ставя конечной целью постижение самой человеческой «*потребности воображать*» (1), то у Я.Э. Голосовкера проблема воображения ставится прежде всего в связи с мифологией и имманентной метафизикой, а ее решение связано с задачей создания, основанной на «*разуме воображения*» (далее без кавычек — *О.А.*) новой метафизики как абсолютной онтологии и гносеологии. При этом оба мыслителя идут путем синтеза различных культур-

ных, философских и научных традиций, привлекают обширный эмпирический материал из мифологии, религии, поэтического творчества и т.д. В результате создается по сути новая синкретическая имажинативная философия. При этом понятие имагинации трактуется широко. Оно несводимо только к смыслу воображения как человеческой способности представлять вещи, чувственным образом непосредственно не данные, а получает дополнительные онтологические, гносеологические и даже нравственные значения. Так, например, Голосовкер говорит даже о *совести* воображения. В обеих концепциях оно служит основанием широкого философского синтеза духовного опыта: мифотворческого, религиозного, эзотерико-мистического, поэтического, созерцательно-метафизического и др.

Голосовкер считает, что по своей природе воображение *инстинктивно*. Оно есть порыв. Однако, в отличие, скажем, от шопенгауэровской воли, воображение не бессознательно, а напротив, сознательно в особом высшем смысле. Через реализацию потребности человеческого духа в созидании всевозможных символических миров воображение дает свободу действию абсолютного начала в бытии. Этот инстинкт, понимаемый им как инстинкт культуры, врожден, но в то же время развивается в человеке в процессе его исторического существования. «...в этом его сознании, в его познавательном порыве и зарождающемся искусстве мыслить, первородным было *воображение*» [6. С. 32]. Для Голосовкера центральная функция онтология воображения — придание высшего смысла существованию, она в том, чтобы «*дать цель бытию*» [6. С. 106].

Позиция Г. Башляра иная. Воображение и реальность воображаемого (имажинативная реальность) исследуются им в рамках «поэтической, или непосредственной онтологии», частью которой и является концепция «материального воображения». Башляр формулирует ее следующим образом. «Под именем *материального воображения* мы занялись изучением поразительной способности в “проникновении”, каковая поверх соблазнов воображения форм начинает мыслить материю, жить в материи или, иными словами, материализовать воображаемое. Мы посчитали, что имеем все основания вести речь о законе четырех типов материального воображения, о законе, с *необходимостью* сочетающемся с творческим воображением один из четырех элементов: огонь, землю, воздух или воду. Несомненно, конкретные образы могут быть многоэлементными, существуют образы *составные*, однако жизнь образов подчиняется более труднонаходимой чистоте преемственности. И коль скоро образы выстраиваются в ряды, они отсылают к некоей первоматерии, к первостихии. Физиология воображения в еще большей мере, нежели его анатомия, подчиняется закону четырех стихий» [3. С. 22].

С точки зрения Башляра, любой вид поэтики берет свои составляющие из материальной субстанции. Это возможно по причине того, что некоторые виды ее переносят в нас свою *онирическую* мощь. «Материи стихий вбирают в себя, хранят, возбуждают и упорядочивают наши грезы», — пишет Башляр [2. С. 188]. Мифопоэтические образы обладают динамизмом материальных стихий и раскрываются в непосредственной онтологии. Поэтому жизнь онирических образов тем ближе к своей сущности, чем менее она испытывает гнет форм и чем ближе она к субстанции и жизни породившей ее первостихии. Каким бы естественным при та-

ких условиях ни казалось смыкание с формой, оно рискует скрыть первоначальную реальность, «отключить» глубочайший поток онирической жизни.

Эти соображения положены им в основу концепции «онирического познания», общие черты которой представлены в его работах второй половины 30-х — начала 60-х гг. XX в. По Башляру, материальные составляющие образа служат источником наиболее высоких творческих дерзаний духа и глубочайших прозрений разума, которые отличаются от «ясных мыслей» холодной рассудочности. В эссе «Художник на службе стихий» он пишет: «Стихии — огонь, воздух, земля и вода, уже издавна помогавшие философам представить великолепие мироздания, остаются и первоначалами художественного творчества. Воздействие их на воображение может показаться довольно косвенным и метафоричным. И, тем не менее, едва устанавливается подлинная причастность произведения искусства космической силе элементов, сейчас же возникает впечатление, будто мы нашли основание единства, подкрепляющего единство и целостность самых совершенных произведений» (2). Башляр убежден, когда мы отдаем себя во власть онирических грез, растворяемся в них, переставая в сновидениях быть самими собой, мы покоряемся созидательно-возрождающей силе стихии.

Несколько иначе трактует имагинацию Голосовкер. Он говорит о воображении как высшем «органе разума» и одновременно и об имагинации как особого рода творческой и познавательной способности, которая проявляется в двоякой форме: в форме *созерцания* и в форме *инспирации-вдохновения*. «Вдохновение — высшая степень созерцания. Из внутреннего опыта мы воспринимаем вдохновение как энтузиазм-самопогружение, т.е. как некое вовлечение-в-себя: (эзотерическое состояние), и как экстаз, как некий выход-из-себя (экзотерическое состояние)» [6. С. 84—85]. По убеждению Голосовкера, именно в моменты вдохновения творчество является одновременно и познанием. Вдохновение является условием осуществления *энигмативного* знания, роль которого заключается главным образом в обнаружении и раскрытии в вещах нового, *небывалого*. Оно представляет собой род имагинативного познания или познания, основанного на разуме воображения, проникающего в тайну внутренних образов реальности. Имагинативное творчество и познание на высоких своих стадиях принимает формы *энтузиазма* и *экстаза*.

Существенным компонентом имагинативного познания выступает разум воображения, который в свою очередь руководим *интеллектуальной интуицией* и «умным чувством», познающим непознанное, т.е. то, «для чего еще и слов нет» [6. С. 84—85]. Умное чувство проявляет себя в глубочайших актах философского созерцания, в эстетических прозрениях мифа, в интеллектуальной интуиции метафизики, а также в визионерском *виденье* поэзии. На вопрос о том, что такое интуиция, он отвечает следующим образом: «Это значит, что воображение познает: оно представляет себе нечто, из прошлого опыта ему неизвестное, т.е. *постигает*, а не воспринимает» [6. С. 27].

Интеллектуальная интуиция непосредственно «угадывает» (интуитивная гипотеза) смысл той или иной высшей идеи, причем творческая и познавательная функции воображения здесь неотделимы одна от другой. Одним из ключевых положений философского гнозиса Голосовкера является утверждение, что вообра-

жение не только создает эстетические мыслеобразы, заключающие своего рода воспоминания о чувственной реальности, и представляет собой род активной памяти, но также, созидая мир имагинативных смыслов, воспроизводит внутренние сущностные формы реальности. «Созерцая, мы угадываем воображением смысл созерцаемого», — отмечает он [б. С. 61], а движение воображения вглубь реальности — это разворачивающаяся логика смысла, имагинативная логика. «Процесс угадывания привходит в самое движение логики воображения по смысловой спирали. Угадывание есть внутреннее зрение самой имагинативной логики: ее виденье. Эта логика не слепа, как некоторые механизмы психической деятельности. Она зрячая, созерцающая, деятельная мысль — безразлично, будет ли имагинативный объект ее созерцания взят из внешнего или из внутреннего мира: в том и в другом случае логика воображения несет его идею, которую и развивает» [б. С. 61]. Это значит, что в воображении скрыто присутствует своя истина — *истина воображения*. Прибегнув к языку поэтической образности, он даже говорит о необходимости измерить мыслью «глубину имагинативного моря истины» [б. С. 65].

У Г. Башляра мы также находим похожие представления о природе воображения. «В составляющих предмет нашего исследования очерках спонтанного воображения, воображения живого, — пишет он в одной из своих книг, — нам показалось полезным рассматривать этот образ в тех случаях, когда он не был порожден традицией. Если бы мы осуществили эту задачу, мы доказали бы естественный характер порождения образов, мы увидели бы, как складываются частичные мифологии, мифологии, сводящиеся к естественному образу» [3. С. 242]. Спонтанность воображения, с точки зрения Башляра, необходимо понимать как *автокаталитический* процесс, т.е. как самопорождение образов и самопроизвольное внутреннее подпитывание их своей собственной энергией, когда воображение является, по его словам, «ферментом самого себя» [3. С. 258]. Такое состояние означает «бесконечное взаимодействие образов», имагинативное всеединство. При этом субъект не является абсолютно полновластным хозяином своего воображения, его контролирующей целиком и полностью субстанцией. Напротив, здесь утверждает себя «грезящая в нас материя» [3. С. 202]. Естественность воображения и есть воображение естества, но не как чего-то внешнего субъекту, а как имманентного ему самому.

Таким образом, в работах Голосовкера и Башляра показано, что имагинация как форма сознания включает в себя: 1) имагинативный инстинкт и имагинативную волю; 2) собственно воображение и разум воображения; 3) «умное чувство»; 4) инспирацию или вдохновение; 5) «внутренний опыт», «внутреннее зрение», «внутренний свет»; 6) созерцание и интеллигибельную интуицию; 7) творческую фантазию. У Башляра находим еще один важный компонент имагинативного опыта — *греза*. Грезы, имеющие непосредственное отношение к онирическому знанию, согласно его собственной классификации, бывают дневные («сны наяву») и ночные (сновидные).

Имагинация есть деятельность разума, творческая и познавательная одновременно. В концепции Голосовкера имагинация служит воплощению разума в при-

роде, в мире, а мира в бытии человека. «Вдохновенно творя, создатель познает идею-форму-сущность-смысл, воплощаемые в создаваемое им в процессе самого комбинирования. Он познает не „неизвестное“ через „известное“, т.е. через заранее известные ему элементы... из которых он комбинирует, а познает „неизвестное“ непосредственно: открывает его и влагает в общий комплекс смысла и формы» [6. С. 86]. В процессе имагинативного познания созидаются миры, которые являют скрытое, *тайное* в вещах, но что не может быть выведено *только* из них самих. Сила заключена в самой их природе: эти имагинативные миры суть образы *идей* и *смыслов*. Воображение «слепоту рассудка и его аргументов противопоставляет зречести собственно имагинативного предвидения. Оно предугадывает будущее» [6. С. 63].

Близкая позиция и у Башляра. Он не разделяет категории *реального* и *воображаемого*, он утверждает, что «реализм воображаемого сплавляет воедино субъект и объект» [4. С. 90], подчеркивает *взаимобратимость* субъективного и объективного в воображении. Такое диалектическое единство он иллюстрирует проблемой локализации образа. Из того, что «образ находится в нас», «растворен внутри нас», он делает вывод, что «мы живем в образе», «живем внутри образа» [4. С. 94, 95]. По мнению Башляра, здесь нет противоречия, ведь для воображающего субъекта такое двуединое состояние является вполне естественным, это и есть жизнь самого воображения.

Таким образом, и у Голосовкера, и у Башляра имагинативный разум выступает как безгранично подвижная познавательная самодеятельность, себя расширяющая и преодолевающая, лишенная каких-либо неизменных оснований. Такая позиция подводит их к идее новой философии, основанной на «умном чувстве», познающем непознанное, на познавательной интуитивной силе воображения, философии как особого рода высшего искусства («*философия-как-искусство*»), которая наряду с метафизикой, включает в себя также *мифологию* как имагинативную эстетику и *философию мифа*, стремящуюся постичь поэтику мифа как продуктивную онтологию. Такая философия — искусство построения мира и мировой истории из смыслообразов. В философии «созерцать» и означает «воображать». Созерцая, философ угадывает воображением смысл созерцаемого. Так, Голосовкер говорит о классиках мировой философии (Гераклит, Платон, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше и др.) как о «поэтических философах», подчеркивая их одержимость высшим инстинктом духа, движущимся силой воображения, и создающим поэтично-философские образы реальности, содержание которых невыразимо ни в каких абстрактных понятиях [6. С. 56]. Философское созерцание есть познавательный опыт воображения, это опыт философов и философии как искусства.

В своих работах Голосовкер много внимания уделяет вопросам связи философии и мифа. Миф — это «не выдуманный мир, это мир истины, но открываемый мне через имагинативные смыслы в философии, через образы в искусстве. То и другое есть искусство. Некогда миф был бессознательной идеологией науки. Об этом забывают. Миф тоже принадлежит миру искусства» [6. С. 57]. Имагинативная логика мифа имеет ход, обратный логике воображения философии, фило-

софскому созерцанию, она раскручивается в противоположном направлении — от чувственно-эмоционального переживаемого смысла как чуда к сути вещей как тайному источнику их бытия. Поэтому в мифе заключены не только идеи-истины, но также и образы будущего, надежды грядущего. Миф дает воображению возможность разворачивать и охватывать идею, а также непосредственное бытие смысла в их бесконечной глубине. В этом смысл мифологического символического образа. Образ служит символом до тех пор, пока знание, выраженное символически, не становится знанием, выраженным в научных понятиях. «Воображение изобрело миф: мир, в котором были сокрыты истины, невыразимые по-обычному мыслью-словом» [6. С. 66].

Философия, выделившаяся из мифа в качестве особого типа общественного сознания и формы познания, первоначально была вскормлена его материнским молоком, утолявшим жажду *живого* и цельного знания, утишавшим голод осмысленного бытия (3). Мы часто забываем, — замечает Голосовкер, — что и Гераклит, и Платон «мыслили мифологически... именно там, где не могли высказать дискурсивно ту свою истину, которую их воображение столь же образно воспринимало, как и высказывало. Короче говоря, Гераклит и Платон познавали тогда мир мифологически, имагинативно, силой воображения, силой логики этого воображения, как высшей функции разума» [6. С. 115].

Г. Башляр, также как и русский философ, опираясь на богатый поэтический опыт «глубочайшего потока онирической жизни», на опыт истории мифологического сознания, древнегреческой, древнекитайской и древнеиндийской философии, осуществлял их своеобразный синтез в рамках собственной имагинативной метафизики [1. С. 70—80]. И Голосовкер, и Башляр подходят к проблеме *опережающего знания* как в философии, так и в искусстве. «Не без основания полагают, — пишет Голосовкер, — что искусство есть также знание в образах. Поэтому оно обладает силой такого могучего воздействия на человека. Художник может выражать идеи, для которых знание научное или „опыт“ еще не созрели» [6. С. 69]. Это напрямую связано с интуицией разума, творящего и одновременно познающего воображением.

Таким образом, в учениях Голосовкера и Башляра мы находим своеобразную форму сближения философии и поэзии, философии и мифологии, философии и художественно-эстетического мышления и др., истоком которой является воображение. «...Человек в такой же мере не может перестать быть философом, как не может перестать быть поэтом. Его ведет и спасает ... высший инстинкт: Имагинативный Абсолют» [6. С. 25]. Для них философия-как-искусство и поэзия как высший род метафизики направляются (как и миф) стремлением к никогда до конца не воплощаемой в чувственных образах полноте бытия. Оба мыслителя видят в воображении важную субстанцию бытия. В воображении кроются истоки созидательной мощи человеческого духа и всякой бытийственности, обретаются смыслообразы сокровенной жизни человека. По сути, эти имагинативные миры являются космосами идей и духовными смыслами существования, они — своеобразные скрепы бытия. Выводя на свет скрытое в вещах, творя новое, необы-

валое, они утверждают саму реальность бытия. «Воображение драматизирует мир вглубь», — пишет Башляр [2. С. 208].

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что независимая разработка в одно и то же время проблематики воображения и имагинативного бытия в двух разных философских традициях (русской и французской) во многом символична. Она говорит и об актуальности данной проблемы, не утерянной и для нашего времени, т.е. спустя уже более полувека после того, как она была поставлена, и об ее объективном характере, а также и о близости философских традиций.

Кроме того, следует особо отметить еще один момент, который свидетельствует о важности роли исследований Голосовкера и Башляра для современной философии. Культура в стадии цивилизации с ее мироощущением все ускоряющегося времени страшится вечности. Как писал Н. Бердяев, «дух цивилизации — мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и преходящим вещам; он не любит вечности» [5. С. 80]. Голосовкер говорил, что культура как порождение имагинативного абсолюта есть стремления к вечности. И Голосовкер, и Башляр отстаивали ценность созерцания и созерцательной жизни как атрибутов истинной философии и философского жизнепознания. Созерцание имеет деятельно-творческий характер; оно есть глубочайший источник творческого начала в жизни и познании. Трагический отрыв от созерцательной жизни — путь для человека и культуры погибельный.

© Арапов О.Г., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Цит. по: Филиппов Л.И. Проблема воображения в работах Гастона Башляра // Вопросы философии. 1972. № 3. С. 156—164.
- (2) Цит. по: Большаков В.П. Искушение стихиями // Башляр Г. Вода и грезы. С. 7.
- (3) Обширный материал, а также анализ различных философских концепций мифа, мифологии и мифотворчества находим в двухтомном исследовании В.М. Найдыша, а также в работах А.Ф. Косарева, Г.Н. Оботуровой, Ю.С. Осаченко др. См.: Найдыш Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002. 554 с.; Он же. Философия мифологии. XIX — начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с.; Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. СПб.: Унив. кн., 2000. 302 с.; Оботурова Г.Н. Философия мифа. Вологда: Русь, 1998. 157 с.; Осаченко Ю.С., Дмитриева Л.В. Введение в философию мифа. М.: Фирма «Интерпракс», 1994. 173 с.
- (4) См. в этой связи: Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Аксиома, Новатор, 1996. XL + 232 с. С. 149—183.
- (5) См. по данному вопросу: Резвых П. Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Altertumswissenschaft* // Науки о человеке: история дисциплин: коллект. моногр. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 651 с. С. 124—156.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Арапов О.Г. Онтологические основания в философии неорационализма Г. Башляра // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2009. № 2.
- [2] Башляр Г. Вода и грезы: Опыт о воображении материи. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. 268 с.

- [3] Башляр Г. Грезы о воздухе: Опыт о воображении движения. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. 344 с.
- [4] Башляр Г. Земля и грезы о покое. М.: Изд-во гуманитар. лит., 2001. 319 с.
- [5] Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. 528 с.
- [6] Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. М.: Академический Проект, 2012. 318 с.

Сведения об авторе:

Арапов Олег Геннадьевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: oleg-arapov@rambler.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-158-165

**“IMAGINATIVE PHILOSOPHY” OF Y. GOLOSOVKER
AND “IMAGINATIVE METAPHYSICS” OF G. BACHELARD:
TWO MODELS PHILOSOPHY OF IMAGINATION**

O.G. Arapov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with the philosophical concept of imagination and reality voob-Rage (imaginative reality) Russian thinker Golosovker and French philosopher Bachelard. Showing connection and commonality of approaches to solving the problems of being and knowledge, and human culture in the framework of developing their imaginative philosophy; also based on an analysis of their ideas it is determined by the location, function and role of the imagination in cognition.

Key words: imagination, imaginative reality, semantic, oniricheskoe knowledge enigmativnoe knowledge, myth, philosophical gnosis

REFERENCES

- [1] Arapov OG. Ontological foundation in philosophy neorationalism G. Bachelard. *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy*. 2009, (2). (In Russ).
- [2] Bachelard G. *Water and Dreams: An Essay on the imagination of matter*. Moscow: Publishing House of the humanitarian lit.; 1998. (In Russ).
- [3] Bachelard G. *Dreams of air: experience movement on the imagination*. Moscow: Publishing House of the humanitarian lit.; 1999. (In Russ).
- [4] Bachelard G. *Land and dreams of peace*. Moscow: Publishing House of the humanitarian lit.; 2001. (In Russ).
- [5] Berdyaev N. Will to live and the will to culture. *At the turn. Philosophical discussions 20s: philosophy and worldview*. Moscow: Politizdat; 1990. (In Russ).
- [6] Golosovker YE. *Imaginative absolute*. Moscow: Academic Project; 2012. (In Russ).



ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-166-178

ФОРМАЛЬНАЯ МЕТАОНТОЛОГИЯ

А.М. Анисов

Институт философии РАН

109240, Москва, Россия, Гончарная ул., д. 12/1

Онтологии научных теорий возникают из более глубоких принципов, которые также имеют онтологическую природу. Эти принципы и их обоснование образуют *онтологию онтологий* или *метаонтологию*. Метаонтология лежит в фундаменте логики и математики, а через них и всей науки как доказательного знания о реальности. Метаонтологический базис логико-математических структур имеет идеальный характер, требующий для своего адекватного представления применения формальных методов рассуждений.

Ключевые слова: онтология, метаонтология, онтологические типы, онтологические порядки, онтологические инварианты, онтологические постулаты

ВВЕДЕНИЕ

То, что существует в проверенных эволюцией ощущениях и восприятиях не только человека, но и других видов живых организмов, существует и в реальности. Существа, воспринимающие несуществующее, не выжили бы. Но реальность этим не исчерпывается. *Есть область реально существующего, но в принципе не воспринимаемого с помощью органов чувств.* Не возвращаемся ли мы тем самым к неизбежной фантастичности традиционной метафизики? Где найти опору, если нельзя сослаться на чувственный опыт?

Такую опору дает *современная наука*. Именно наука настолько глубоко постигла реальность, что породила современную технику. Это не та техника, которую можно создать и без науки, а как раз та техника, которая без современной науки невозможна. Эта поистине фантастическая техника исключает саму мысль о том, что наука предается фантазиям. Наука занимается, и притом весьма успешно, самой реальностью. Значит, надо попытаться выяснить, как реально строятся модели реальности в науке, какую картину реальности в итоге рисует наука. Наука, а не ученые, науку делающие. Последние за редкими исключениями сплошь и рядом предаются метафизическим фантазиям, если спросить их о том, как они постигают реальность и как эта реальность в итоге выглядит.

Наибольших успехов в постижении реальности, по признанию большинства ученых и философов, достигла физика. Как строится модель реальности в физике? Среди многообразных работ на эту тему сошлемся на занимающую особое место книгу физика-теоретика Ю.С. Владимирова «Метафизика» [4]. В ней примечательно не только название (1). Автор действительно начинает построение физической реальности с изначальных и по сути метафизических структур. Хотя Ю.С. Влади-

миров ссылается на Аристотеля, между их построениями пропасть. Вместо умозрительной и выраженной на принципиально неточном естественном языке метафизики Аристотеля предлагается строгая математическая теория бинарной геометрофизики. Рассматриваемые в этой теории бинарные системы комплексных отношений предшествуют пространству-времени, которое является вторичным и появляется в теории позже как результат перехода к достаточно большим системам из элементарных частиц.

Подобные представления радикальным образом меняют привычную онтологию физики, в которой все описания физических событий давались на пространственно-временном фоне. Теперь же получается, что квантовые объекты «существуют до пространства-времени», «мир конституируется из ненаблюдаемых фундаментальных частиц», бытие которых «отнесено изначально к допространственно-временному модусу бытия, откуда и следует их изначальная ненаблюдаемость» [11. С. 94].

С философской точки зрения вторичность существования пространственно-временных характеристик означает первичность онтологии идеальных конструкций. Материальное, т.е. существующее в пространстве и времени, оказывается производным от существования идеального — внепространственного и вневременного (2). Но и это еще не все. Онтология идеальных бинарных систем комплексных отношений, в свою очередь, тоже вторична. Она опирается на существование комплексных чисел. Комплексные числа предполагают существование вещественных чисел. Теория вещественных чисел требует обоснования, которое было дано с использованием рациональных чисел. Рациональные числа строятся из целых чисел, а целые числа являются расширением ряда натуральных чисел. Но и натуральные числа не даны непосредственно. Их онтологию также нужно задать.

И так до бесконечности? Нет, регресса в бесконечность не происходит. Онтологии научных теорий в конечном счете возникают из некоторых еще более глубоких принципов, которые также имеют онтологическую природу. Получается, что эти принципы и их обоснование образуют *онтологию онтологий* или **мета-онтологию**. Метаонтология лежит в фундаменте логики и математики, а через них и всей науки как доказательного знания о реальности. Метаонтологический базис логико-математических структур имеет идеальный характер, требующий для своего адекватного представления применения формальных методов рассуждений.

К настоящему времени выявлено четыре объективно существующих метаонтологических слоя:

- 1) **онтологические типы**, задающие первичное членение универсума;
- 2) **онтологические порядки**, связанные с квантификацией (критерий Куайна);
- 3) **онтологические инварианты**, определяющие класс аналитических истин (критерий Чёрча);
- 4) **онтологические постулаты**, выражающие специфику универсума, его особенности.

Первые три пункта определяют тот или иной вид *логики*, используемой в дальнейших онтологических построениях. Последний пункт формирует разновидности онтологий разнообразных *математических теорий*.

Именно из этих первичных слоев образована объективная реальность в своих предельных основаниях. Без них реальность как таковая испарится. Исчезнет сама возможность построения логики и математики. Исчезнут также современная физика и другие современные науки, существенно использующие математику для постижения реальности. Что же тогда останется? Наивные или фантастические представления о реальности, характерные для обыденного сознания и традиционной метафизики.

По сути, предлагается возвращение на новом уровне к древнему пифагорейскому тезису: «Числу все вещи подобны». Вместо того, чтобы отлучать логику и математику от реальности и создавать тем самым ряд неразрешимых проблем, вроде непостижимой эффективности математики в естествознании, невозможно-сти сведения научных теорий к наборам эмпирических данных, неустранимого наличия в теориях науки сверхэмпирического содержания и им подобных, следовало бы давно признать факт существования в основах самой реальности идеальных внеопытных начал, непостижимых без логики и математики.

Принято говорить, что выбранный язык вынуждает принять вместе с ним и определенные онтологические обязательства. Т.е. сначала принимается язык, а затем уже вынужденно принимается онтология. Мы настаиваем на обращении этой последовательности. *Сначала* имеется онтология, а *затем* ищется подходящий для ее выражения язык. В естественном языке мы можем сказать как *Жучка* — *Собака*, так и *Собака* — *Жучка* (например, в контекстах *Жучка* (это) *Собака*, *Собака* (по имени) *Жучка*). Но с онтологической точки зрения объекты *Жучка* и *Собака* принадлежат разным слоям, так что в случае *Собака* (*Жучка*) сочетание выполнено (индивид *Жучка* обладает свойством быть *Собакой*), а в случае *Жучка* (*Собака*) оно абсурдно. Разрешение на первое сочетание и запрет на второе продиктован не языком, а онтологией индивидов и их предикатов. Чтобы адекватно описать эту онтологию, естественный язык не годится. Здесь нужен подходящий формальный язык. Такой язык может варьироваться в широких пределах, выражая одну и ту же онтологию. Например, если предполагается существование *функций*, то это онтологическое допущение, а будем ли мы обозначать эти функции латинскими буквами *f*, *g*, *q* или греческими буквами ϕ , φ , ψ — вопрос выбора языка. Первична именно онтология. Язык по отношению к ней вторичен. Но здесь возникает герменевтический круг: вводя онтологические слои, мы будем прибегать к таким слоям, как множества и элементы. Этот круг неизбежен, поскольку необходимо первоначально как-то описать слои на уровне предпонимания. Аналогичным образом нельзя описать язык, не используя языка. Круг разрывается после разделения исследуемых слоев (аналог — язык-объект) и способов их описания (аналог — метаязык).

Кратко опишем перечисленные слои, уделяя основное внимание разбору наиболее характерных примеров.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПЫ

Чтобы строить онтологию реальности, необходимо опираться на существование изначальных формальных сущностей, — **онтологических типов** в виде не обязательно упорядоченного непустого конечного или бесконечного набора, который обозначим знаком **(Т)**:

$$T_+, T_\#, \dots \quad (\mathbf{T}).$$

Типы из **(Т)** дают ответ на фундаментальный вопрос: по каким основаниям осуществляется членение универсума, из какого рода феноменов складывается реальность, как строится онтология онтологии?

Сами типы представляют собой непустые и, если они различны, непересекающиеся множества элементов. Для некоторых элементов τ_i и τ_j , принадлежащих одному типу или разным типам, *выполняется операция сочетания* $\tau_i(\tau_j)$. Если τ_i и τ_j сочетаются, т.е. имеет место $\tau_i(\tau_j)$, то это не означает, что сочетаются τ_j и τ_i , т.е. что $\tau_j(\tau_i)$. Более того, если τ_j и τ_i , взятые в указанном порядке, не сочетаются, то применение к ним операции сочетания является не просто не выполненным, но и *абсурдным*. В этом случае бессмысленна сама запись $\tau_j(\tau_i)$.

Если $\tau_i(\tau_j)$ выполнено, а $\tau_j(\tau_i)$ абсурдно, или наоборот, $\tau_j(\tau_i)$ выполнено, а $\tau_i(\tau_j)$ абсурдно, то τ_i и τ_j считаются принадлежащими к *разным типам*. Это означает, что в наборе **(Т)** имеется, по крайней мере, *два типа*, скажем, T_+ и $T_\#$, и при этом $T_+ \neq T_\#$. Вообще, количество типов может быть самым разным. В крайнем случае в наборе **(Т)** может содержаться лишь *один тип*.

Приведем ряд примеров, являющихся, на наш взгляд, наиболее показательными. Начнем с одноэлементного набора, содержащего единственный тип T_F , элементами которого являются заданные правилами вычисления *функции*. Если $\varphi, \psi \in T_F$ и в соответствии с правилами вычислено любое из значений φ , оно может быть использовано в качестве аргумента для вычисления ψ , что дает сочетание $\psi(\varphi)$. Верно и обратное. Коль скоро получено значение ψ , его можно использовать как аргумент φ , т.е. имеет место сочетание $\varphi(\psi)$. В этих построениях роль операции сочетания играет *апликация* — операция применения функции к аргументу. Поскольку аргументами также выступают функции, апликация оказывается обратимой в силу законности как $\psi(\varphi)$, так и $\varphi(\psi)$ для любых функций φ, ψ из T_F . В силу этого в указанной онтологии имеется только один тип, поэтому данная онтология была названа *бестиповой* (в смысле отсутствия разделения на разные типы).

Примером реализации подобной онтологии может служить бестиповое *λ -исчисление*, являющееся средством формального изучения функций и их аппликативного поведения [3]. Естественным образом бестиповая онтология возникает в компьютерных науках, поэтому здесь успешно используются идеи и аппарат *λ -исчисления*. Дело в том, что в машинном представлении как программы, так и данные представлены последовательностями битов, т.е. принадлежат к информации одного и того же типа. Главное, нет способа коренным образом исправить

эту ситуацию. В противном случае если бы компьютерные программы и данные принадлежали разным типам, многие проблемы существенным образом упростились бы. Например, проблема компьютерной безопасности потеряла бы свою остроту, поскольку отделить тип «данные» от типа «команда» можно было бы в автоматическом режиме.

В целом бестиповая онтология, по крайней мере в свете современных представлений, мало пригодна для обоснования логики и математики. А это, в свою очередь, указывает на ее недостаточные возможности для решения проблем, связанных с построением онтологии реальности. Тем самым показано, что далеко не все равно, какую типологию выбрать. Значит, необходимо обратиться к более богатым онтологиям, содержащим различные типы.

В начале прошлого века Б. Расселом была предложена *теория типов*, напрямую использующая типизацию для избавления от известных теоретико-множественных и семантических парадоксов и способная служить основанием для математики. Для решения теоретико-множественных проблем предназначалась *простая теория типов*, для решения, кроме этого, еще и семантических затруднений — *разветвленная теория типов*. В простой теории типов вводится бесконечная иерархия типов $T_0, T_1, \dots, T_n, \dots$. Тип T_0 содержит бесконечное число 0-элементов или *индивидов*, являющихся исходными в том смысле, что они не содержат никаких объектов (в том числе самих себя). Тип T_1 содержит всевозможные *множества*, состоящие исключительно из индивидов. Следующий тип T_2 образован всевозможными *множествами множеств*, содержащими в качестве элементов только множества типа T_1 . И вообще, очередной тип T_{n+1} состоит из множеств, элементами которых могут быть только объекты типа T_n .

В онтологии теории типов *сочетаются* только элементы из соседних слоев T_n и T_{n+1} , где $n \geq 0$, взятые в указанном порядке: если $\tau^n \in T_n$ и $\tau^{n+1} \in T_{n+1}$, то $\tau^n(\tau^{n+1})$. Любые иные комбинации *абсурдны*. Операция сочетания в простой теории типов связана с отношением принадлежности ε элемента множеству. Если $\tau^n(\tau^{n+1})$, то либо $\tau^n \varepsilon \tau^{n+1}$, либо неверно $\tau^n \varepsilon \tau^{n+1}$. Это соответствует синтаксически правильным выражениям $x^n \varepsilon^{n+1}$ или $\neg(x^n \varepsilon x^{n+1})$ языка теории типов.

В теории типов рассуждение, ведущее к известному парадоксу Рассела, нельзя даже записать. В конструкции $R^{n+1} =_{\text{Df}} \{x^n \mid \neg(x^n \varepsilon x^n)\}$ встречается бессмысленная формула $x^n \varepsilon x^n$, онтологически соответствующая абсурдному $\tau^n(\tau^n)$.

Тем не менее избавление от теоретико-множественных парадоксов куплено достаточно дорогой ценой. Так, теории типов присуще расслоение понятий. Например, каждое привычное натуральное число представлено бесконечным рядом различных типов. То же самое можно сказать в отношении понятий равенства, принадлежности и т.д. В итоге, хотя теория типов Рассела может служить средством обоснования арифметики и анализа, ее искусственный характер не позволяет отнести эту теорию к числу пригодных средств задания онтологии реальности с философской точки зрения. Тем более что нужды в бесконечной иерархии типов нет, поскольку с успехом можно обойтись всего лишь несколькими различными типами.

Широкое применение нашел ряд типов (К), ставший не только классическим, но даже каноническим:

$$T_O, T_F, T_P \quad (K),$$

где $T_O = U$ — **непустой** универсум *объектов* (или *исходных индивидов*), T_F — некоторое (возможно, пустое) множество n -местных *функций* из n -кратного декартового произведения $U \times U \times \dots \times U$ (n сомножителей, $n \geq 1$) в U (при $n = 1$ имеем функцию из U в U), и T_P — некоторое **непустое** множество n -местных *предикатов*, являющихся подмножествами n -кратного декартового произведения $U \times U \times \dots \times U$ (n сомножителей, $n \geq 1$, при $n = 1$ предикат — это подмножество U).

Оказалось, что этих трех типов достаточно для построения достаточно богатых онтологий различных областей реальности. В этом преимущество типологии (К) в сравнении с бестиповой онтологией. Кроме того, в отличие от теории типов здесь нет расслоения понятий.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПОРЯДКИ

Следующий онтологический слой связан с операцией квантификации. Типология как таковая не предопределяет, какие типы будут выступать в роли онтологически переменных величин. В простейшем случае таковых может вообще не быть. Тогда все объекты независимо от их типа надлежит рассматривать как онтологические константы. Например, в случае типологии (К) можно будет для объектов $a, b \in T_O$, унарной функции $\varphi \in T_F$ и бинарного предиката $R \in T_P$ установить связи $\varphi(a) = b$ или $\varphi(a) \neq b$, aRb или $\neg(aRb)$ и т.п., но невозможно выразить связи вида $\exists x(\varphi(x) = b)$ или $\forall x\exists y(xRy)$. В ситуации отсутствия онтологических переменных будем говорить, что *онтологический порядок равен нулю*, или что это *нулевой онтологический порядок*.

Естественным образом нулевой порядок присущ простейшей разновидности логики — *логике высказываний* (4). В бескванторном варианте это логика нулевого порядка, даже если вводится понятие пропозициональной переменной вместо понятия пропозициональной константы. На деле это будут псевдопеременные, поскольку по ним не квантифицируют. Поэтому правильнее в так представленной логике высказываний принять понятие пропозициональной константы, используя для дальнейших целей схемы формул.

С типологией (К) ассоциируется введение переменных по индивидам из T_O . Как и в теории типов, слой исходных индивидов считается нулевым. Тогда функции и предикаты, определенные на индивидах, т.е. элементы типов T_F и T_P , относятся к первому порядку. Конструкции вида $\forall x$ или $\exists y$ являются незавершенными и требуют явного связывания с первопорядковыми функциями или предикатами (например, $\exists x(\varphi(x) = b)$, $\forall x\exists y(xRy)$, $\exists x\exists y(\varphi(x) = b \ \& \ xRy)$ и т.п.). Отсюда типологию (К) с квантификацией по индивидам и аналогичные системы относят к *первопорядковым*.

Переход к онтологии второго порядка связан, во-первых, с введением переменных первого порядка и соответствующих кванторов и, во-вторых, с наличием

хотя бы одного предикатного символа, аргументами которого являются переменные первого порядка. Это и будет символ второго порядка. Применительно к системе, основанной на типологии (К), в стандартном случае это означает введение первопорядковых переменных $f_0, f_1, \dots, f_n, \dots$ по всевозможным n -местным функциям и $X_0, X_1, \dots, X_n, \dots$ по всевозможным n -местным предикатам (включая сюда функции и предикаты из T_F и T_P) и соответствующих кванторов вида $\forall f_i, \forall X_i, \exists f_i$ и $\exists X_i$. Далее, требуется положить $T_F^1 =_{\text{Df}} T_F$ и $T_P^1 =_{\text{Df}} T_P$ и ввести типы второго порядка T_F^2 (этот тип может быть пустым) и T_P^2 (причем $T_P^2 \neq \emptyset$), такие, что аргументами для них служат функции и предикаты первого порядка. В результате вместо трех типов получится пять: T_O, T_F^1, T_P^1, T_F^2 и T_P^2 . Кроме того, появятся второпорядковые структуры, описываемые второпорядковыми формулами.

Далее описанным способом вводятся функции и предикаты третьего, четвертого и последующих порядков, включая систему всех конечных порядков. Насколько оправдана онтология второго и больших порядков с философской точки зрения? Если мы начинаем с бесконечного множества исходных индивидов, количество всевозможных функций и предикатов, получаемых из такого множества, является несчетным. Но в стандартной интерпретации переменные первого порядка пробегают по *всем* функциям и предикатам. Это допущение легко сформулировать на словах, но что оно означает в точном смысле, здесь могут возникнуть вопросы.

Существенным недостатком такой онтологии является *неполнота* логики второго порядка в стандартной интерпретации (в отличие от полной логической системы первого порядка), не говоря уже о логиках более высоких порядков.

Онтологическое значение порядков исчерпывающим образом объяснил в своих работах У. Куайн, сформулировавший известный критерий *существовать* — *значит быть значением квантифицируемой переменной*. Действительно, если есть свободная переменная некоторого порядка v , входящая в структуру вида $(\dots v \dots)$, то следует допустить как осмысленное выражение $\exists v(\dots v \dots)$, утверждающее существование v . При этом, разумеется, возможно как утверждение существования $\exists v(\dots v \dots)$, так и отрицание существования $\neg \exists v(\dots v \dots)$.

Обычно критерий Куайна обобщается в том смысле, что язык обязывает принимать определенные онтологические допущения. По-видимому, такое понимание соответствует позиции самого Куайна. Тем не менее мы истолковываем ситуацию противоположным образом. Онтология диктует, каков будет адекватно выражающий ее язык. Конечно, онтология не определяет язык однозначным образом. Имеется своеобразный «зазор» между онтологией и языком, что порождает многообразие языков, решающих сходные задачи.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ

Введением онтологических типов и онтологических порядков построение онтологии реальности не заканчивается. Необходимо определить класс *аналитических истин*, которые в самом общем виде можно описать как истины во всех возможных мирах. В этом смысле они инвариантны. Но если это истины во всех

возможных мирах, и коль скоро несомненно, что действительный мир — один из возможных миров, то аналитические истины являются истинами и нашего реального мира. Стало быть, это *реальные* истины. Между тем сплошь и рядом существование таких истин либо оспаривается, либо они отлучаются от реальности и объявляются тавтологиями на том основании, что якобы не несут информации о реальности.

Какого рода онтология инвариантов просматривается в построенной на базе типологии (К) наиболее широко используемой в науке классической первопорядковой логике предикатов? В первом приближении онтология классической логики может быть представлена парами несовместимых категорий. Классическая логика позволяет отличать *пустое* от *непустого*. Или, в терминах философской традиции, отделяет *небытие* от *бытия*. Логика проводит границу между *невозможным* и *возможным*, между *противоречивым* и *непротиворечивым*. Логика разделяет *невычислимое* и *вычислимое*, *неразрешимое* и *разрешимое*. Наконец, логика противопоставляет *ложь* и *истину*. Так Г. Фреге утверждал: «Логика есть наука о наиболее общих законах бытия истины» [15. С. 307].

Перечисленные пары онтологических категорий имеют поистине фундаментальное значение для философии и всей науки. Более того, они носят предельный характер. По всей видимости, за ними уже ничего нет. По крайней мере, ничего такого, о чем можно было бы вести осмысленный разговор. Но не любые онтологические вопросы попадают в сферу логики. Так, логика не отличает неживое от живого, нечеловеческое от человеческого, природное от социального, небожественное от божественного и т.п.

В неклассических логиках класс аналитически истинных утверждений отличается от классического. Так, в первопорядковой интуиционистской логике, базирующейся, как и классика, на типологии (К), не принимаются в общей форме законы исключенного третьего и снятия двойного отрицания. В результате онтология оказывается существенно отличной от классической. Например, в интуиционизме истинностные характеристики высказываний зависят от времени, тогда как в классике не зависят [9. С. 31—37].

Другие многочисленные неклассические логики замечательны в том отношении, что ими, как правило, на практике не пользуются даже их создатели. Они представляют, да и то не всегда, лишь теоретический интерес. За пределами математики примеры применения неклассических логик вообще исчезающе редки.

В этой связи представляется совершенно верным *тезис Д. Гильберта*: нет логики, кроме классической (3) логики предикатов первого порядка [12. С. 49].

Данный тезис получил весомое подтверждение в рамках абстрактной теории моделей. Согласно теореме Линдстрёма (Д. Барвайс назвал этот результат поразительным), логика первого порядка является единственной логикой, замкнутой относительно $\&$, \neg , \exists и удовлетворяющей теоремам компактности и Лёвенгейма—Скулема [12. С. 54]. Кроме того, классическая логика первого порядка непротиворечива (доказательство тривиально) и семантически полна. Любая аналитически истинная формула этой логики доказуема в исчислении предикатов первого по-

рядка. Отмеченные металоогические свойства делают классическую логику предикатов первого порядка почти безупречной формальной системой. Для нас главное философское следствие тезиса Гильберта состоит в том, что нет нужды усложнять онтологические проблемы, выходя за границы первого порядка или используя неклассический набор аналитических истин вместо классического.

Пусть индивидуальная переменная x свободно входит в формулу $A(x)$ и $\vdash A(x)$, т.е. $A(x)$ — теорема и, значит, аналитически истинная формула или, что то же самое, логический закон. Тогда тривиально доказуема формула $\vdash \exists x A(x)$, утверждающая существование индивида x , обладающего свойством A . Причем доказуемая формула $\exists x A(x)$ является аналитической истиной, т.е. истиной во всех возможных мирах. Это означает, что *пустых возможных миров не бывает*. В логике возможный мир называют *универсумом*. Таким образом, каждый универсум не пуст, *пустой универсум невозможен*. Как после этого продолжать утверждать, что логика тавтологична, что она ничего не говорит о действительном мире? Логика утверждает, что во всех возможных мирах, значит, и в *реальном мире*, существуют индивиды. В пределе хотя бы один, но существует.

Сторонники учения о тавтологичности логики не могли пройти мимо столь весомого аргумента против их позиции. Были предприняты немалые усилия, чтобы перестроить логику таким образом, чтобы избавить ее от аналитической непустоты. В результате были созданы так называемые *свободные логики* — логики, свободные от экзистенциальных предпосылок [7]. Ценой ухудшения логики от этих предпосылок избавились, в свободных логиках универсум может быть пуст. Освободились ли тем самым от онтологии? Разумеется, нет. Ведь свободные логики так или иначе определяют свои классы аналитических истин и, следовательно, соответствующую онтологию.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСТУЛАТЫ

Любая формальная аксиоматическая теория T в языке L может быть представлена как *замкнутая относительно выводимости* совокупность $T = L \cup A$, где L — множество аналитических истин в языке L , и где A — множество аксиом в языке L . В случае $A \subset L$ получаем $T = L$, т.е. теория в этом вырожденном случае сводится к чистой логике. Это минимальная теория T_{\min} . В остальных случаях приходится *постулировать* истинность тех аксиом из A , которые не принадлежат L , что может приводить к противоречиям.

Наличие противоречия в классической и интуиционистской логике дает максимальную теорию T_{\max} , которая совпадает с множеством всех формул языка L . Очевидно, что для любой теории T выполняется включение $T_{\min} \subset T \subset T_{\max}$.

При таком подходе исчисление предикатов с равенством $T_{=} = L \cup \{\forall x(x = x), \forall x_1 \forall x_2 \dots \forall x_n \forall y_1 \forall y_2 \dots \forall y_n ((x_1 = y_1 \ \& \ x_2 = y_2 \ \& \ \dots \ \& \ x_n = y_n) \rightarrow (A(x_1, x_2, \dots, x_n) \rightarrow \rightarrow A(y_1, y_2, \dots, y_n)))\}$ (мы используем один и тот же знак равенства $=$ и в объектном языке, и в метаязыке) является теорией, выходящей за границы чистой логики: $T_{=} \neq T_{\min}$. Действительно, мы вынуждены *постулировать* рефлексивность равенства и принцип замены равного равным. Из чистой логики эти постулаты не вытекают [2].

Можно показать, что с помощью классической первопорядковой логики и аксиом равенства представлено не равенство как таковое, а его более слабый аналог — отношение эквивалентности. На самом деле ситуация носит общий и неустранимый характер. Но почему невозможность полностью выразить идею равенства следует считать недостатком? Разве реальный универсум обязан допускать разбиение на одноэлементные классы, обуславливая тем самым «настоящее» равенство? Напротив, все больше свидетельств в пользу отсутствия в реальности такой возможности. Физики используют примечательный термин «тождественные частицы»: «*Тождественными* мы считаем такие частицы, которые, подобно электронам, никак невозможно отличить друг от друга» [13. С. 30]. Ответ на вопрос о том, сколько молекул воды из капли палеозойского дождя находится в стакане воды, только что выпитой вами [14. С. 9, 190], не предполагает никакой возможности отличить молекулу из капли от прочих молекул воды.

Получается, что первая же теория, весьма близко стоящая к логике, вводит нетривиальные постулаты, существенным образом сказывающиеся на онтологии универсума. Рассмотрим теперь противоположный случай далекого отстояния от логики. Имеется в виду постулат *бесконечности*. По сути, именно идея бесконечности отделяет сферу логического от области математического. Сказанное не надо понимать в том смысле, что логика выражает идею конечного, тогда как математика — идею бесконечного. Классическая первопорядковая логика оставляет открытым вопрос о том, является ли универсум конечным или бесконечным. Она, как уже говорилось, требует его непустоты, но дальнейшие количественные характеристики универсума основываются не на логике, а на принимаемых в той или иной теории постулатах.

Если используется плоское понятие реальности, основанное на наблюдаемости, то идея бесконечности применительно к действительному миру выглядит нелепо. Ясное дело, что в сфере чувственного невозможно даже вообразить бесконечное, не говоря уже о том, чтобы наблюдать его в конкретном эмпирическом опыте. Казалось бы, сторонникам эмпиристской трактовки реальности следовало бы позаботиться о принятии лишь таких теорий, которые допускают только конечные универсумы. Однако воплотить такую возможность на практике невозможно. Объективная реальность как будто сопротивляется подобным попыткам. Напротив, введение в теории постулатов бесконечности в тех или иных формах существенно облегчает описание реальности. Кратко нашу позицию по рассматриваемому вопросу можно сформулировать так: объективную реальность нельзя втиснуть в конечные рамки; в действительности реальность бесконечна, но описание этой бесконечности в науке не завершено.

В созданном в начале 60-х гг. прошлого века нестандартном анализе [8] доказывается существование бесконечно больших и бесконечно малых действительных чисел, включая доказательство существования бесконечно больших натуральных чисел. Не отдаляемся ли мы тем самым от реальности? В самом деле, если уже бесконечность стандартного натурального ряда вызывает сомнения в смысле соответствия действительности, то тем более такие сомнения могут усилиться по от-

ношению к расширениям этого ряда посредством нестандартных бесконечно больших чисел. Так или иначе, нестандартный анализ в явном виде продемонстрировал *не единственность натурального ряда*, что в философском отношении является результатом такого же масштаба, как открытие неевклидовых геометрий или неклассических логик.

Дальнейшее движение по расшатыванию догматики единственности натурального ряда связано с рассмотрением очень больших конечных натуральных чисел как бесконечных в особом смысле. С наибольшей полнотой данное направление реализовано в альтернативной теории множеств П. Вепенки [5; 6], которая представляет собой вариант нестандартного анализа, развиваемого в противоположном направлении. Вместо добавления к обычным конечным числам бесконечных обычные числа урезаются до некоторого рода достижимых чисел, за границами которых классически конечные большие числа превращаются в бесконечные.

Самое важное для нас здесь в том, что указанное направление с философской точки зрения мотивировано именно желанием приблизить понимание чисел, множеств, функций и других абстрактных объектов математики к реальности. В стандартных теориях операция добавления или удаления элемента в отношении бесконечного множества не меняет количества элементов этого множества, его мощность остается неизменной. Но ведь именно так, по сути, ведут себя большие классически конечные совокупности. Если мы вылили в океан стакан воды или зачерпнули стаканом воду из океана, то разве мы можем утверждать, что в первом случае количество капель в океане увеличилось, а во втором уменьшилось? Скорее, наоборот, реальности соответствует утверждение, что обе эти операции не повлияли на количество капель в океане. Конечно, можно привести и другие примеры успешной применимости таким образом понимаемой бесконечности к реальному миру. Но в целом исследование подобных проблем остается делом будущего.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе была предпринята попытка понять, как наукой реально строится онтология реальности. Оказалось, что при всем многообразии используемых наукой онтологических структур все они стягиваются к четырем метаонтологическим основаниям: типам, порядкам, инвариантам и постулатам. Эти метаонтологические основания принципиально ненаблюдаемы ни в непосредственном чувственном опыте, ни в приборно вооруженном восприятии. Они постигаются только умозрительным путем. И если считать, что всякое материальное явление так или иначе должно обнаруживать себя в ощущениях, то получается, что указанные основания не материальны, а *идеальны*. Стало быть, неизбежен вывод о том, что реальность основывается на идеальных началах, а это и есть идеализм. Но этот идеализм *вынужденный*. Он не зависит от субъективных симпатий или антипатий к «линии Демокрита» и «линии Платона».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Под редакцией Ю.С. Владимирова также выходит научный журнал «Метафизика».
- (2) Подробнее о понятиях материального и идеального см. [1].
- (3) Как известно, Д. Гильберт был противником интуиционистской реформы логики.
- (4) Обстоятельный синтаксический и семантический анализ логики высказываний дан в [10].

© Анисов А.М., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Анисов А.М. Типы существования // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 100—112.
- [2] Анисов А.М. Современная логика. М.: ИФ РАН, 2002.
- [3] Барендрегт Х. Лямбда-исчисление. Его синтаксис и семантика. М.: Мир, 1985.
- [4] Владимирова Ю.С. Метафизика. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009.
- [5] Вopenка П. Математика в альтернативной теории множеств. М.: Мир, 1983.
- [6] Вopenка П. Альтернативная теория множеств: Новый взгляд на бесконечность. Новосибирск: Издательство Института математики, 2004.
- [7] Гладких Ю.Г. Логика без экзистенциальных предпосылок. М.: Изд-во МГУ, 2006.
- [8] Девис М. Прикладной нестандартный анализ. М.: Мир, 1980.
- [9] Драгалин А.Г. Конструктивная теория доказательств и нестандартный анализ. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [10] Павлов С.А. Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.
- [11] Севальников А.Ю. Онтология квантовой механики или От физики к философии // Метафизика. 2014. № 2.
- [12] Справочная книга по математической логике. Ч. I: Теория моделей. М.: Наука, 1982.
- [13] Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 8, 9: Квантовая механика. М.: Мир, 1978.
- [14] Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Задачи и упражнения с ответами и решениями. М.: Мир, 1978.
- [15] Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000.

Сведения об авторе:

Анисов Александр Михайлович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела логики и эпистемологии Института философии РАН (e-mail: ontology@iph.ras.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-166-178

FORMAL METAONTOLOGY

A.M. Anisov

Institute of Philosophy RAS

12/1, Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. Ontologies scientific theories arise from the deeper principles, which also have an ontological nature. These principles and their justification form ontology ontology or metaontology. Metaontology lies in the foundations of logic and mathematics, and through them the whole of science as a demonstrative knowledge of reality. Metaontological basis of logical and mathematical structures has the perfect character, requiring for their adequate representation of the use of formal methods of reasoning.

Key words: ontology, metaontology, ontological types, ontological orders, ontological invariants, ontological postulates

REFERENCES

- [1] Anisov AM. Tipy sushchestvovaniya. *Voprosy filosofii*. 2001; (7): 100—112. (In Russ).
- [2] Anisov AM. *Sovremennaya logika*. Moscow: IF RAN; 2002. (In Russ).
- [3] Barendregt X. *Lambda-ischislenie. Ego sintaksis i semantika*. Moscow: Mir; 1985. (In Russ).
- [4] Vladimirov YuS. *Metafizika*. Moscow: BINOM. Laboratoriya znaniy; 2009. (In Russ).
- [5] Vopenka P. *Matematika v al'ternativnoj teorii mnozhestv*. Moscow: Mir; 1983. (In Russ).
- [6] Vopenka P. *Al'ternativnaya teoriya mnozhestv: Novyj vzglyad na beskonechnost'*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta matematiki; 2004. (In Russ).
- [7] Gladkih YuG. *Logika bez ehkzistencial'nyh predposylok*. Moscow: Izd-vo MGU; 2006. (In Russ).
- [8] Devis M. *Prikladnoj nestandartnyj analiz*. Moscow: Mir; 1980. (In Russ).
- [9] Dragalin AG. *Konstruktivnaya teoriya dokazatel'stv i nestandartnyj analiz*. Moscow: Editorial URSS; 2003. (In Russ).
- [10] Pavlov SA. *Logika s operatorami istinnosti i lozhnosti*. Moscow, 2004. (In Russ).
- [11] Seval'nikov AYu. Ontologiya kvantovoj mekhaniki ili ot fiziki k filosofii. *Metafizika*. 2014; (2). (In Russ).
- [12] *Spravochnaya kniga po matematicheskoj logike*. CH.I. Teoriya modelej. Moscow: Nauka; 1982. (In Russ).
- [13] Fejnman R., Lejton R., Sehnds M. *Fejnmanovskie lekcii po fizike*. Vyp. 8, 9. Kvantovaya mekhanika. Moscow: Mir; 1978. (In Russ).
- [14] Fejnman R., Lejton R., Sehnds M. *Fejnmanovskie lekcii po fizike. Zadachi i uprazhneniya s otvetami i resheniyami*. Moscow: Mir; 1978. (In Russ).
- [15] Frege G. *Logika i logicheskaya semantika*. Moscow: Aspekt Press; 2000. (In Russ).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-179-191

«ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЕНИ» (SoT) ИЛИ «ВРЕМЯ ПРОСТРАНСТВА» (ToS): КОММЕНТАРИЙ НА МОДЕЛЬ ВРЕМЕНИ Г. ФОН ВРИГТА (1)

А.Н. Павленко

Институт философии РАН
109240, Москва, Россия, Гончарная ул., д. 12/1

В работе рассмотрена модель времени Георга фон Вригта. Показано, что понимание времени фон Вригтом опирается в своих существенных чертах на «изменения» в мире чувственно наблюдаемых событий, поэтому его модель может быть названа моделью «времени пространства» (ToS). Такая взаимозависимость приводит к ряду принципиальных затруднений: невозможность адекватного описания временных изменений в рамках циклических процессов, флуктуаций и др. Построен логический квадрат с использованием темпорального оператора фон Вригта (T — «and next»). В качестве альтернативы модели времени фон Вригта (ToS) предложена модель «пространства времени» (SoT), в которой «изменения событий» фон Вригта оказываются последовательными точками «пространства таких изменений».

Ключевые слова: онтология, время, пространство, Г. Фон Вригт, модель, последовательность, пропись

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о природе времени и его свойствах всегда вызывал исключительный интерес не только среди физиков [2; 11; 12], но и среди философов [1; 5; 9; 10]. Описание и анализ всего многообразия материалов на эту тему в одной статье не представляется возможным, поэтому я сфокусирую свое внимание на проблеме выбора между «пространственной» моделью «времени» и «временной» моделью «пространства», привязав эту демаркацию к уже существующему исследованию Георга фон Вригта [14; 3]. Основная задача статьи — реконструкция подхода фон Вригта по обсуждаемому вопросу, его анализ и предложение собственного видения обсуждаемой проблемы. Суть проблемы может быть выражена в виде следующих вопросов. 1. Можем ли мы, анализируя время, не опираться на *изменения* наблюдаемых физических процессов? 2. Действительно ли за понятием «время» стоит более фундаментальное понятие «изменения», от которого оно (время) производно? 3. Можем ли мы при описании и объяснении природы времени пользоваться понятиями, отсылающими нас к понятию «пространства»? 4. Действительно ли понятие «времени» несовместимо с понятием «пространства»?

Мною уже предпринимались некоторые шаги к уточнению понятия «времени» [6]. Однако они относились, скорее, к анализу социального восприятия времени в связи с рассмотрением природы «техники», где акцент делался на аксиологической асимметрии в отношениях между «прошлым», настоящим» и «будущим»; а также в связи с анализом понятия «пропись» (онтологическая пропись),

где уже анализировались собственные характеристики «времени» и его отношения к «пространству» [7]. Именно в этом последнем ключе я и буду анализировать понятие «время» в настоящей работе. По существу будет предложено еще одно приближение к понятию «пропись», раскрыто еще одно ее свойство. Итак, начнем с анализа модели времени фон Вригта.

МОДЕЛЬ ВРЕМЕНИ ФОН ВРИГТА

Опираясь на аргумент И. Канта (без признания *изменения* фундаментом описания мира, мы вынуждены будем каждый раз сталкиваться с противоречиями в наблюдаемом мире, когда одно и то же событие и «существует», и не «существует», например, когда «небо ясное» и одновременно «пасмурное» (2)), фон Вригт видит в недопущении противоречия значительное подспорье в описании природы времени. Он пишет: «...Если мы исходим из того, что изменения происходят и даны нам в опыте, то мы должны описывать их последовательностью непротиворечиво связанных состояний; иначе мы получим противоречие. Говоря метафизически, время есть избавление человека от противоречия» [3. С. 529]. Для анализа *изменения* фон Вригт предложил [3. С. 520—521] рассмотреть четыре случая изменения состояния мира (событий):

- 1) $p T p$ — (p есть и остается);
- 2) $p T \sim p$ (p есть, но исчезает);
- 3) $\sim p T p$ (p отсутствует, но возникает);
- 4) $\sim p T \sim p$ (p отсутствует и продолжает отсутствовать),

где «Т» — «темпоральная конъюнкция», которая означает «и следующее» (на английском «and next»), а «р» — произвольное событие.

Такая модель хорошо приближена к чувственно наблюдаемому миру. Например, взяв выражение (2) $p T \sim p$ (p есть, но исчезает), мы с легкостью находим ему соответствие в наблюдаемом мире. Пусть в нашем случае «р» обозначает «облачность на небе» — («облачность на небе есть» (p) и (T) исчезает ($\sim p$)). Или аналогично — к выражению 4) $\sim p T \sim p$ (p отсутствует и продолжает отсутствовать): «облачность на небе отсутствует ($\sim p$) и (T) и продолжает отсутствовать ($\sim p$)). Аналогичные высказывания мы получим и по оставшимся пунктам 1) и 3).

Далее фон Вригт вводит логические термины и операции над темпоральной конъюнкцией «Т» и переменными в форме аксиом:

- A.1. $(p \vee q T r \vee s) \leftrightarrow (p T r) \vee (p T s) \vee (q T r) \vee (q T s)$
- A.2. $(p T q) \& (p T r) \rightarrow (p T q \& r)$
- A.3. $p \leftrightarrow (p T t)$
- A.4. $\sim (p T \sim t)$,

где “t” означает произвольную тавтологию *PL* — например, « $p \vee \sim p$ », а “ $\sim t$ ” обозначает противоречие « $p \& \sim p$ ».

Кроме этого фон Вригт вводит «темпоральные кванторы»: “ \wedge ” — «всегда» (сейчас и во всякое будущее время); “ $\wedge \sim$ ” — «никогда» (ни сейчас и ни в какое

будущее время); “ $\sim\wedge\sim$ ” — «когда-либо» (или сейчас или в некоторое будущее время). Причем, “ $\sim\wedge\sim$ ” сокращается до “ \vee ”.

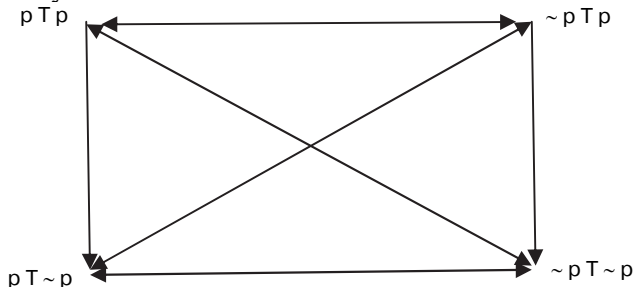
Далее фон Вригт вводит новые аксиомы:

- A.5. $\wedge (p \& q) \leftrightarrow (\wedge p \& \wedge q)$,
- A.6. $\wedge p \rightarrow p$,
- A.7. t ,
- A.8. $\wedge p \rightarrow \wedge\wedge p$,
- A.9. $\wedge (\wedge p \rightarrow \wedge q) \vee \wedge (\wedge q \rightarrow \wedge p)$,
- A.10. $\wedge p \leftrightarrow (p \text{ T } \wedge p)$,
- A.11. $\wedge (t \text{ T } p) \leftrightarrow (t \text{ T } \wedge p)$,
- A.12. $(p \text{ T } \vee \sim p) \rightarrow \vee (p \text{ T } \sim p)$.

Нетрудно увидеть, что часть аксиом, например A6, A7, A8, семантически напоминают и повторяют аксиомы А. Прайора [8. С. 76—80]. Но модель Вригта от этого не становится вторичной относительно модели Прайора, поскольку делает акцент на анализе «изменений» как основы времени, в то время как модель Прайора акцентирует внимание на «последовательности» событий и их отношении между собой.

ВОЗМОЖНОСТЬ ПОСТРОЕНИЯ ЛОГИЧЕСКОГО КВАДРАТА НА ОСНОВЕ ТЕМПОРАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ФОН ВРИГТА (3)

Модель фон Вригта настолько прозрачна в обсуждаемом смысле, что на ее основе можно с легкостью построить логический квадрат, включающий соотношения всех четырех случаев.



Нетрудно увидеть, что в этом квадрате реализуются:

1. Оба противоречия:
 - а) " $p \text{ T } p$ " и " $\sim p \text{ T } \sim p$ ";
 - б) " $\sim p \text{ T } p$ " and " $p \text{ T } \sim p$ ".

В обоих случаях событие " p " находится в отношении противоречия с событием " $\sim p$ ".

2. Выполняется *контрарность*: " $p \text{ T } p$ " и " $\sim p \text{ T } p$ ". Понятно, что если утверждение «событие p было и (T) продолжает быть p », то оно не может быть одновременно истинным с утверждением «события p не было и оно началось».

3. Выполняется *субконтрарность*: " $p \text{ T } \sim p$ " и " $\sim p \text{ T } \sim p$ ". Понятно, что если утверждение «событие p есть и оно исчезает», то оно не может быть одновременно ложным с утверждением «событие p отсутствует и продолжает отсутствовать».

4. Выполняется подчинение:

а) " $p T p$ " \subset " $p T \sim p$ ";

в) " $\sim p T p$ " \subset " $\sim p T \sim p$ ".

Здесь следует отметить, что речь идет о *«темпоральном подчинении»*, в котором «настоящее», то есть то событие, которое *стоит перед оператором T*, является «базовым», поскольку именно благодаря ему мы только и можем судить о том, что стоит после него. Ведь понятно, что для описания любого изменения нужна «основа» такого изменения.

Итак, синтаксис модели фон Вригта при первоначальном рассмотрении кажется совершенно очевидным и ясным. Так ли это в действительности? Ведь переход от синтаксиса к семантике, то есть — к смысловой нагруженности терминов и символов, может оказаться отнюдь не таким ясным и очевидным.

ТРУДНОСТИ, С КОТОРЫМИ СТАЛКИВАЕТСЯ МОДЕЛЬ «ВРЕМЕНИ» ФОН ВРИГТА

И действительно, в семантическом плане, подход фон Вригта (4) сталкивается с рядом серьезных затруднений. Попробуем их выделить и аккуратно перечислить.

Затруднение первое. Для читателя, рассматривающего модель фон Вригта, остается совершенно неясно, для каких событий вводится оператор (T) «and next», для *всех*, то есть *любых* событий, или только для материальных, то есть только для *чувственно наблюдаемых* (физических) *событий*? Например, мы можем сказать «Снег идет (p) и (T) снег перестает идти ($\sim p$)». В модели фон Вригта это выражается так: $(p T \sim p)$. Но можем ли мы применить этот же оператор «T» для числового ряда и сказать: « $\sim p T p$ », где «p» есть число «3»: «тройки нет ($\sim p$) и (T) она возникает (p)»? Очевидно, что мы сталкиваемся с нелепостью: «тройка», понятая как *число*, «возникать» в момент нашего рассуждения не может. В этих условиях нам ничего не остается, как допустить, что Вригт предложил свою темпоральную модель для описания *физических и только физически событий*. Если это допущение верно, а приведенные примеры не оставляют в этом никаких сомнений, то тогда модель фон Вригта сталкивается с новым затруднением.

Затруднение второе. Время в наблюдаемой физической Вселенной есть не просто «изменение», но *«направленное изменение»*, в котором присутствует *необратимость* (exp.: остывание Вселенной, увеличение энтропии и др.). В модели фон Вригта «направление изменений» отсутствует и, следовательно, такие последовательности, как:

i) $p T p T p T p T p T p T p \dots p_n T p_{n+1}$

j) $\sim p T \sim p T \sim p T \sim p T \sim p T \dots \sim p_n T \sim p_{n+1}$,

ничего нам не говорят о «направленности времени».

Затруднение третье. Затруднение второе рождает новый вопрос. Например, одно ли и то же мы имеем в виду, когда говорим, что $p T \sim p$ (имеет место p *и следует*) исчезает) и $p A \sim p$ (имеет место p *и после A (after)* имеет место $\sim p$). Другими словами, отличается ли оператор Вригта «T — и следующее» от оператора

«А — после»? Для читателя это остается не вполне ясным. Скажем, в ряду натуральных чисел число «пять» идет *после* числа «четыре», получаемое путем добавления к числу «четыре» одной единицы. Но «пятерка» следует за «четверкой» не потому, что «четверка» является «четверкой», то есть *причиной* появления «пятерки». «Пятерка» ведь идет и *после* «тройки», и *после* «двойки», и *после* «единицы». Более того, мы можем получить «пятерку», сложив «двойку» и «тройку», и т.д. Как видим, сам оператор «Т» оказывается многозначным.

Рассмотрим более наглядный пример. В самом деле, допустим, что «весна» наступает *после* «зимы». Однако «зима» не является *причиной* наступления «весны». Ведь в один *ужасный день* Солнце взорвется, допустим, что это событие выпадет на земную «зиму», и земная «весна» никогда не наступит! Если это так, то тогда оператор «Т» касается не только «изменений», но и их «порядка». То есть, оператор Т является более богатым, чем думал фон Вригт, редуцируя его к одному только «изменению». Но при объяснении «порядка» следования событий их «изменения» оказываются несущественными с точки зрения их содержания (содержания событий). Например, когда фон Вригт говорит о $p \ T \sim p$, то для нас важно само изменение. Но какие изменения происходят в случаях $p \ T \ p$ или $\sim p \ T \sim p$?

В двух последних случаях никаких изменений, фактически, нет или просто «темпоральные глаза фон Вригта» их не наблюдают. Но тогда возникает другой вопрос. О каком времени можно говорить в случае таких последовательностей, как:

- 1) $p \ T \ p; p \ T \ p; p \ T \ p; p \ T \ p; p \ T \ p \dots$
- 2) $\sim p \ T \sim p; \sim p \ T \sim p; \sim p \ T \sim p; \sim p \ T \sim p \dots?$

Последний случай наиболее интересен, и мы к нему еще вернемся.

Затруднение четвертое. Модель Вригта допускает флуктуации (колебания) изменений. Например, такие как:

- α) $p \ T \sim p; \sim p \ T \ p; p \ T \sim p; \sim p \ T \ p; p \ T \sim p \dots$
- β) $\sim p \ T \sim p; \sim p \ T \ p; p \ T \ p; p \ T \sim p; \sim p \ T \sim p \dots$ и т.д.

Во всяком случае внутри самой модели не содержится никаких запретов на их допущение. Поэтому можно сформулировать вопрос: *являются ли приведенные и подобные им флуктуации (циклы) свидетельствами изменений?* Ведь сами циклы неизменны, а изменения происходят лишь внутри самих циклов. Вывод: то, что *только кажется изменяющимся, неизменно*. Это легко показать на простом иллюстративном примере любых периодических событий. Например, «зима», «весна», «лето», «осень», «зима», «весна» и т.д. Внутри цикла мы обнаруживаем содержательные изменения при переходе от одного времени года к другому, но сама последовательность событий внутри цикла неизменна. На мой взгляд, с этой трудностью сталкивается любая концепция времени, не важно, опирается ли она на «изменения» (случай фон Вригта) или на «креативное порождение нового события из ничего» (как это представлено, например, в работе А.А. Анисова [1]) (5).

Затруднение пятое. В модели Вригта должен присутствовать «наблюдатель», который *регистрирует* переходы от « $\sim p \ T \ p$ » к « $p \ T \sim p$ », то есть «изменения». Неслучайно Вригт так часто обращается к Канту. Без «регистратора» — *кантовского априорного субъекта* — изменения оказываются нереализуемыми, поскольку

ку речь идет о (физических) событиях, а не просто о переменных. В самом деле, для Канта время есть априорная форма чувственности субъекта познания.

Итак, мы видим, что темпоральная модель фон Вригта сталкивается с очень серьезными трудностями, которые конечно же не умаляют ее достоинств — простоты и ясности. Вывод: с моей точки зрения, Вригт предложил модель, которую я бы назвал «Time of Space (ToS)», ибо в ней речь идет об «изменениях в пространстве физических событий», а сами «изменения» лежат в основании времени.

МОДЕЛЬ «ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЕНИ» (SoT)

Фон Вригт предложил описание изменений в пространстве физических событий (exp. $p \ T \sim r$). Наша же задача будет заключаться в том, чтобы предложить описание самого пространства изменений. В этом случае мы уже будем иметь дело не со временем (T) и лежащими в его основе изменениями, а с пространственным множеством «линий» (S — от «Space» — пространство), каждая из которых содержит и не содержит такие изменения. Говоря образно, будет предложено пространство «самих изменений». При таком подходе получается, что темпоральная модель фон Вригта (ToS) не отбрасывается как ложная (неверная), но становится только ограниченной, т. е. частным случаем более общей модели (SoT).

Для построения модели (SoT) будем считать, что:

1. S_f (обозначает S — полное (full) пространство состояний мира. Оно на новом уровне является только аналогом вригтевского оператора « $p \ T \ r$ », то есть характеризует такое пространство чувственно наблюдаемых физических событий мира, когда «последовательность событий есть», а содержательного изменения событий нет! Вообще говоря, фон Вригт допускает построение такой модели [З. С. 519], полагая, что мы можем взять всю совокупность событий длины (m), получив «число возможных миров», равным 2^m [З. С. 521]. Дизъюнкцию таких «возможных миров» Вригт называет «*T-тавтологией*». Однако относительно такого описания фон Вригт выносит неутешительный приговор: «...*T-тавтология* вообще ничего не говорит об истории мира. Она тривиальна и поэтому логически истинна» [З. С. 522]. Мы видим, что выражение « $\sim p \ T \sim r$ » опять не укладывается во вригтевскую модель. Складывается впечатление, что фон Вригт не знает, что делать с феноменом отсутствия изменений. Ведь если мир дан целиком, и никаких изменений в нем нет, то, следовательно, нет и времени. Думаю, тут он не замечает, что сама его модель такой сценарий вполне допускает: $p \ T \ r; p \ T \ r; p \ T \ r \dots p_n \ T \ p_{n+1}$.

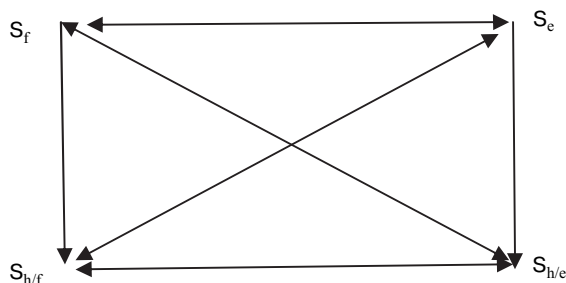
2. S_e (обозначает S — пустое (empty) «пространство состояний мира»). Оно является только аналогом вригтевского оператора $\sim p \ T \sim r$, то есть характеризует такое «состояние мира» событий, когда в физическом мире *какого-либо события нет и оно не возникает*. Я называю его *пустым* и беру термин «пространство состояний мира» в кавычки с тем, чтобы специально подчеркнуть специфику этого выражения. Ибо оно описывает не *реальное* чувственно наблюдаемое физическое

событие, а только какое-то из *возможных событий*, которое в пространстве реальных состояний физического мира в настоящем *не дано*. Странно, что фон Вригт на это не обратил внимание. Ведь, как я показал выше, он фактически строил модель для *темпоральных событий физического (наблюдаемого) мира*. Оператор $\sim p \text{ T} \sim p$ просто *выпадает* из чувственно воспринимаемой физической реальности, говоря *только о событиях возможных*. Ведь переменная для событий ($\sim p$) обозначает *все, что угодно, но не чувственно наблюдаемое физическое событие* (p).

3. $S_{h/f}$ (обозначает S — наполовину (частично) полное (hemifull) *пространство состояний мира*). Оно является аналогом вригтевского оператора $p \text{ T} \sim p$, т.е. характеризует такое пространство состояний мира, когда некоторое реальное событие есть, *но начинается из реального мира переходить в мир возможный*. Обратим еще раз внимание на то, что фон Вригт не делил свой мир событий на реальный и возможный.

4. $S_{h/e}$ (обозначает S — полупустое (hemieempty) наполовину (частично) пустое *пространство состояний мира*). Оно является отдаленным аналогом вригтевского оператора $\sim p \text{ T} p$, то есть характеризует такое состояние мира, когда некоторое *возможное событие начинает становиться реальным*.

Легко увидеть, что из четырех параметров, образующих пространство событий возможного и чувственно наблюдаемого мира, можно составить логический квадрат, как и в случае с оператором Вригта «и следующее» (“and next”):



Очевидно, что отношения (S_f и $S_{h/e}$) и (S_e и $S_{h/f}$) составляют противоречие, отношения (S_f и S_e) и ($S_{h/f}$ и $S_{h/e}$) — отношение противоположности, а отношения (S_f и $S_{h/f}$) и (S_e и $S_{h/e}$) — отношения подчинения. Отношение S_f и S_e противоположны потому, что не могут быть одновременно истинными. Ведь ясно, что если события S_f — реальные, т.е. чувственно наблюдаемы, то они не могут быть одновременно и только возможными (не данными чувственно). равно и отношение $S_{h/f}$ и $S_{h/e}$ — одно и то же событие не может одновременно быть событием «возникновения» и «исчезновения» как форм изменения. Отношения подчинения устанавливаются еще проще. Противоречие S_f и $S_{h/e}$ также объясняется: событие « p » либо есть в настоящем, либо его нет, но оно не может одновременно и «уже быть в нем» и «только появляться». То же самое и с отношением (S_e и $S_{h/f}$).

АЛЬТЕРНАТИВА ТЕМПОРАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ФОН ВРИГТА

В качестве альтернативы может быть предложена другая модель — модель «Space of Time (SoT)», в которой вводится обобщенный оператор \otimes , который я называю «прописью» (онтологической прописью), включающий все последовательности всех комбинаций «становящихся изменений» фон Вригта (1—4). «SoT» — это обобщенное *пространство всех — и возможных, и физических (чувственно-наблюдаемых) — событий мира*, рассмотренное не *последовательно*, как у фон Вригта, а *целиком*:

$$\sum((p \text{ T } p) \wedge (p \text{ T } \sim p) \wedge (\sim p \text{ T } p) \wedge (\sim p \text{ T } p)).$$

Если использовать указанное мною выше различие реального и возможного миров, то для чувственно наблюдаемого мира мы получим выражение:

$$\sum(S_f \wedge S_{h/f} \wedge S_{h/e}).$$

Как видим, возможный мир S_e здесь в полном объеме не представлен, но открыт только своей чувственно наблюдаемой (физической) областью.

Если же речь идет о всей полноте событий и физических (чувственно наблюдаемых), и возможных, то у нас получится другое выражение:

$$\otimes = \sum(S_f \wedge S_{h/f} \wedge S_{h/e} \wedge S_e).$$

В последнем случае с включением S_e мы получаем полный мир, который характеризует *и реальный чувственно наблюдаемый мир, и мир возможный*. Именно такой мир я в свое время назвал «онтологической прописью».

Причем оператор \otimes не равнозначен выражению « $p \text{ T } p$ » или «темпоральному квантору» фон Вригта — « \wedge » означаящему «всегда», а также выражению « $\sim p \text{ T } \sim p$ » или темпоральному квантору « $\wedge \sim$ », означаящему «никогда». Фон Вригт полагал, что «если рассматриваемый мир в действительности есть «весь мир», тогда нет места для требуемых изменений» [3. С. 524]. С точки зрения оператора \otimes , время существует лишь в рамках перехода от одного состояния к другому, однако и первое, и второе состояние *внутри прописи уже даны*. Специфика оператора \otimes состоит в том, что *он обозначает пространство всех изменений как уже данных*, то есть «пространство последовательных событий» (в терминологии Вригта — «пространство изменений»).

Попробуем дать характеристику прописи событий мира, выраженную оператором \otimes :

(1) Пропись *есть мир непротиворечивых и только непротиворечивых объектов и событий*:

$$\otimes \leftrightarrow S_e \wedge S_f$$

причем $(p \ \& \ \sim p) \notin S_e \ \vdash \ (p \ \& \ \sim p) \notin S_f$.

(2) Непротиворечивые объекты (события) *могут быть* реализованы в чувственно наблюдаемом (физическом) мире.

$$S_f \subset S_e.$$

(3) Пропись *есть* сумма конъюнкций всех событий в чувственно наблюдаемом и возможном мирах.

$$\otimes = \sum(S_f \wedge S_{h/f} \wedge S_{h/e} \wedge S_e).$$

(4) Реализоваться в наблюдаемом мире может то и только то, что является непротиворечивым:

$$S_f \in S_e,$$

причем $(p \& \sim p) \notin S_f$.

(5) Все события в S_f суть элементы (линии) последовательности событий прописи:

$$S_f \in \otimes.$$

(6) В S_f нет ни одного *реального события* не принадлежащего \otimes .

(7) В S_e нет ни одного *возможного события* не принадлежащего \otimes .

(8) Случайность — это характеристика *познания и описания человеком* прописи, но не самой прописи.

(9) Изменения событий мира S_f — прописаны.

(10) Свобода — сущностная черта прописи, ибо она есть ненудящееся следование должному (линии прописи) (6).

(11) Линия прописи — есть строгая последовательность событий в реальном или возможном мире этой прописи.

(12) Пропись, с темпоральной точки зрения, есть совокупность качеств, объединенных последовательными событиями.

Кроме того, следует отметить, что

1) SoT описывает пространство *последовательности изменений*, а не пространство событий, хотя опосредованно — через пространство изменений — он описывает и совокупность событий, которые подвержены изменениям;

2) SoT включает «необратимость» как частный случай в общем пространстве миров. Другими словами, как и в наблюдаемой физической Вселенной «необратимость» характеризуется такими процессами, как увеличение энтропии, остывание Вселенной, увеличение ее размера и т.д. Однако необратимость характерна только для наблюдаемой области Вселенной. В соответствии с теорией хаотической Вселенной (А. Линде) (Multivers'a) в «материнской Вселенной» могут проходить «одновременно» как процессы энтропии, так и процессы антиэнтропийные. В этом отношении «направление времени», примененное к концепции Mutivers'a, теряет смысл. В определенном смысле, мы и в крупных масштабах, превосходящих наблюдаемую область 10^{28} см, обнаруживаем циклизм;

3) SoT допускает как линейные последовательности изменений, так и флуктуации и циклы. С точки зрения «прописи», как уже было показано в пунктах (1) и (2), допускаются любые непротиворечивые события и объекты. Следовательно, она допускает и линейное, и циклическое, и ветвящееся (вообще любое) разворачивание событий. Отсюда следует вывод: утверждение о доминировании линейных последовательностей в мире является сознательным введением в заблуждение. В особенности это требование актуально при описании общественных процессов;

4) SoT предполагает «воображаемого сверхнаблюдателя», который регистрирует последовательности всех изменений. В данном случае будет уместна аналогия с квантовой космологией [7]. Дело в том, что волновое уравнение Вселенной Уилера-Девитта — полная волновая функция Вселенной

$$\frac{(dz_{xy}, \phi)}{dt} = 0$$

от времени не зависит, поэтому уравнение и равно нулю. Это значит, что Вселенная в целом *внутри самой себя никаких изменений не претерпевает*.

Почему же мы видим эволюцию изменяющихся космологических процессов? Потому что самой процедурой своего наблюдения, образно выражаясь, мы разбиваем *Вселенную в целом* на две неравные части: 1) ту, которая существует сама по себе и 2) ту, которую наблюдаем мы. Другими словами, земной наблюдатель редуцирует *Вселенную в целом* к той части, которую он наблюдает. В этом только смысле он «участвует» в ее «возникновении». Это и есть так называемый «принцип участия» Дж. Уилера. Наблюдатель в процедуре своего наблюдения «порождает» Вселенную с совершенно определенными наблюдаемыми качествами. Этим самым он и «участвует» в ее «возникновении для него». Ситуация с волновой функцией Вселенной онтологически подобна ситуации с прописьюю.

Итак, если мы допустим «воображаемого сверхнаблюдателя», то в «его глазах» Вселенная будет оставаться неизменной, ведь *волновая функция Вселенной от времени не зависит*. Равно как для прописи, существенные свойства которой выражены оператором \otimes , будем вынуждены констатировать подобную же ситуацию: миры $S_f \wedge S_e$, заключенные в эту пропись, от времени не зависят и временем не определяются.

Другим замечательным аналогом и иллюстративным примером существа прописи является «*легенда о затравленном мальчике*», сформулированная Ф.М. Достоевским в романе «Братья Карамазовы» в виде онтологического аргумента, направленного против догмата о том, что «грешники спасутся». Достоевский показывает, что мировая линия жизни конкретного человека (со всеми его событиями и заключенными в них поступками) буквально *прописана* и из истории событий мира никак неустраима. Поэтому «предполагаемое прощение» грешника в «будущем мире» *онтологически не приводит* к элиминации события злого поступка им совершенного. *Он (поступок-событие) навсегда (навечно) остается злодеянием, прописанным во всех возможных мирах*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы рассмотрели темпоральную модель фон Вригта — «время пространства» (ToS) и обнаружили как ее недостатки (неудовлетворительность объяснения последовательности событий мира с опорой только на «изменения», неосознаваемость описания выражением $\sim p \ T \sim p$ мира только возможных событий, несводимость ($\sim p \ T \sim p$) к ($p \ T \ p$) и др.), а также ее неоспоримые достоинства: простоту и ясность, которая позволила, отталкиваясь от ее базовых положений и развивая их, предложить более универсальное описание «мира темпоральных событий»

в виде модели «пространства времени» (SoT), которое, в свою очередь, позволило наконец-то предложить набросок формального представления о «прописи» (онтологической прописи), выразив ее существенные черты в виде оператора \otimes и явно, используя формальные методы, выделить ряд ее (прописи) существенных темпоральных и атемпоральных свойств.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Статья написана по материалам тезисов доклада Pavlenko Andrey «"Space of Time" or "Time of Space": One Comment on von Wright's model of time», представленных 18 мая 2016 г. на конференции «*The Human Condition. Conference in Honour of Georg Henrik von Wright's Centennial Anniversary*» в университете г. Хельсинки (Финляндия).
- (2) «...понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени... Только во времени, а именно друг после друга, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи» [4. С. 137].
- (3) Впервые возможность такого построения была представлена мною в виде тезисов доклада «Opposition of events in G. von Wright's tense model» на конференции «*Square of Opposition*» — Easter Island, November, 11—15, 2016.
- (4) Нетрудно увидеть, что данный подход очень напоминает «становление» Аристотеля. Последний также полагал, что мир чувственно наблюдаемых вещей и процессов постоянно находится в состоянии изменения, а поэтому «вещи» мира постоянно *приобретают* и *утрачивают* свои свойства — «предикаты». Можно было бы сказать и так: все, кроме «перводвигателя» — «первопричины», находится в состоянии становления, то есть изменения.
- (5) Например, можно было бы задать «вычисляющему компьютеру» Анисова вопрос: может ли он «случайно вычислить» («породить») «зиму», следующую за «весной», или все-таки диапазон его «случайных вычислений» также ограничен *порядком следования*?
- (6) Вопрос «Прописана ли несвобода?» является бессмысленным. Спрашивать так о свободе — это все равно, что спрашивать о том, «существует ли дырка от бублика?». Несвобода (отсутствие свободы) не является самостоятельным качеством, равно как и любое отрицание (отсутствие) качества само не является качеством.

© Павленко А.Н., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Анисов А.М. Феномен течения времени. Логико-философский анализ. Lambert Academic Publishing, GmbH&Co.KG, 2012.
- [2] Владимиров Ю.С. Пространство-время: явные и скрытые размерности. М.: Наука, 1989.
- [3] Вригт фон Г.Х. Время, изменение и противоречие // Логико-философские исследования. Избранные труды. М.: Прогресс, 1986.
- [4] Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1964. Т. 3.
- [5] Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.
- [6] Павленко А.Н. Прописи бытия (О временной сущности техники) // Человек. 2003. № 3. С. 5—15.
- [7] Павленко А.Н. Прописи, время, Вселенная // Замысел бога в теориях физики и космологии. Время. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 173—180.
- [8] Прайор А.Н. Временная логика и непрерывность времени // Семантика модальных и интенциональных логик. М.: Прогресс, 1981. С. 76—97.
- [9] Рейхенбах Г. Направление времени. М.: УРСС, 2003.

- [10] Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: УРСС. 2003.
- [11] Хокинг С. Краткая история времени. От Большого взрыва до черных дыр. М., 2001.
- [12] Чернин А.Д. Физика времени. М.: Наука, 1987.
- [13] Pavlenko A. Ontological Propis, rationality and legitimacy. Diogenes. Practical Philosophy. 2016, Issue № 1. Hristov H. and Marinov M. (eds.). Veliko Turnovo University Press. P. 85—93.
- [14] Wright von G.H. “Time, Change and Contradiction” in “Philosophical Papers of Georg Henrik von Wright”. Vol. II, Philosophical Logic. Cornell University Press, Ithaka, New York, 1983. P. 115—131.

Сведения об авторе:

Павленко Андрей Николаевич — доктор философских наук, профессор, научный сотрудник отдела логики и эпистемологии Института философии РАН (e-mail: anpavlenko@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-179-191

**«SPACE OF TIME» (SoT) OR «TIME OF SPACE» (ToS):
ONE COMMENT ON VON WRIGHT’S MODEL OF TIME**

A.N. Pavlenko

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaja St., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. In the paper is considered the tense model of Georg von Wright. It is shown that the understanding of time by von Wright relies, in their essentials features, on the “changes” in the world of the sensual observed events and, therefore, can be called as a model “Time of Space” (ToS). This interdependence leads to a number of principle difficulties: the inability to describe adequately the temporal changes in the framework of cyclic processes, fluctuations, etc. Has been built the logical square with the Wright’s temporal operator (T — “and next”). Has been proposed by me a model of “Space of Time” (SoT) as an alternative to the model (ToS), in which the Wright’s “changes of events” are consecutive points of “the space of such changes”.

Key words: time, logical square, opposition, space, G.von Wright, model, consistency, propis

REFERENCES

- [1] Anisov AM. *Phenomen techenija vremeni. Logiko-philosophskij analiz*. Lambert Academic Publishing; 2012. (In Russ).
- [2] Vladimirov JuS. *Prostranstvo-vremja: javnie I skritie razmernosti*. Moscow: Nauka; 1989. (In Russ).
- [3] Wright GH. *Vremja, izmenenie protivirechie. Logiko-philosophski issledovanija. Izbrannie trudi*. Moscow: Progress, 1986. (In Russ).
- [4] Kant I. *Sochinenija v shesti tomach*. Moscow: 1964. Vol. 3. (In Russ).
- [5] Molchanov JuB. *Chenire koncepcii vremeni v filosofii i fizike*. Moscow, 1977. (In Russ).
- [6] Pavlenko AN. Propisi bitija (O vremennoi sushnosti vremeni). *Chelovek*. 2003; (3): 5—15. (In Russ).
- [7] Pavlenko AN. Propisi, vremja, Vselennaja. In: *Zamisel boga v teorijach Phiziki i kosmologii. Vremja*. Izdatelstvo St. Peterburgskogo universiteta, 2005. P. 173—180. (In Russ).
- [8] Prior AN. *Vremennaja logika I neprerivnost vremeni*. In: *Semantika modalnich i intencionalnich logic*. Moscow: Progress, 1981. P. 76—97. (In Russ).

- [9] Reichenbach H. *Napravlenie vremeni*. Moscow: URSS, 2003. (In Russ).
- [10] Whitrow D. *Estestvennaja filosofija vremeni*. Moscow: URSS, 2003. (In Russ).
- [11] Hawking St. *Kratkaja istorija vremeni. Ot bolshogo vzriva do chonich dir*. Moscow, 2001. (In Russ).
- [12] Chernin AD. *Phizika vremeni*. Moscow: Nauka, 1987. (In Russ).
- [13] Pavlenko Andrey. Ontological Propis, rationality and legitimacy. Diogenes. *Practical Philosophy*. 2016 (Issue № 1): 85—93. Hristov, H. and Marinov, M. (Eds.), Veliko Turnovo University Press.
- [14] Wright von GH. Time, Change and Contradiction. In: *Philosophical Papers of Georg Henrik von Wright*, Volume II, Philosophical Logic. Cornell University Press, Ithaka, New York, 1983. P. 115—131.



ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-192-198

ARISTOTLE ON THE RELATION BETWEEN LOGIC AND ONTOLOGY

Vi.L. Vasyukov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaja St., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. Aristotle was the founder not only logics but also of ontology which he describes in *Metaphysics* and *Categories* as a theory of general properties of all entities and categorical aspects they should be analyzed. Meanwhile it is commonly accepted that we inherited from him not one but two different logics: early dialectical logoi of *Topics* and later formal syllogistic of *Prior Analytics*. The last considers logics the same way as the modern symbolic logic do. According to J. Bocheński the symbolic logic is “a theory of general objects” (by apt turn in phrase, a “physics of the object in general”) hence logics, as it is interpreted now, has the same subject as ontology. But does Aristotle himself counts that ontology (as it is accepted to speak now) is just a kind of “prolegomenon” to logic? In the paper some aspects of this issue are studied at length.

Key words: logic, ontology, Aristotle, prolegomena, formal ontology, formal epistemologiya, two-level discourse

Aristotle was the founder not only logics but also of ontology which he describes in *Metaphysics* and *Categories* as a theory of general properties of all entities and categorical aspects they should be analyzed. Meanwhile it is commonly accepted that we inherited from him not one but two different logics: early dialectical logoi of *Topics* and later formal syllogistic of *Prior Analytics*. The last considers logics the same way as the modern symbolic logic do. According to J. Bocheński the symbolic logic is to be sets of statements about “being in general” (by apt turn in phrase, a “physics of the object in general” [4. P. 287]) hence logics, as it is interpreted now, has the same subject as ontology. But does Aristotle himself regards ontology (as it is accepted to speak now) as just a kind of “prolegomenon” to logic?

Let us remind the beginning of *Topics*: “The purpose of the present treatise is to discover method by which we shall be able to reason from generally accepted opinions about any problem set before us and shall ourselves, when sustaining an argument, avoid saying anything self-contradictory. First, then, we must say what reasoning is and what different kinds of it there are, in order that dialectical reasoning may be apprehended; for it is the search for this that we are undertaking in the treatise which lies before us» [1. P. 273].

Some scholars denote that logic in *Topics* from modern point of view seems to be no other than logical introduction into theory of argumentation. From the other hand, J. Hintikka writes that the Socratic questioning technique in Plato’s *Academy* “was for-

malized into a method of philosophical training and philosophical inquiry by means of question-answer games... Of course, we all know what happened next. An ambitious young member of the Academy called Aristotle undertook to write what Ryle has called ‘a training manual’ for the interrogative games. This manual is of course the *Topics*” [1. P. 222].

As to Prior Analytics then what are systematically at issue from very beginning are more formal aspects: “First we must state the subject of the enquiry and what it is about: the subject is demonstration, and it is about demonstrative understanding. Next we must determine what a proposition is, what a term is, and what a deduction is (and what sort of deduction is perfect and what imperfect); and after that, what it is for one thing to be or not be in another as a whole, and what we mean by being predicated of every or of no” [2. P. 2].

This Aristotle’s “demonstrative science” is usually unquestionably considered on a par with modern deductive systems. Unfortunately, Aristotle’s treatment of existence in a syllogistic context is rather different from modern one. Since it is connected with his habit of dealing with singular terms and general terms on a par then we have troubles with Aristotle’s point that all the (possible) members of the class exist in full reality. So, the question still remains the same: should be Aristotelian ontology (as it is accepted to speak now) a kind of “prolegomenon” to logic?

At once it worth to note that the term “ontology” used here has nothing common with the term introduced by Christian Wolff in XVIII century. That is what he said in this connection: “There are some things which are common to all beings and which are predicated both of souls and of natural and artificial bodies. That part of philosophy which treats of being in general and of the general affections of being is called ontology, or first philosophy. Thus, ontology, or first philosophy, is defined as the science of being in general, or insofar as it is being. Such general notions are the notions of essence, existence, attributes, modes, necessity, contingency, place, time, perfection, order, simplicity, composition, etc. These things are not explained properly in either psychology or physics because both of these sciences, as well as the other parts of philosophy, use these general notions and the principles derived from them. Hence, it is quite necessary that a special part of philosophy be designated to explain these notions and general principles, which are continually used in every science and art, and even in life itself, if it is to be rightly organized. Indeed, without ontology, philosophy cannot be developed according to the demonstrative method. Even the art of discovery takes its principles from ontology” [5. P. 17].

The misfit indicates also Joseph Owens counting that Wolffian usage is by no means just representative of what Aristotle has in mind when he speaks of the doctrine of ‘being qua being’ (τό ὄν ἡ ὄν) [6. P. 697—700, 705]. Owens supposes that Aristotle’s metaphysical lore should not be understood in any “ontological” fashion, but rather put in a theological perspective, calling it (following Thomas Aquinas) “philosophical theology” [6. P. 700]. But this position seems unduly influenced by Owen’s dislike of any Wolffian idea of ontology. There is no reason for deeming “ontology” just a misnomer for what Aristotle means. Walter Leszl thinks that the reason was that Aristotle deals with “tasks belonging to an inquiry which is concerned with the interrelationship between

language (or conceptual activity in general) and reality” [7. P. 48]. Thereby prime interest of Aristotelian ontology is the things-there-are in its own special way. It is concerned with the general conditions of intelligibility of “what-is” and thus with the very notion of “being given” at all. Its scope basically differs from those of other disciplines, which are beings as well. According to Leszl [7. P. 61], there is good reason to believe that all the investigations Aristotle explicitly assigns to ontology are interconnected. Besides, they concern the conceptual apparatus necessary for making Reality intelligible and the structure Reality must possess in order that it may be talked about. And besides.

On the other hand, it is important to bear in mind that “logic” in antiquity had a different sense as compared with “logic” in modern time. It is enough takes a quick glance at the Categories, for example, to see that a distinction between logic and ontology in Aristotle does not by itself entail the possibility of maintaining an absolute boundary between the two. Quite the contrary, one of the points in using this distinction as an interpretative device in connection with Aristotle is that it eventually lets us discover the complex nature of the relation between logic and ontology in his works. While ascertaining the status of logic in the Metaphysics, one does not normally identify logic with the study and analysis of inferences but understands it in a broader sense, inspired by Aristotle’s “to investigate logically.” A discourse that aims at the elaboration of certain formal principles and concepts could perhaps be described as a kind of meta-analytic discussion. In fact, it makes clear such principles that are presupposed by, for example, the analyses of inferences pursued in the Prior Analytics. It is generally agreed that, to the extent that Aristotle deals with ontological issues within the logical context, his aim at this stage is primarily to assess critically the views of his predecessors, rather than to advance a complete or fully developed ontology of his own. And besides, according to Heidegger, the reason why Aristotle could let logic (understood in the broad sense as a reflection upon logos) constitute a philosophical point of departure is that his ontological investigation sets out not simply from the world “in itself” (whatever that could mean) but from the way in which it is experienced and articulated.

Earlier mentioned J. Bocheński writes that Aristotle left us [4. P. 282]:

- (1) an ontology conceived as a theory of real entities in general and of their most general aspects; this discipline is defined;
- (2) two quite different systems of logic: a technology of discussion and an object-linguistic formal logic;
- (3) a considerable overlapping of both disciplines (for example, the “principles”, the categories, etc.);
- (4) not even a hint, direct or indirect, as to what formal logic might be about; in other words, no philosophy of logic at all.

It seems that in such frame of reference, the question of the interrelationship between logic and ontology cannot even be clearly stated. What logic is, which of the two logics has to be considered, where are the boundaries between logic and ontology? We do not know and still have no idea of that. And yet, Bocheński speaks, that is the frame of reference within which most of the philosophical discussions of the problem of interrelationship will develop. That is, so it seems, the reason and explanation of the confusion reigning in our field.

This confusion reflects in the discourse of contemporary logicians, concerning what they take logic to be. There are two qualitatively distinct traditions in contemporary logic. In his famous paper, van Heijenoort [11] calls them “logic as calculus” and “logic as language” while Shapiro [12] calls the former “the algebraic perspective” and Hintikka [13] calls the latter “logic as universal medium”. Peckhaus [14] calls them, respectively, “logic as lingua characterica” and “logic as calculus ratiocinator”, after Leibniz famous distinction. Corcoran [15] makes the most interesting for us characterization of the two traditions, by calling them, respectively, “formal ontology” and “formal epistemology”. The formal ontologists justify their use of the adjective ‘formal’ arguing that the propositions they deal with are expressed “exclusively in general logical terms, without the use of names denoting particular objects, particular properties, etc.” [15. P. 19]. On the other hand, the formal epistemologists justify their use of the adjective ‘formal’ arguing that they deal not with the content of the scientific discourse, but with its form.

Famous representative of the Lvov-Warsaw logic-philosophical school Jan Łukasiewicz takes Aristotle to be doing not simply ontology but formal ontology and this was the reason of misunderstanding. Łukasiewicz writes: “In the light of investigations by mathematical logic, Aristotle’s syllogistic is a small fragment of a more general theory founded by Professor S. Leśniewski and called by him ontology” [8. P. 15]. If Łukasiewicz is right to claim that Aristotle’s logic is a formal ontology, then we can take Aristotle to be presenting a system of propositions organized deductively. On the other hand, Corcoran and Smiley [16] reconstructed Aristotle syllogistics as the system of natural deduction and then we can take Aristotle to be presenting a system of deductions, organized epistemically.

From Łukasiewicz’s point of view and taking into account peculiarities of Leśniewski’s Ontology, Aristotle (and logicians in general) aims not to understand just the processes of determining the validity of premise-conclusion arguments, but he aims to establish as true or as false, as the case may be, of certain universally quantified formulas. This is why it is easy for the proponents of Łukasiewicz’s view to take syllogisms as inferences. Logic does not examine the logical correctness of arguments; it investigates “certain general aspects of ‘reality’, of ‘being as such’, in itself and without regard to how (or even whether) it may be known by thinking agents” [9. P. 17]. To illustrate this view the best is probably one of Russell himself quotation: “...logic is concerned with the real world just as zoology, though with its more abstract and general features” [10. P. 169].

The emphasis is put on (structural) ontology, i.e. on the most general characterization of reality itself, and not on the epistemic methods for obtaining knowledge of the validity or invalidity of arguments. However, the proponents of this conception need anyhow to refer to an epistemic dimension in a way or another. But this dimension is not what logic is about since logic is about deducing the truth of propositions that can be expressed using only generic terms (individual, property, relation, etc.) and other logical expressions. In this framework, this generality of expression is the only difference between formal logic and science (since science have to use concrete terms).

As to the ontological view of logic then it does not emphasize the epistemic role of logic in any way. The motivation for this attitude goes back to G. Frege [17] and his

celebrated charge of psychologism against Husserl. The proponents of the view of logic as formal ontology generally believe that the study of reasoning is not a part of logic, but a part of psychology. Łukasiewicz, too, agrees on that point: “It is not true, however, that logic is the science of the laws of thought ... Logic has no more to do with thinking than mathematics has ... But the laws of logic do not concern your thoughts in a greater degree than do those of mathematics. What is called ‘psychologism’ in logic is a mark of the decay of logic in modern philosophy. For this decay Aristotle is by no means responsible” [8. P. 12—13].

For “formal ontologist” Łukasiewicz it was absolutely essential to defend Aristotle against the possible charge of psychologism that could have resulted from treating his logic as formal epistemology. From such standpoint, the only kind of epistemology that is acceptable is Popper’s “epistemology without knowing subject” [18]. Łukasiewicz saw Aristotle as making an application of the informal axiomatic method to logic (i.e. formal ontology). This is why he did not want to notice, that Aristotle use more plausibly describing methods for the study of deductive reasoning.

Aristotle’s syllogistic — and logic in general — is concerned with a methodological epistemological problem, namely that of developing methods for obtaining knowledge of the logical validity of arguments. But this knowledge is gained by making a deduction following logically valid rules of inference. As a consequence, natural deduction systems are superior to axiomatic systems to treat this epistemological problem. However, the suspicion arises: is it not the case that those inferences that are logically acceptable are the truth-preserving ones? If it were the case, the distinction between formal ontology and formal epistemology would be, at best, artificial.

Fortunately, this is not case since what really matters is the consequence-conservative property. A popular example of inference that is truth-preserving but not consequence-conservative is mathematical induction. As a rule of inference, it is logically erroneous, since there is more information in the conclusion than in the premises. But as a constitutive law for the “mathematical realm”, it is totally acceptable. When we think of logical consequence merely in truth-functional terms, the importance of the epistemological part may seem to vanish.

An issue of the interrelationship between logic and ontology in Aristotle’s thought has recently attracted renewed attention, as several scholars have found reason to reconsider the argumentative structure of the seventh book of the *Metaphysics*. Provoked discussion initially Myles Burnyeat’s study “Map of *Metaphysics Zeta*” [19] and its suggestion that to understand the aim and direction of that particular book we should distinguish between two different levels of discourse within it. One of these levels was admitted to be the “logical” and the other “metaphysical” in kind. The logical level of discourse explores such concepts and principles that must be assumed by any ontology whatsoever, the metaphysical level conveys precisely Aristotle’s ontology with its specific assumptions as regards the nature of reality. As Charlotta Weigelt denotes, “Burnyeat’s proposal has been met with approval by many scholars, who, though they sometimes prefer a different terminology from his, in general agree that the suggested distinction provides us with a useful tool for the interpretation of this notoriously difficult book”

[20. P. 507]. These authors had access to Burnyeat's study before it was published; that is why their works predate it. Burnyeat's distinction between logic and metaphysics was met with approval, but they all criticize his other main idea, namely that Book Z has not a linear structure, but displays several distinct arguments that independently of each other lead to the conclusion that substance is form.

The usefulness of two-levelled discourse for the interpretation of Aristotle's text would be illustrated as follows. If part of Aristotle's discussion here in text is "logical" in the sense of not presupposing any specific metaphysical notion of substance, then this may explain why he refrains from drawing upon his own concept of form in what seem to be pivotal passages as regards the inquiry into substance, but instead speaks with a more or less Platonic tongue. And if we admit two distinct levels of argument in the discussion of substance then this might also enable us to shed new light on Aristotle's attitude toward Plato, and perhaps even toward the tradition in general, in ontological matters.

Today many scholars think that Aristotle's logic can be regarded as a clue to a "general essentialism" which serves as a basis for the metaphysical inquiry into substance. One consequence of this belief is the recurrent attempt to come to grips with the problems specific for the discussion of substance in the *Metaphysics*. That is especially characteristic for deciding whether substance as form is to be understood as a particular or universal entity, by means of distinguishing between different kinds of predication, so that form is allowed to be predicated of matter but not of its object. In this way, one assumes that the question of *ousia*, at least in important respects, may profitably be treated as a question of logic.

REFERENCES

- [1] Aristotle. *The Organon: Posterior Analytics*. Topica. Vol. 2. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1960. 755 p.
- [2] Aristotle. *Prior Analytics*. *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation / J. Barnes (ed.), Vol. 1. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1991.
- [3] Hintikka J. *Analyses of Aristotle*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers; 2004. 238 p.
- [4] Bochenski JM. Logic and Ontology. *Philosophy East and West*. 24 (3) (Jul., 1974). P. 275—292.
- [5] Wolff Ch. *Preliminary discourse on philosophy in general* (1728). Indianapolis & New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1963.
- [6] Owens J. Is There any Ontology in Aristotle? *Dialogue*. Canadian Philosophical Review. 1986; 25. P. 697—707.
- [7] Leszi W. *Aristotle's Conception of Ontology*. Padua, 1975.
- [8] Lukasiewicz J. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- [9] Corcoran J. The Founding of Logic: Modern Interpretations of Aristotle's Logic. *Ancient Philosophy*. 1994; 14. pp. 9—24.
- [10] Russell B. *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919). New York: Dover Publications, 1991. 208 p.
- [11] van Heijenoort J. Logic as Calculus and Logic as Language. *Synthese*. 1967; 17. P. 324—330.
- [12] Shapiro S. Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy: the Status of Meta-Mathematics. *Philosophia Mathematica*. 2005; 13(1). P. 61—77.

- [13] Hintikka J. Hilbert Vindicated? *Synthese*. 1997; 110. P. 15—36.
- [14] Peckhaus V. Calculus Ratiocinator vs. Characteristica Universalis? The Two Traditions in Logic, Revisited. *History and Philosophy of Logic*. 2004; 25(1). P. 3—14.
- [15] Corcoran J. The Founding of Logic: Modern Interpretations of Aristotle's Logic. *Ancient Philosophy*. 1994; 14. P. 9—24.
- [16] Corcoran J. et al. The Contemporary Relevance of Ancient Logical Theory. *The Philosophical Quarterly*. 1982; 32(126). P. 76—86.
- [17] Frege G. Review of E.G. Husserl, *Philosophy of Arithmetic* I.B. McGuinness (Ed.), Gottlob Frege: *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell; 1994.
- [18] Popper KR. *The Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press; 1972.
- [19] Burnyeat M. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis Publications; 2001.
- [20] Weigelt Ch. The relation between logic and ontology in the *Metaphysics*. *The Review of Metaphysics*. 2007; 60 (issue 3). P. 507—542.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-192-198

АРИСТОТЕЛЬ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ЛОГИКИ И ОНТОЛОГИИ

В.Л. Васюков

Институт философии РАН
109240, Москва, Россия, Гончарная ул., д. 12/1

Аристотель был не только основателем логики, но и онтологии, которую он описывает в «Метафизике» и «Категориях» как учение об общих свойствах всех сущностей и категориальных аспектах, в которых они могут быть анализированы. В то же время считается, что Аристотель оставил нам в наследство не одну, но две разных логики: раннюю диалектическую *logoi* «Топики» и формальную силлогистическую логику «Первой Аналитики», более позднюю, которая рассматривает логику таким же образом, как современная символическая логика. Согласно Ю. Бохеньскому, символическая логика является «теорией общих объектов» (по удачному выражению, «физикой предмета вообще»), так что у логики, как ее сейчас понимают, предмет тот же, что и у онтологии. Но считал ли сам Аристотель, что онтология, как это принято говорить сегодня, является разновидностью «пролегомена» к логике?

Ключевые слова: логика, онтология, Аристотель, пролегомена, формальная онтология, формальная эпистемология, двухуровневый дискурс

© Васюков В.Л., 2017

Сведения об авторе:

Васюков В.Л. — доктор философских наук, профессор отдела логики и эпистемологии Института философии РАН (e-mail: vasyukov4@gmail.com)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-199-212

ЗАВЕРШЕНИЕ ПОВОРОТА К ЯЗЫКУ В ЛОГИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКЕ

С.А. Павлов

Институт философии РАН
109240, Москва, Россия, Гончарная ул., д. 12/1

Завершение поворота к языку в логической семантике предлагается рассматривать как расширение области определения операторов истинности и ложности в логической семантике на универсум символьных выражений. Это позволит оперировать логически со всевозможными выражениями языка, включая бессмысленные.

Ключевые слова: истинность, ложность, Тарский, метанаука, символьные выражения

ВВЕДЕНИЕ

С 20-х гг. XX в. в западной философии возник интерес к анализу естественного языка, с целью его улучшить и сделать пригодным для решения философских проблем. Это явление было названо лингвистическим поворотом. Так, Тарский, излагая свою семантическую теории истины, отмечал: «универсализм обыденного языка в сфере семантики является предположительным существенным источником всех так называемых семантических антиномий, таких как антиномия лжеца или антиномия гетерологических выражений» [9]. А.Р. Карнап писал: «Предложения метафизики представляют собой простой набор слов, который только выглядит похожим на осмысленные предложения, но это псевдопредложения. Они могут возникать двумя путями.

1. В них входят слова, являющиеся псевдопонятиями. Псевдопонятия: первопричина, безусловное, абсолют, в-себе-бытие, ничто. Ничто первичнее, чем нет и отрицание. Ничто само себя ничтит.

2. Слова, обладающие значением, соединяются с категориальными нарушениями. Цезарь есть простое число» [3].

Представляет интерес расширение области определения операторов истинности и ложности в логической семантике на универсум символьных выражений, что позволит оперировать логически со всевозможными выражениями языка, включая бессмысленные. В этом и состоит завершение поворота к языку в логической семантике.

1. ЭЛЕМЕНТАРНАЯ ТЕОРИЯ ОПЕРАТОРОВ ИСТИННОСТИ И ЛОЖНОСТИ

Элементарная теория операторов истинности и ложности может рассматриваться как частичная формализация обобщенной на неклассический случай Буль \cap Фреге семантики [6].

Построение элементарной теории операторов истинности и ложности начинается с аксиоматического задания свойств оператора истинности на множестве предложений. Эти предложения A, B в общем случае необязательно должны быть двузначными, то есть для исходного языка логика необязательно классическая. Высказывания « A истинно», «истинно, что A », « A обозначает истину» рассматриваем как эквивалентные и будем символически записывать их как TA , то есть символ T употребляется как логический оператор. Аналогично для высказываний « A ложно», «ложно, что A », « A обозначает ложь», FA и логического оператора ложности F . Для этих высказываний об истинности или ложности предложений A, B , которые будем символически записывать как TA, FB , принимается классическая логика высказываний.

Предложения и выражения любого языка принято оценивать не только на истинность, но и на ложность. Учтем при этом, что неистинность предложений в общем случае не всегда означает его ложность. Поэтому операторы истинности T и ложности F рассматриваем как логически независимые. В область определения операторов истинности и ложности войдут как исходные предложения, так и высказывания об истинности (и ложности) предложений. То есть будем допускать итерацию операторов истинности и ложности.

Представляет интерес представить семантические положения Аристотеля, в которых он использует семантические термины «истинно» и «ложно», соответствующие вышеприведенным положениям, на которых основывается предложенная формализация. Из примера [2]: «ведь то, что Сократ здоров, противоположно тому, что Сократ болен. Но не всегда одно здесь необходимо истинно, а другое ложно. Если Сократ существует, то одно из них будет истинным, другое — ложным, ... если вообще нет самого Сократа, неистинно и то, что Сократ болен, и то, что он здоров», следует, что предложения, к которым применяется оператор истинности, необязательно двузначны. Из положения Аристотеля [2]: «утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности», следует, что допускается итерация оператора истинности. О допустимости итерации оператора ложности можно говорить, ссылаясь на положение Аристотеля [2]: «если все высказывания ложны, то не говорит правду и тот, кто это утверждает, а если все истинны, то и утверждение, что все высказывания ложны, так же не будет ложным».

Приведем формулировку элементарной теории операторов истинности и ложности E_{TFT} [7].

Язык E_{TFT}

Алфавит E_{TFT} :

s, s_1, s_2, \dots сентенциальные переменные;

\neg, \Rightarrow логические константы, обозначающие отрицание и импликацию;

T, F , логические константы, обозначающие операторы истинности и ложности;

технические символы.

Правила образования

1.1. Если v есть сентенциальная переменная, то (v) есть элементарная формула.

1.2. Если E есть элементарная формула, то E есть правильно построенная формула (ппф).

1.3. Если A есть ппф, то (TA) и (FA) есть ппф.

Из всего множества ппф (это множество называем For) выделим подмножество формул, которые образованы из префиксированных операторами истинности или ложности формул (называемыми в дальнейшем TF-формулами (TF-ф.)), а их множество TF-For).

2.1. Если A есть ппф, то (TA) и (FA) есть TF-ф.

2.2. Если P_1, P_2 есть TF-ф., то (TP_1) , (FP_1) , $(\neg P_1)$ и $(P_1 \Rightarrow P_2)$ есть ппф и TF-ф.

3. Ничто иное не является ппф и TF-ф.

Метапеременные: A, B, C, \dots для ппф;
 P, P_1, P_2, \dots для TF-ф.

Будет удобно говорить, следуя Бочвару, об элементарных формулах как внутренних формулах и языке, а о TF-ф. как о внешних формулах и языке теории.

Принимаем обычные соглашения насчет опускания скобок.

Определим ряд производных связок на множестве TF-ф. классическим образом.

D1.1. $(P_1 \wedge P_2) =_{df} \neg (P_1 \Rightarrow \neg P_2)$,

D1.2. $(P_1 \vee P_2) =_{df} (\neg P_1 \Rightarrow P_2)$,

D1.3. $(P_1 \underline{\vee} P_2) =_{df} ((P_1 \vee P_2) \wedge \neg (P_1 \wedge P_2))$,

D1.4. $(P_1 \Leftrightarrow P_2) =_{df} ((P_1 \Rightarrow P_2) \wedge (P_2 \Rightarrow P_1))$.

Определим оператор строгой истинности \ulcorner :

D2.1. $\ulcorner A =_{df} (TA \wedge \neg FA)$.

A.1. Схемы аксиом для логики $CL_2(TF\text{-For}, \neg, \Rightarrow)$

К этим схемам аксиом классической двузначной логики высказываний добавим аксиомы редукции, которые выражают условия истинности и ложности для TF-формул.

A2.1. $TP \Leftrightarrow P$

A2.2. $FP \Leftrightarrow \neg P$

Правила вывода

R1. $\frac{P_1, (P_1 \Rightarrow P_2)}{P_2}$ МР

Правила введения и удаления оператора строгой истинности \ulcorner :

R2.1. $\frac{A}{\ulcorner A}$ **R2.2.** $\frac{\ulcorner A}{A}$

Завершена формулировка элементарной теории операторов истинности и ложности **ETFT**.

Понятие вывода из гипотез определяется и обозначается стандартно.

Выводом из гипотез называется всякая последовательность формул A_1, A_2, \dots, A_n такая, что для любого i ($1 \leq i \leq n$) формула A_i является либо посылкой, либо аксиомой, либо непосредственным следствием одной из предшествующих формул. Вывод из гипотез Γ формулы A обозначается $(\Gamma \vdash A)$.

MT1. Если $\Gamma, P_1 \vdash P_2$, то $\Gamma \vdash (P_1 \Rightarrow P_2)$.

Теоремы

Теорема проекции

T1. $(TA \Leftrightarrow TTA)$.

У Аристотеля [2]: «утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности».

T2.1. $(TA \underline{\vee} \neg TA)$.

У Аристотеля [2]: «можно сказать ($\alpha\nu$), что это истинно и не может в то же время быть неистинным».

T2.2. $(FA \underline{\vee} \neg FA)$.

Из вышеприведенных дилеммы истинности и дилеммы ложности следует тетралемма истинности и ложности.

Определим n -местную исключающую дизъюнкцию $\underline{\vee}$:

D3. $\underline{\vee}(P_1, P_2, P_3, \dots, P_n) \equiv_{df} (P_1 \wedge \neg P_2 \wedge \neg P_3 \wedge \dots \wedge \neg P_n) \vee$
 $\vee (\neg P_1 \wedge P_2 \wedge \neg P_3 \wedge \dots \wedge \neg P_n) \vee$
 $\vee \dots \vee (\neg P_1 \wedge \neg P_2 \wedge P_3 \wedge \dots \wedge P_n)$.

Тогда имеем

T3. $\underline{\vee}(TA \wedge \neg FA, \neg TA \wedge FA, TA \wedge FA, \neg TA \wedge \neg FA)$.

Содержательно формула звучит так: всякое предложение либо истинно и не ложно, либо ложно и не истинно, либо истинно и ложно, либо не истинно и не ложно.

Отметим, что оператор строгой истинности \ulcorner соответствует первому члену тетралеммы.

Определим импликацию \supset , которую назовем D-импликацией, так как именно она фигурирует в еще одной теореме дедукции.

D4.1. $(A \supset B) =_{df} (\ulcorner A \Rightarrow \ulcorner B)$

Имеем еще одну метатеорему дедукции:

MT2. $\Gamma, A \vdash B \Rightarrow \Gamma \vdash (A \supset B)$

То есть имеем метатеорему дедукции для D-импликации для любых формул, а не только для TF-формул как в теореме **MT1**.

Определим D-отрицание:

D4.2. $\neg A =_{df} \neg \ulcorner A$

Содержательная интерпретация D-отрицания — не истинно или ложно, что A , или не строго истинно A .

Теперь можно построить классическую по форме логику со связками \neg и \supset , которую обозначим $CL_4(For, \neg, \supset)$. Отметим, что она имеет четырехзначную, а не двухзначную, интерпретацию, то есть не главную (по Черчу [10]).

Существенной особенностью логики $CL_4(For, \neg, \supset)$ является то, что она может рассматриваться только в рамках теории TFT(Σ, \wedge, \forall), то есть она неотделима от теории и вне последней теряет свой смысл.

Интерпретация

Имеем четырехзначную интерпретацию с логическими значениями: T, F, B, N. Выделенное значение — T.

Таблицы значений для исходных и производных связок и операторов:

P	$\neg P$
T	F
F	T

\Rightarrow	T	F
T	T	F
F	T	T

A	$\neg A$	$\vee A$	$\neg \neg A$
T	F	T	T
F	T	F	F
B	T	T	F
N	T	F	F

A	$\neg A$	\supset	T	F	B	N
T	F	T	T	F	F	F
F	T	F	T	T	T	T
B	T	B	T	T	T	T
N	T	N	T	T	T	T

2. РАСШИРЕНИЕ ОБЛАСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОПЕРАТОРОВ ИСТИННОСТИ И ЛОЖНОСТИ НА УНИВЕРСУМ СИМВОЛЬНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

В семантической теории истины Тарский с самого начала применяет логические связки к выражениям языка и лишь позже к частным случаям предложений.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ 2. *x является отрицанием выражения y — символически $x = \bar{y}$ — тогда и только тогда, когда $x = \text{ng}\wedge y$.*

ОПРЕДЕЛЕНИЕ 3. *x является логической суммой (альтернативой, дизъюнкцией) выражений x и y — символически $x = y + z$ — тогда и только тогда, когда $x = (\text{sm}\wedge y)\wedge z$ » [9].*

Поэтому область определения операторов истинности и ложности расширяем на универсум символьных выражений (см. [11]).

Под символьным выражением (словом или строкой в алфавите A) понимают конечную линейную последовательность символов некоторого языка. Пусть A_z есть множество констант c, c_1, \dots и переменных w, w_1, \dots для символьных выраже-

ний, то есть $A_{\Sigma} = \{c, c_1, \dots, c_k, w, w_1, \dots, w_n\}$. Отметим, что предложения некоторого языка являются частным случаем выражений этого языка.

В алфавите E-TFT сентенциальные переменные заменяем на: w, w_1, w_2, \dots переменные для символьных выражений. Получаем алфавит и язык теории $\text{E-TFT}(\Sigma)$.

В правилах образования E-TFT изменяется только первый пункт 1.1.

1.1*. Если v есть переменная для символьных выражений, то (v) есть элементарная формула (сокр. Е-ф.).

Остальные правила, аксиомы и правила вывода аналогичны тем, которые имеются в E-TFT .

Таким образом, получаем формулировку метатеории, которую будем называть элементарной теорией операторов истинности и ложности над универсумом символьных выражений (сокращенно $\text{E-TFT}(\Sigma)$). Расширение области определения операторов истинности и ложности на универсум символьных выражений будем рассматривать как продолжение лингвистического поворота в логической семантике.

Предложения в языке строятся по правилам грамматики этого языка. В настоящее время имеется множество языков и соответствующих им грамматик. Однако найти такую грамматику естественного языка, с помощью которой удалось бы отделить осмысленные предложения от бессмысленных, еще не получилось. Тарский писал об этом так: «Мы не знаем в точности, какие выражения являются предложениями» [8]. Также и А.М. Анисов пишет: возможность отождествления текста T и множества его предложений $S(T)$, к сожалению, должна быть отклонена ввиду *неоднозначности* процедуры формирования множества $S(T)$. Неоднозначность вызвана глобальной невозможностью дать точное определение понятию правильно построенного предложения для всех естественных и многих искусственных языков, за исключением так называемых формальных языков [1]. В то же время все предложения являются выражениями языка, которые являются конструктивными объектами и точно определенными. Поэтому имеет смысл иметь дело именно с выражениями, расширив область определения операторов истинности и ложности на универсум символьных выражений языка (см. рис.).

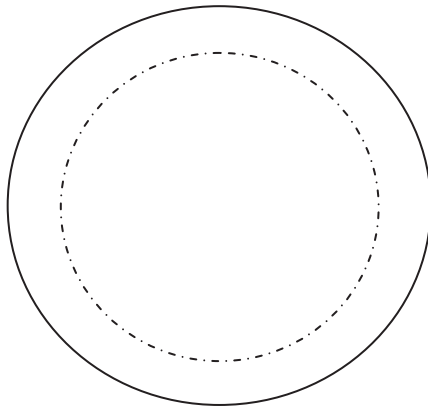


Рис. Множество предложений внутри универсума символьных выражений языка

При этом выражения, не являющиеся предложениями, будут все не истинными и не ложными. Это положение не влияет на остальные положения логической семантики, лишь расширяя ее язык.

С использованием термина «выражение» языка теории Мендельсон определяет формальную теорию [5]: «Формальная (аксиоматическая) теория считается определенной, если выполнены следующие условия:

- (1) Задано некоторое счетное множество символов теории T . Конечные последовательности символов теории T называется выражением теории T .
- (2) Имеется подмножество выражений теории T , называемых формулами».

Рассматриваемая метатеория логической семантики основывается на тезисе о единственности денотата *истина* и формулируется как теория операторов истинности и ложности над универсумом символьных выражений. Можно сравнить с афоризмом У. Куайна: я рассматриваю логику как результирующую двух компонент — истины и грамматики [4].

Теория конкатенации Тарского и специальные аксиомы метанауки

В своей семантической теории истины Тарский, прежде всего, строит метанауку и лишь затем переходит к построению определений истинных предложений. Он пишет: переходя к списку аксиом метанауки, я прежде всего замечу, что в соответствии с двумя категориями выражений метанауки этот список охватывает два целиком разных вида предложений: с одной стороны, *общелогические аксиомы*, достаточные для построения достаточно обширной системы математической логики, с другой же стороны, *специальные аксиомы метанауки*, устанавливающие некоторые элементарные и согласные с интуицией свойства выше оговоренных структурно-описательных понятий [9].

Специальные аксиомы метанауки являются аксиомами теории конкатенации Sp (\wedge — операция конкатенации). Это специфические аксиомы метаязыка, которые описывают некоторые элементарные свойства используемых им структурно-дескриптивных понятий. У Тарского они приведены в полуформальном виде.

Аксиома 1. ng, sm, qu и in являются выражениями; никакие из этих четырех выражений не тождественны.

Аксиома 2. v_k являются выражением тогда и только тогда, когда k есть натуральное число, отличное от 0; v_k отличается от выражений ng, sm, qu, in , а также от каждого из выражений v_l , если только $k \neq l$.

Аксиома 3. $x \wedge u$ есть выражение тогда и только тогда, когда x и u есть выражения; $x \wedge u$ отличается от выражений ng, sm, qu, in , и от каждого выражения v_k .

Аксиома 4. Если x, y, t, z — выражения, то $x \wedge y = z \wedge t$ тогда и только тогда, когда выполнено одно из следующих условий:

- (α) $x = z$ и $y = t$;
- (β) существует такое выражение u , что $x = z \wedge u$ и $t = u \wedge y$;
- (γ) существует такое выражение u , что $z = x \wedge u$ и $y = u \wedge t$.

Аксиома 5 (принцип полной индукции). Если класс X выполняет следующие условия: (α) $ng \in X$, $sm \in X$, $qu \in X$, $in \in X$; (β) если k является натуральным числом, отличным от 0, то $v_k \in X$; (γ) если $x \in X$ и $y \in X$, то $x \wedge y \in X$ — тогда каждое выражение принадлежит к классу X .

Эта метанаука не вызывает никаких сомнений и полностью совместима с метатеорией ${}_E\text{TFT}$.

3. НЕЭЛЕМЕНТАРНАЯ ТЕОРИЯ ОПЕРАТОРОВ ИСТИННОСТИ И ЛОЖНОСТИ НАД УНИВЕРСУМОМ СИМВОЛЬНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

Обогащение языка ${}_E\text{TFT}(\Sigma)$ операцией конкатенации

Имеет смысл рассмотреть операции со сложными символьными выражениями. Роль связок при этом будет играть операция конкатенации \wedge (сочленения). Тем самым в этих случаях будут рассматриваться неэлементарные формулы, в которые будут входить сложные символьные выражения. Тогда теория операторов истинности и ложности перестает быть элементарной. Сформулируем неэлементарную теорию операторов истинности и ложности над универсумом символьных выражений с операцией конкатенации (сокр. $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$).

Язык $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$

Алфавит $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$

c, c_1, c_2, \dots символьные константы;

w, w_1, w_2, \dots переменные для символьных выражений;

\wedge операция конкатенации;

\neg, \Rightarrow логические константы, обозначающие отрицание и импликацию;

T, F , логические константы, обозначающие операторы истинности и ложности;

$), ($ технические символы.

Правила образования

В правилах образования ${}_E\text{TFT}$ изменяется только первый пункт 1.

1.1.1. Если W есть константа или переменная для символьных выражений, то W есть символьное выражение (S-выражение).

1.1.2. Если W_1, W_2 есть S-выражения, то $W_1 \wedge W_2$ есть S-выражение.

1.2*. Если W есть S-выражение, то (W) есть ппф.

Таким образом, получаем формулировку метатеории, которую будем называть теорией операторов истинности и ложности с операцией конкатенации над универсумом символьных выражений $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$.

Обогащение языка $\text{TFT}(\Sigma)$ кванторами

Следующий шаг в построении теории операторов истинности и ложности над универсумом символьных выражений состоит во введении кванторов в язык $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$. По сути дела кванторы употребляются в полужормальной теории конкатенации. Далее обогатим язык теории $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$ квантором всеобщности (1).

К правилам образования, аксиомам и правилам вывода $\text{TFT}(\Sigma, \wedge)$ добавляем правило образования квантифицированных формул, правило вывода для квантора всеобщности и аксиомы для квантора всеобщности. Получаем квантифицированную теорию операторов истинности и ложности и операции конкатенации над универсумом символьных выражений (сокращенно $\text{TFT}(\Sigma, \wedge, \forall)$).

На этом шаге завершаем построение теории операторов истинности и ложности над универсумом символьных выражений. Поэтому приведем ее формулировку полностью.

Язык $\text{TFT}(\Sigma, \wedge, \forall)$

Алфавит $\text{TFT}(\Sigma, \wedge, \forall)$

c, c_1, c_2, \dots символьные константы;

w, w_1, w_2, \dots переменные для символьных выражений;

\wedge операция конкатенации;

\neg, \Rightarrow логические константы, обозначающие отрицание и импликацию;

\forall квантор всеобщности;

T, F , логические константы, обозначающие операторы истинности и ложности;

$(,)$ (технические символы).

Правила образования

- 1.1.1. Если W есть константа или переменная для символьных выражений, то W есть символьное выражение (S-выражение).
- 1.1.2. Если W_1, W_2 есть S-выражения, то $W_1 \wedge W_2$ есть S-выражение.
- 1.2*. Если W есть S-выражение, то (W) есть ппф.
- 1.3. Если A есть ппф, то (TA) и (FA) есть ппф.

Из всего множества ппф (это множество называем For) выделим подмножество формул, которые образованы из префиксированных операторами истинности или ложности формул (называемыми в дальнейшем TF-формулами (TF-ф.)), а их множество TF-For).

- 2.1. Если A есть ппф, то (TA) и (FA) есть TF-ф.
- 2.2. Если P_1, P_2 есть TF-ф., то $(TP_1), (FP_1), (\neg P_1)$ и $(P_1 \Rightarrow P_2)$ есть ппф и TF-ф.
- 2.3. Если v есть переменная и P есть TF-ф., то $\forall v P$ есть TF-ф.
3. Ничто иное не является ппф и TF-ф.

Метапеременные: v для переменных;

A, B, C, \dots для ппф;

P, P_1, P_2, \dots для TF-ф.

$W, W_1, W_2 \dots$ для символьных выражений.

Множество символьных выражений W-For. Пусть $\text{For}W =_{\text{df}} (W\text{-For} \cup \text{TF-For})$.

Принимаем обычные соглашения насчет опускания скобок.

Определим ряд производных связок на множестве TF-ф. классическим образом.

$$\mathbf{D1.1.} \quad (P_1 \wedge P_2) =_{\text{df}} \neg (P_1 \Rightarrow \neg P_2),$$

$$\mathbf{D1.2.} \quad (P_1 \vee P_2) =_{\text{df}} (\neg P_1 \Rightarrow P_2),$$

D1.3. $(P_1 \vee P_2) =_{df} ((P_1 \vee P_2) \wedge \neg (P_1 \wedge P_2))$,

D1.4. $(P_1 \Leftrightarrow P_2) =_{df} ((P_1 \Rightarrow P_2) \wedge (P_2 \Rightarrow P_1))$.

Определим оператор строгой истинности \lceil :

D2.1. $\lceil A =_{df} (TA \wedge \neg FA)$,

Схемы аксиом для логики $CL_2(TF\text{-}For, \neg, \Rightarrow)$

A1.1. $(P_1 \Rightarrow (P_2 \Rightarrow P_1))$

A1.2. $(P_1 \Rightarrow (P_2 \Rightarrow P_3)) \Rightarrow ((P_1 \Rightarrow P_2) \Rightarrow (P_1 \Rightarrow P_3))$

A1.3. $((\neg P_1 \Rightarrow \neg P_2) \Rightarrow (P_2 \supset P_1))$

Аксиомы для квантора всеобщности

A1.4. $\forall v P(v) \supset P(A)$, если A свободно для v в $P(A)$.

A1.5. $\forall v (P_1 \supset P_2) \supset (P_1 \supset \forall v P_2)$, если P_1 не содержит свободных вхождений v .

Аксиомы редукции, которые выражают условия истинности и ложности для TF-формулы.

A2.1. $TP \Leftrightarrow P$

A2.2. $FP \Leftrightarrow \neg P$

Правила вывода

R1. $\frac{P_1, (P_1 \Rightarrow P_2)}{P_2}$ MP

Правила введения и удаления оператора строгой истинности \lceil :

R2.1. $\frac{A}{\lceil A}$ **R2.2.** $\frac{\lceil A}{A}$

R3. $\frac{P}{\forall v P}$ Gen

Таким образом, получаем формулировку метатеории, которую будем называть квантифицированной теорией операторов истинности и ложности с операцией конкатенации над универсумом символьных выражений (сокращенно **TFT**(Σ, \wedge, \forall)).

Приведем еще ряд теорем.

Квантор существования определяется стандартно:

D3.1. $\exists v P =_{df} \neg \forall v \neg P$.

Необходимо заметить, что для кванторов имеет смысл принять подстановочную интерпретацию.

Теоремы независимости операторов истинности и ложности

T4.1. $\exists v (TA \wedge \neg FA)$,

T4.2. $\exists v (\neg TA \wedge FA)$,

T4.3. $\exists v (TA \wedge FA)$,

T4.4. $\exists v (\neg TA \wedge \neg FA)$.

Выделим подтеорию теории **TFT**(Σ, \wedge, \forall), в алфавите которой будут вышеопределенные связки \neg, \supset и определяемый ниже как сокращение квантор всеобщности A .

D4. $A v W \equiv_{df} \forall v \lceil W$

Эта подтеория может рассматриваться как логическое исчисление $L(\text{ForW}, \neg, \supset, A)$ (с отрицанием \neg , импликацией \supset и квантором всеобщности A).

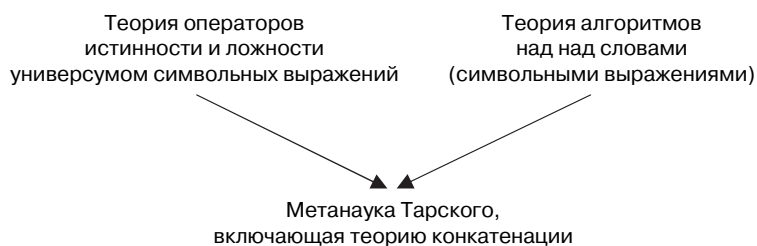
Тогда имеем метатеорему:

MT9. Для формул языка $\text{TFT}(\Sigma, \wedge, \forall)$ имеет место логика $L(\text{ForW}, \neg, \supset, A)$.

Отметим, что логика $L(\text{ForW}, \neg, \supset, A)$, которую будем называть логикой символьных выражений, может рассматриваться только в рамках теории $\text{TFT}(\Sigma, \wedge, \forall)$, то есть она неотделима от теории и вне последней теряет свой смысл.

О логике $L(\text{ForW}, \neg, \supset, A)$ можно говорить как о чистом исчислении символьных выражений в том смысле, что символьные выражения еще не подразделены по каким-либо категориям, сортам, типам, порядкам, уровням или на множества индивидов и предикатов, а следовательно, свободны от соответствующих экзистенциальных допущений.

В полученной метатеории степень абстракции такая же, как и в теории алгоритмов. Соотношение метанауки Тарского, теории операторов истинности и ложности, область определения которых расширена на универсум символьных выражений и теории алгоритмов, представим на следующей схеме.



Возможность расширения области определения логических связок и логических операторов на универсум символьных выражений позволяет задать вопрос: для каких еще связок и отношений имеет смысл расширить их области определения на универсум символьных выражений?

4. РАСШИРЕНИЕ ОБЛАСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВЯЗКИ «ЕСТЬ» ОНТОЛОГИИ ЛЕСНЕВСКОГО НА УНИВЕРСУМ СИМВОЛЬНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ

В онтологии Лесневского [12] отношение между именами x и y описывается термином ε , который Лесневский считает соответствующим связке «есть» польского языка. Он считает, что предложение « x есть y » (символически $x \varepsilon y$) имеет смысл для любых имен x, y : пустых, единичных, общих.

Принимается, что предложение $x \varepsilon y$ истинно, если и только если имя x единично, и его объем включается в объем имени y .

Исходя из этого утверждения, Лесневский вводит аксиому своей онтологии.

A1. $x \varepsilon y \equiv \exists x \ x \varepsilon y \wedge \forall x_3 \forall x_4 ((x_3 \varepsilon x \wedge x_4 \varepsilon x \supset x_3 \varepsilon x_4) \wedge \forall x (x \varepsilon x \supset x \varepsilon y))$.

являющаяся единственной аксиомой элементарной онтологии Лесневского.

Элементарную онтологию Лесневского сопоставляют с атомной алгеброй классов. Формула $x \varepsilon x$ является условием атомности.

Также истинность формулы $x \varepsilon x$ является условием того, что x есть единичное имя.

Алгебра имен Лесневского имеет ту особенность, что в ней возможны креативные определения. Для обеспечения некреативности определений Иванушь добавил к аксиоме Лесневского еще две аксиомы.

$$\mathbf{A2.1.} \quad \forall x (x \varepsilon /y) \equiv ((x \varepsilon x) \wedge \neg(x \varepsilon y))$$

$$\mathbf{A2.2.} \quad \forall x (x \varepsilon (y_1 \cap y_2)) \equiv ((x \varepsilon y_1) \wedge (x \varepsilon y_2))$$

Онтологию Лесневского также называют исчислением имен. Исходя из того, что все имена в языке являются символьными выражениями этого языка, а также из того, что в онтологии Лесневского допустимы любые имена: пустые, единичные, общие возможно расширение области определения связки «есть» онтологии Лесневского на универсум символьных выражений.

При таком расширении области определения связки «есть» производится замена индивидуальных переменных для имен на индивидуальные переменные для символьных выражений. Все же формулировки аксиом останутся такими же по форме.

Важным же выводом из такой формулировки онтологии Лесневского будет наличие критерия наличия единичных имен в языке со столь абстрактным синтаксисом.

Определение единичного имени:

$$\mathbf{D1.} \quad \text{Ind}(n) \stackrel{\text{df}}{=} n \varepsilon n$$

$$\mathbf{T1.} \quad \exists x x \varepsilon x,$$

Эта теорема показывает, что среди выражений языка онтологии Лесневского с расширенной областью определения связки «есть» на универсум символьных выражений имеются единичные имена, то есть имена собственные. Рассмотрение единичных имен с необходимостью требует рассмотрения семантики, онтологии и предметной области их денотатов, то есть выхода за пределы абстрактного синтаксиса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, завершение поворота к языку в логической семантике состоит в расширении области определения операторов истинности и ложности в логической семантике на универсум символьных выражений, что позволяет оперировать логически со всевозможными выражениями языка, включая бессмысленные.

© Павлов С.А., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) У Аристотеля [2]: «невозможно, чтобы высказывания были все ложными или все истинными».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Анисов А.М. Теории, полу теории и псевдо теории // Логико-философские исследования. Вып. 7. М., 2016. С. 5—31.
[2] Аристотель Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 63—368.

- [3] Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ Сер. «Философия». 1993. № 6. С. 11—26.
- [4] Куайн У. Философия логики. М., 2008.
- [5] Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М., 1971.
- [6] Павлов С.А. Онтологический тезис обобщенной Буль \cap Фреге семантики // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 1. С. 58—69.
- [7] Павлов С.А. Об исходной теории новой программы построения и онтологического обоснования логики // Логико-философские исследования. Вып. 7. М., 2016. С. 94—120.
- [8] Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.
- [9] Тарский А. Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 19—155.
- [10] Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960.
- [11] Pavlov S.A. Extension of Definitional Domain for Truth and Falsehood Operators // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Greek, Athens, 2013. P. 552—553.
- [12] Slupecki J. St. Lesniewski's Calculus of Names // *Studia Logica*. Vol. III. Warszawa, 1955. P. 7—76.

Сведения об авторе:

Павлов Сергей Афанасьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник отдела теории познания Института философии РАН (e-mail: sergey.aph.pavlov@gmail.com)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-199-212

CONSUMMATION TURN TO LANGUAGE IN LOGICAL SEMANTICS

S.A. Pavlov

Institute of Philosophy of RAS
12/1, Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. Consummation turn to language in logical semantics is proposed as an extension domain of definition the truth and falsity operation to universe of symbolic expressions in the logical semantics. This makes it possible to operate with all sorts of logical expressions of the language, including meaningless.

Key words: validity, falsehood, Tarsky, metascience, symbolical expressions

REFERENCES

- [1] Anisov AM. Teorii, polu teorii i psevd teorii. *Logiko-filosofskie issledovaniya*. 2016; (7). P. 5—31. (In Russ).
- [2] Aristotel'. *Metafizika. Sochineniya v chetyrekh tomah*. Vol. 1. Moscow, 1976. P. 63—368. (In Russ).
- [3] Karnap R. Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka. *Vestnik MGU, Ser. «Filosofiya»*. 1993; (6). P. 11—26. (In Russ).
- [4] Kuajn U. *Filosofiya logiki*. Moscow, 2008. (In Russ).
- [5] Mendel'son EH. *Vvedenie v matematicheskuyu logiku*. Moscow, 1971. (In Russ).

- [6] Pavlov SA. Ontologicheskij tezis obobshchennoj Bul' \cap Frege semantiki. *RUDN Journal of Philosophy*. 2016; (1). P. 58—69. (In Russ).
- [7] Pavlov SA. Ob iskhodnoj teorii novej programmy postroeniya i ontologicheskogo obosnovaniya logiki. *Logiko-filosofskie issledovaniya*. 2016; (7). P. 94—120. (In Russ).
- [8] Tarskij A. Semanticheskaya koncepciya istiny i osnovaniya semantiki. *Analiticheskaya filozofiya: stanovlenie i razvitie*. Moscow, 1998. (In Russ).
- [9] Tarskij A. Ponyatie istiny v yazykah deduktivnyh nauk. *Filozofiya i logika L'vovsko-Varshavskoj shkoly*. Moscow, 1999. P. 19—155. (In Russ).
- [10] Cherkh A. *Vvedenie v matematicheskuyu logiku*. Moscow, 1960. (In Russ).
- [11] Pavlov SA. Extension of Definitional Domain for Truth and Falsehood Operators. *XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life*, Greek, Athens, 2013. P. 552—553.
- [12] Slupecki J. St. Lesniewski's Calculus of Names. *Studia Logica*. Vol.III. Warszawa, 1955. P. 7—76.



ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-213-221

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ГИБКОСТЬ КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ УСКОЛЬЗАЮЩЕГО ЕДИНСТВА МИРА

В.Ю. Кузнецов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
*119991, Москва, Россия, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский»*

Мир постоянно присутствует везде и отовсюду неизбежно ускользает, как только мы пытаемся его «схватить» и зафиксировать. Классическая философия относилась к бытию как к чему-то предельно прочному и монолитному в своей неизменной устойчивости; она искала именно такое бытие, но так и не нашла. Постклассическая мысль обнаруживает неустранимость ускользающего мира в плазмаме, которая до какого-то предела поддается сознательному и целенаправленному усилию, но потом неожиданно возвращается и обнаруживается по каким-либо косвенным проявлениям.

Ключевые слова: единство, мир, единство мира, постклассическая философия, концептуальная гибкость, таковость, плазма, магма, плазмама

Классическая философия искала подлинное бытие как что-то наиболее прочное и монолитное в своей неизменной устойчивости; искала, но так и не нашла. Постклассическая же мысль [8] обнаруживает неустранимость ускользающего бытия [1] в плазмаме, которая поддается сознательному и целенаправленному усилию до какого-то предела, но потом неожиданно возвращается и обнаруживается по каким-либо косвенным проявлениям. Именно такой вариант концептуальной гибкости предложил Касториadis: «Мы должны помыслить множество, которое не является одним в принятом смысле слова, но которое мы размечаем как одно и которое не является множеством в том смысле, что мы в действительности или в возможности не можем пересчитать то, что оно „содержит“, но где мы можем размечать каждый раз безусловно не смешиваемые члены; или же бесконечное число при случае меняющихся членов, собираемых посредством некоего факультативно переходного предотношения (отсылки); или должны мыслить то, что держит вместе выделяемые-невыделяемые составляющие некоей различности (*diversité*); или же помыслить некий бесконечно перепутанный пучок соединительных тканей, сделанных из различных и, тем не менее, однородных материалов, повсюду усыпанных вероятностными и исчезающими единичностями» [6. С. 422—423]. Для того, чтобы подобным образом концептуально помыслить многообразия неперечислимых компонентов, используется технология размягчения жестких застывших конструктов и расплавления их в ту изначальную допонятийную и допредикативную магму, из которой они предположительно выкристаллизовались.

Действенность подобного способа концептуализации подтверждает систематическая устойчивость и воспроизводимость соответствующей метафорики, применяемой даже теми, кого невозможно заподозрить в заимствованиях из Касториадиса. Например, Лосев именно так собирается «понять рабовладельческую формацию с ее пластическими надстройками, как органическое целое. Только при таком подходе и можно „расплавить“ ту неподвижную, вневременную и метафизическую глыбу, в виде которой часто представляют античную рабовладельческую формацию. Ее цельность, ее единство, ее безусловную существенность для всего античного мира следует совмещать с ее постоянной изменчивостью, а также с чрезвычайно сложной и разнообразной взаимозависимостью ее с надстройками, взаимозависимостью, доходящей до тончайших форм и почти до полной условности» [11. С. 86—87]. Или — другой пример — Свасьян именно так допускает возможность понять, что такое раннегреческая мысль: «Определить ее прямым образом мы не можем; для этого пришлось бы расплавить все стабильные представления и понятия о мире, сложившиеся в ходе веков» [14. С. 45].

Расплавление или хотя бы размягчение жестких, застывших конструкций придает им не только динамику, но и гибкость, пластичность. Именно пластичность Малабу [17; 18] выдвигает в качестве ключевого концепта для обозначения важнейшей характеристики как диалектики Гегеля, так и деструкции Хайдеггера и деконструкции Деррида, позволяющей рассматривать их не только и не столько в качестве отдельных концепций, исчерпывающихся авторскими их версиями, сколько в качестве перспективных философских стратегий, гибко варьирующихся в зависимости от конкретной ситуации и за счет этого обретающих решающее преимущество в сравнении с любыми вариантами линейных и редукционистских подходов к рассмотрению единства мира.

Однако метафора форсировано разворачивается и далее расплав постепенно становится текучим и нестабильным; в терминологии Дж. Ло, распускается в пространство потоков (1). При этом «„работа потоков“ часто остается *невидимой*: она просто не гомеоморфна в пространстве сетей и потому неопишима. Сети произведены неизменными мобильностями, которые, в свою очередь, произведены сетями — товарами, дисциплинированными исполнителями и особенно данными, прочно связанными друг с другом в узловом центре сети. Сетевая пространственность зависит от сетевых объектов, сохраняющих целостность благодаря порядку (аналогичному синтаксису) постоянно выполняемых функций. Следовательно, то, что не произведено в рамках такого инвариантного функционального синтаксиса, вообще не может быть представлено ни в каком узлом центре сети. Говоря метафорически, изменчивость „протекает“ сквозь сеть. В тех же случаях, когда объекты/субъекты, принадлежащие пространству потоков, становятся различимыми в сетевом пространстве, они выглядят опасно *неопределенными, нечеткими и размытыми*» [9. С. 40] (2).

Очень важно учитывать чрезвычайную сложность мира. Ло подчеркивает: «То, что важно в мире, включая его структуры, — не просто технически сложно. То есть события и процессы не просто сложны в смысле технической сложности их схватывания (хотя часто так и есть). Скорее они сложны, поскольку *необходимо превосходят нашу способность их познать*. Конечно, локальные структуры можно

идентифицировать, но мир в целом бросает вызов любому подходу, основанному на идее общей упорядоченности» [10. С. 22]. Поэтому приходится разрабатывать и использовать мягкие и гибкие возможности различных инструментариев для адекватного выражения мировой не(до)определенности. Поэтому Ло считает необходимым «создавать метафоры и образы для того, что невозможно или едва возможно, немислимо или почти немислимо. Ускользящие, неотчетливые, неуловимые, сложные, рассеянные, перемешанные, текстурированные, смутные, неопределенные, спутанные, беспорядочные, эмоциональные, болезненные, приятные, надеющиеся, ужасные, потерянные, искупленные, предвидящие, ангельские, демонические, мирские, земные, интуитивные, скользящие и непредсказуемые... Каждая — способ попытаться открыть пространство для неопределенного. Каждая — способ понимания или оценки перемещения. Каждая — возможный образ мира, нашего опыта этого мира и нас самих» [10. С. 23].

Для современных способов понимания и постижения, утверждает Ло, уже не годятся метафоры классические, стершиеся и застывшие в своих натурализациях, но понадобятся «совершенно другие метафоры, чтобы составить представление о своих мирах и своей ответственности перед ними. Локальности. Своеобразия. Реализации. Множественности. Дробности. Блага. Резонансы. Собираения. Формы изготовления. Процессы плетения. Спирали. Вихри. Неопределенности. Ступени. Танцы. Формы воображаемого. Страсти. Интерференции... Метафоры, чтобы спотыкаться и останавливаться. Метафоры для более тихих и щедрых версий метода» [10. С. 320].

Одной из продуктивных метафор такого типа, предлагаемых Ло, выступает «хинтерланд [hinterland]: пучок неопределенно далеко распространяющихся и более или менее рутинизированных и затратных литературных [literary] и материальных отношений, которые включают утверждения о реальности и сами реалии. Хинтерланд включает в себя устройства записи и учреждает топографию возможностей, невозможностей и вероятностей реальности. Конкретная метафора для отсутствия и присутствия» [10. С. 331—332].

Кроме того, Ло предлагает говорить «о собирании [gathering] — значит задействовать метафору, которая во многом совпадает с „пучком“ в широком смысле метод-сборки. Собрать [gather] — значит сводить в-месте. Со-относить. Собрать (как букет цветов). Встречаться. Стекаться... Набирать силу или сгущаться (как собирается гроза, или вода собирается в капли, или пенка собирается на молоке)» [10. С. 211—212].

Латур называет подобный неопределенный фон уже очерченных фигур «плазмой», — это именно то, что еще не отформатировано, еще не измерено, еще не социализировано, еще не включено в метрологические цепи, еще не покрыто, не обследовано, не мобилизовано или не субъективировано... Оно находится в *промежутках* и не состоит из социального вещества. Оно не скрыто, оно просто *неизвестно*» [8. С. 336]. Плазма всегда остается в промежутках сетей. «В противоположность субстанции, поверхности, области и сферам, заполняющим каждый сантиметр того, что они объединяют и очерчивают, сети оставляют все, что они не связывают, просто *несвязанным*. Разве сеть не состоит преимущественно и большей частью из пустот? Как только что-то настолько большое и всеобъем-

лющее, как „социальный контекст“, заставляют проходить через весь ландшафт по прямой как метро или газопроводы, неизбежно встает вопрос: „Что это за вид вещества, который *не* затрагивается этим узким видом циркуляции или к нему *не* подключен?“» [8. С. 333]. Эта плазма намного превосходит по масштабу, потенциальному объему и мощности все социальные и культурные сети людей. «Мир — это не твердый континент фактов, куда вкраплено несколько озер неопределенности, а широкий океан неопределенностей, где пестреют несколько островов градуированных и стабилизированных форм» [8. С. 337] (3).

Тем самым можно заметить, как некоторым образом проступает и вырисовывается не прямое описание того, что принципиально не может быть непосредственно обозначено, названо и выражено, но, тем не менее, оказывается всеобщей и единой безосновной основой мира (4). Основой не в смысле субстанции или подставки, будь это даже жидкий океан, несущий тех китов, на которых предположительно опираются те слоны, на спинах которых покоится земная твердь, а основой в смысле, скорее, всеохватывающего и всепронизывающего вакуума, понимаемого в современной физике одновременно как пустота и как виртуальная полнота. Или в более или менее мистическом смысле, например, апофатической теологии.

Т.П. Григорьева прослеживает некоторые проявления принципа безосновной основы. У Экхарта появляется концепт «„основа“ (Grunt), но „основа“ сущего чужда всему ей основанному и сама по себе является „безосновной“, бездной (abgrunt). Божественное Ничто и есть единство праосновы (Urgrunt) и бездны» [2. С. 238]. Аналогично, согласно Шеллингу, «в Абсолюте есть нечто, что не есть Бог. Или в боге кроме самого бога таится некая темная, иррациональная основа, бессознательная воля, которую Шеллинг называет „бездной“, „безосновностью“ (Ungrund)» [2. С. 238]. И далее Т.П. Григорьева отмечает, хотя «принято считать, что идея темной природы в Боге идет от Беме, но, думается, и этот взгляд имеет более ранние истоки, восходит к древнегреческим представлениям о Хаосе как первозданной, всепорождающей и всепоглощающей силе» [2. С. 238]. Подобное двойственное отношение к Хаосу, характерное для архаических мифологических воззрений, постепенно сменилось у греков отторжением вызывающего страх и ужас Хаоса ради упорядоченного устройства Космоса (5).

В Китае же ситуация представлялась иначе. «При недуальной модели мира не возникает противостояние, ибо нет „промежутка“ (*цзянь*, яп. *кан*), хотя он и есть. Когда-то разделились Небо и Земля, и остались неразделенными. Их объединила Пустота, благодаря которой все и существует. В чжане „Небо и Земля“ Чжуан-цзы говорит: „разделение без отделения называется жизнью“. Древним китайцам, судя по текстам, неведома идея изначального Хаоса, они верили в совершенство изначальной природы (*син*), и это во многом определило их отличие от европейцев. Изначален не Хаос, а Порядок, скажем, Небесный порядок (Небесный узор — *тянь вэнь*), Небесный закон (*тянь ли*), Гармония (*хэ*), присутствующие в Великом Едином (*тай и*) и проявляющиеся в той форме и в тот момент, в который и должны проявиться, сообразуя все между собой» [2. С. 86]. Поэтому и все несчастья они считали результатом нарушения изначальной гармонии.

В своей невыразимой неименуемости плазма, образующая изнанку семантического вакуума и неразличимый фон мира, оказывается очень похожа даже

не на хаосмос Делеза—Гваттари или гиперхаос Мейясу [13], а на дао даосизма (6). Малявин поясняет: «Это нечто есть чистое, вездесущее, не знающее меры само-различение, стирающее все различия, но превосходящее всякое тождество, не имеющее идентичности, вечное движение от (не)себя к (не)себе, бесконечно малый и неуловимо быстрый круговорот в беспредельности пространственно-временного континуума. Такова природа „таковости“ существования, самой бытийственности бытия, равнозначного абсолютному, безусловному событию, случающемуся вне причинно-следственных связей. Такова природа Великого Пути: чистый круговорот, бесконечно малое средоточие мира, не имеющее протяженности и длительности, существующее прежде всего сущего, вмещающее в себя весь мир. Оно в самом себе имеет опору, т.е. в самом себе содержит, как символ в определении Делеза, условия собственного возобновления» [12. С. 284].

В древней восточной мысли всеобъемлющее единство понималось посредством тем или иным образом достаточно гибко трактуемой «таковости». В своем комментарии к первой главе «Дао-Дэ цзина» Лао-цзы Малявин отмечает: «в бытии и в сознании (именно: в живом, растущем, *бытийственном* сознании Пути) существует некая точка абсолютного покоя или, скорее, вечноотсутствующая перспектива всеединства, совершенной уравновешенности, взаимной обратимости или взаимной проницаемости всех моментов существования. В этой перспективе присутствие и отсутствие, именуемое и безымянное, очевидное и сокровенное в своей неопределимой утонченности, постоянном внутреннем скольжении оказываются собранными воедино, причем в свете этого круговорота бытия, взятого как целое, отсутствующее и безымянное выступает условием всего наличного и предметного. Речь идет не об умозрительно постигаемом единстве, а о переживаемой конкретности существования, вечно уникального и притом вечно смещающегося „здесь и теперь“. Это смещение великолепно передано композицией главы, где значение отдельных понятий постоянно меняется, как бы ускользает за свои пределы, оставаясь в рамках единой, хотя и не обозначенной явно структуры миропонимания. Живя конкретностью опыта, мы нигде не находимся, не находим себя. „Здесь и теперь“ — это всегда „еще и здесь“ и „еще и теперь“. Оно есть везде и всегда, и его... никогда и нигде нет. Познание пути жизни не позволяет ничего фиксировать, но предполагает вживание в текучесть самой жизни, род духовной чувствительности, способность проводить все более тонкие различия в опыте, одухотворение сознания» [12. С. 145—146].

В буддизме «таковость» фигурирует как специальный термин. «**Татхата** (санскр. *tathatā*, букв. „таковость“, тиб. *дешин ныи*, кит. *чжэнь жу*, яп. *синнё*) — термин махаянской буддистской философии и сотериологии, обозначающий подлинную, высшую реальность, которая присутствует во всех существах и вещах феноменального мира. Она — несотворенная и вечная, недоступна обыденному сознанию, но открыта очищенному сознанию **татхагат** (просветленных), неопределима и невыразима.

Татхата — синоним термина *шунья* в философии мадхьямиков. Она обуславливает единство всех уровней бытия, объясняет связь каждого отдельного чело-

века с **буддой** (как персонифицированной, так и неперсонифицированной высшей реальностью), потому что является единой основой всего, стоит за мнимым существованием чувственных и ментальных объектов, за воображаемым противопоставлением познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, субъекта и объекта. И в то же время она не имеет ничего общего с иллюзорным феноменальным миром; она никак не детерминирует его чувственное разнообразие; и мир, в свою очередь, никак не влияет на ее характеристики своей загрязняющей энергией аффектов» [4. С. 677—678].

Удерживаясь как от напрашивающегося деконструирования деконструкции или симметричной реконструкции, так и от более или менее тривиальной переконфигурации/рекомбинации, философия могла бы предложить гибкую стратегию реконфигурации для любых концепций. Противостоя так называемому здравому смыслу в поисках тайн, философия всегда несистемна, выпадает из расчерченных полей и расписанных правил, работает в зазорах между системами или во внутренних просветах самих систем, разворачивает неизотропный лабиринт, клубок расходящихся тропок со множеством входов и выходов, меняющихся благодаря разнообразным условным модификаторам. Самое наверное неопределенно-неопределимое и в то же время всеобъемлюще-самоочевидное — мир — постоянно присутствует везде и отовсюду неизбежно ускользает, как только мы пытаемся его схватить и зафиксировать [7].

Будучи неустранимым фоном и средой, плазма своей бесформенной сверхтекучестью заполняет все открывающееся просветы, выступая неисчерпаемым источником и ресурсом всех потенциальных возможностей и виртуальных форм. Философия как процесс представляет собой перманентный выбор — вызова, ставки, цели. Однако предельным случаем выбора окажется выбор отказа от выбора — последовательное ускользание от всякой определенности. Выбор не уменьшающий, а увеличивающий размерность концептуального пространства возможностей. Изнанкой проблемы выбора вариантов будет выбор оснований, критериев, конечных целей и поля для выбора. Принципиальной альтернативой бинарным оппозициям мог бы выступить некоторый так или иначе трактуемый континуум, градиент непрерывных градаций, внутри которого допустимо более или менее условно разбивать на разного размера фазы, стадии или этапы, континуум, предполагающий отсутствие в чистом виде воплощения своих предельных полюсов, которые мыслимы только как идеальные во всех смыслах этого слова абстракции.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Вахштайн комментирует: «Для описания этой формы пространственности, отличной как от пространства сетей, так и от евклидова пространства, автор использует понятие „fluid“ — термин, которым в физике обозначаются жидкие и газообразные вещества. Дословно: „текучий“, в переносном значении — „подвижный“, „изменчивый“, „нестабильный“. Выражения „текучая пространственность“ и „пространство потоков“ используются автором как синонимичные» [9. С. 37].

- (2) Ср.: «Интенциональные феномены вроде значений, объяснений, интерпретаций, убеждений, желаний и восприятий функционируют только в пределах Фона способностей, которые сами не являются интенциональными... В целом интенциональные состояния в изоляции не могут определять условия выполнимости. Для того, чтобы иметь одно определенное убеждение или желание, я должен иметь целую Сеть других убеждений и желаний... В дополнение к Сети нам потребуется ввести Фон способностей, которые сами не являются частью этой Сети. Или, скорее, вся Сеть нуждается в Фоне, поскольку элементы Сети не являются самоинтерпретирующими и самоприменимыми» [15. С. 166—167].
- (3) Ср.: «Тональ — это организатор мира... На его плечах покоится задача создания мирового порядка из хаоса... Все, для чего у нас есть слово — это *тональ*» [5. С. 123—124]. «Тональ творит мир, потому что он свидетельствует и оценивает его согласно своим правилам... Другими словами, *тональ* создает законы, по которым он воспринимает мир... *Тональ* — это остров... *Нагуаль* — это та часть нас, для которой нет никакого описания — ни слов, ни названий, ни чувств, ни знаний» [5. С. 126—127]. «Итак, *тональ* — это все то, из чего, как мы думаем, состоит мир... *Нагуаль* — там... вокруг острова» [5. С. 128—129].
- (4) Ср.: «Противопоставление в е щ ь (как „чтойность“, нечто) и н е - в е щ ь (как ничто) описывает некую фундаментальную структуру мира, а именно соседство вещи-нечто с не-вещью-ничто, более того, выдвинутость вещи и “вещного” в н и ч т о как бы на суд, осуществляемый этой „бесосновой основой“, основой-бездной (ср. у Экхарта — *Ô g r u n d e l ô s e t i e f a p g r u n t , i n d î n e r t i e f e b i s t û h ô c h , i n d î n e r h ô c h e i t n i d e r !*) над миром „вещного“» [16. С. 57].
- (5) «Хорошо известно: то, что Платон в „Тимее“ обозначает именем „хора“, кажется, бросает вызов той „непротиворечивой логике философов“, о которой говорит Вернан — „бинарной логике «да» и «нет»“. Она, возможно, могла бы подчиниться „логике, отличной от логики *логоса*“. *Хора* — ни „чувственная“, ни „умопостигаемая“ — относится к „третьему роду“ (*triton genos* (48e, 52a)). Мы не можем даже сказать о ней, что она *ни* то, *ни* это или что она *одновременно* и то, и это...» [3. С. 137—138]. «Это колебание между двумя родами колебаний: двойным исключением (*ни/ни*) и участием (сразу *и то, и это*). Однако, имеем ли мы право переносить логику, паралогистику или металогистику на это сверх-колебание от одной целостности к другой? ...Рассуждение о хоре есть также рассуждение о роде (*genos*) и о различных родах рода» [3. С. 139—140]. «Чтобы осмыслить *хору*, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, а именно — к рождению космоса» [3. С. 184].
- (6) «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*» [7. С. 122].

© Кузнецов В.Ю., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М.: ИФРАН, 1994.
- [2] Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992.
- [3] Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- [4] Канаева Н.А. Татхата // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Восточная литература, 2011.
- [5] Кастанеда К. Сказки о силе // Кастанеда К. Сказки о силе. Второе кольцо силы. Киев: София, 1992.

- [6] Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Гнозис; Логос, 2003.
- [7] Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (К постановке проблемы) // Вопросы философии. 2014. № 12.
- [8] Кузнецов В.Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. № 1.
- [9] Лао Цзы. Дао Дэ Цзин // Древнекитайская философия. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
- [10] Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- [11] Ло Дж. Объекты и пространства // Социологическое обозрение. Т. 5. № 1. 2006.
- [12] Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.
- [13] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: АСТ, 2000.
- [14] Малявин В.В. Комментарии // Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. М.: Феория, 2010.
- [15] Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург—М.: Кабинетный ученый, 2016.
- [16] Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект, 2010.
- [17] Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002.
- [18] Топоров В.Н. Ведийский «вещный» космос («Слова и вещи»: язык как источник реконструкции мира вещей) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. М.: Языки славянских культур, 2009.
- [19] Malabou C. *La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.
- [20] Malabou C. *Plasticité*. Paris: Éditions Léo Scheer, 1999.

Сведения об авторе:

Кузнецов Василий Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (e-mail: vassilik@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-213-221

**CONCEPTUAL PLASTICITY
AS A POSTCLASSICAL WAY TO CONCEPTUALIZE
THE ELUSIVE UNITY OF THE WORLD**

V.U. Kuznetsov

Lomonosov Moscow State University
GSP-1, Lenin Hills, Training and Research Corps "Shuvalov"
119991, Moscow, Russian Federation

Abstract. The world is always present everywhere, but it always inevitably eludes any our attempt to catch and pin it down. Classical philosophy used to seek “true being” as the most reliable and solid in its constant stability, but this search has proven futile; postclassical thought discovers the irremovability of the elusive world in plasmagma, which yields to a conscious purposeful effort to some extent, but then suddenly snaps back and can be recognized by certain indirect manifestations.

Key words: unity, world, unity of the world, postclassical philosophy, conceptual plasticity, quiddity, plasma, magma, plasmagma

REFERENCES

- [1] Girenok FI. *Uskol'zayushchee bytie*. Moscow: IFRAN; 1994. (In Russ).
- [2] Grigor'eva TP. *Dao i logos (vstrecha kul'tur)*. Moscow: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury; 1992. (In Russ).
- [3] Derrida Zh. Hora. *Derrida Zh. Ehsse ob imeni*. Moscow: Institut ehkspperimental'noj sociologii; SPb.: Aletejya; 1998. (In Russ).
- [4] Kanaeva NA. Tathata. *Filosofiya buddizma. Ehnciklopediya*. Moscow: Vostochnaya literature; 2011. (In Russ).
- [5] Kastaneda K. Skazki o sile. *Kastaneda K. Skazki o sile. Vtoroe kol'co sily*. Kiev: Sofiya; 1992. (In Russ).
- [6] Kastoriadis K. *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva*. Moscow: Gnozis; Logos; 2003. (In Russ).
- [7] Kuznecov VYu. Edinstvo mira v postneklassicheskuyu ehposu (K postanovke problemy). *Voprosy filosofii*. 2014; (12). (In Russ).
- [8] Kuznecov VYu. Sdvig ot klassiki k neklassike i narashchivanie poryadkov refleksii v filosofii. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*. 2008; (1). (In Russ).
- [9] Lao Czy. Dao Deh Czin. *Drevnekitajskaya filosofiya*. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1972. (In Russ).
- [10] Latur B. *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu*. Moscow: Izd. dom Vyshej shkoly ehkonomiki; 2014. (In Russ).
- [11] Lo Dzh. Ob"ekty i prostranstva. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2006; 5 (1). (In Russ).
- [12] Lo Dzh. *Posle metoda: besporyadok i social'naya nauka*. Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara; 2015. (In Russ).
- [13] Losev AF. *Istoriya antichnoj ehstetiki. Rannyya klassika*. Moscow: AST; 2000. (In Russ).
- [14] Malyavin VV. Kommentarii. *Lao-czy. Dao-Deh czin*. Moscow: Feoriya; 2010. (In Russ).
- [15] Mejyasu K. *Posle konechnosti: EHsse o neobhodimosti kontingentnosti*. Ekaterinburg—M.: Kabinetnyj uchenyj; 2016. (In Russ).
- [16] Svas'yan KA. *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedevtika i kritika*. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2010. (In Russ).
- [17] Serl Dzh. *Otkryvaya soznanie zanovo*. Moscow: Ideya-Press; 2002. (In Russ).
- [18] Toporov VN. Veditjskij "veshchnyj" kosmos ("Slova i veshchi": yazyk kak istochnik rekonstrukcii mira veshchej). Toporov V.N. *Issledovaniya po ehntimologii i semantike*. Vol. 3: Indijskie i iranske yazyki. Moscow: YAzyki slavyanskikh kul'tur; 2009. (In Russ).
- [19] Malabou C. *La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Éditions Léo Scheer; 2004.
- [20] Malabou C. *Plasticité*. Paris: Éditions Léo Scheer; 1999.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-222-228

«ТРУДНАЯ ПРОБЛЕМА» АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Д.В. Мамченков

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, Миклухо-Маклая ул., д. 6

«Трудная проблема» сознания аналитической философии характеризуется сквозь призму принципа онто-гносеологической неопределенности. В статье показано, что способ постановки «трудной проблемы» в аналитической философской традиции неизбежно делает ее псевдопроблемой. В то же время реализация принципа онто-гносеологической неопределенности открывает путь к конструктивному решению проблемы сознания как в конкретно-научных исследованиях, так и в философско-теоретическом познании.

Ключевые слова: трудная проблема сознания, сознание и мозг, субъективная реальность, онто-гносеологическая неопределенность

В современной традиции аналитической философии одной из ключевых знаковых тем является проблема сознания. Ее актуализация во многом обусловлена успехами в объяснении поведения человека широким комплексом когнитивных и нейронаук в конце XX — начале XXI в. Этот «когнитивный прорыв» обострил и философские аспекты проблемы сознания, прежде всего традиционное для аналитической философии «проблемное поле» — соотношение сознания и мозга. Однако та парадигма аналитической философии, в рамках которой исследуется данное проблемное поле, содержит в себе ряд неразрешимых антиномий. Их существование превращает проблему сознания, по выражению представителей этой философской традиции, в «трудную».

Можно указать на четыре принятых аналитической философией допущения, которые превращают проблему сознания не просто в трудную, но по сути нерешаемую и даже просто псевдопроблему. Это неопределенность понятий, редукционизм, вынесение за скобки других парадигм, где проблема сознания могла бы быть простой, игнорирование принципа онто-гносеологической неопределенности. Рассмотрим этот вопрос детальнее.

1. Неопределенность понятий. Ни в философии, ни в конкретно-научном дискурсе не существует устоявшегося определения сознания. Понятие сознания часто отождествляют с понятиями «психика» и «мышление», хотя их значения существенно различаются. Но поскольку эти различия обычно не концептуализируются, то нередко складывается такая ситуация, когда кажется, что дано объяснение той или иной трактовке сознания, но оно тут же ускользает и растворяется в трактовках либо психики, либо мышления. Например, исследуя связь «квалиа» с мозгом, приходится вспоминать и об объективном содержании сознания. Или пытаюсь изучить интерсубъективное содержание сознания, мы вынуждены вводить в понимание сознания волевой фактор.

Принято считать, что проблема «сознание — мозг» в аналитической философии является историческим продолжением темы исследований соотношения духа и материи в новоевропейской философии. На самом деле такой переход от классики к аналитической философии сопряжен со значительным изменением содержания категорий сознания и материи. Новоевропейский «дух» и аналитическое «сознание» существенно различаются между собой; они отсылают к различным аспектам интересующего нас предмета. То же самое относится и к понятию материи. Как показал Д.И. Дубровский [4. С. 244—245], в аналитической философии понятие «физическая реальность» остается непроясненным и широко размытым. В то же время существенно прояснить вопрос могло бы понимание многомерности реальности, изучаемой различными конкретными науками, и четкое разделение этих измерений.

2. Редукция. В аналитической философии вопрос о сознании чаще всего сводится к вопросу о «квалиа», субъективной представленности психических процессов. Однако «открыв» [10] или «объяснив» [12] сознание, мы ожидаем не столько уловить указанную связь, сколько понять соотношение объективного содержания сознания с индивидуальными состояниями мозговой деятельности; инвариантных моментов знания и смыслов, содержащихся в сознании, с конкретными проявлениями материи мозга.

Допустим, мы нашли окончательный ответ на «трудную проблему». Будет ли это значить, что, изучив мозг Джойса, мы поймем «Улисса»? Или исследовав мозг Бора, лучше поймем принципы квантовой механики? Очевидный отрицательный ответ показывает невозможность полного решения данной проблемы в рамках аналитической парадигмы, а значит, говорит о неправильной ее постановке. Но допустим противоположное — «трудная проблема» разрешена. Означает ли это, что доскональное знание деятельности моего мозга приведет к прочтению всего содержания моего сознания? Ведь это еще не есть «понимание» сознания. Это просто фиксация взаимосвязи сознания и мозга, которая ясна и без трудных теоретических построений (и иллюстрируется простым ударом по голове). Здесь возможна аналогия с ролью ДНК во взаимной, нелинейной связи генотипа и фенотипа. Расшифровав геном и установив взаимосвязь с признаками, которые им кодируются, мы не сможем полностью понять и предсказать фенотипические черты не только человека, но и более простого существа [7].

3. Вынесение за скобки других парадигм. В аналитической традиции «трудная проблема» сознания позиционируется как совершенно новая и ранее неизученная и неизучавшаяся. На самом деле проблема интеракции между различными формами бытия, уровнями организации материи уже давно обсуждается в различных философских направлениях. Даже в конкретно-научных исследованиях часто приходится сталкиваться с постановкой вопросов, касающихся взаимодействия различных форм организации материального мира. Примеров очень много: от нередуцируемости химизма к физическим законам, будь то классическая электродинамика или квантовая механика [13], до разработки математических методов анализа динамики стоимости различных активов на биржах.

Почему, скажем, в теоретической биологии несводимость биологических законов к химическим не рассматривается как «трудная» и не вызывает ощущения таинственности? Для конкретно-научного исследования очевидна не только эта несводимость, но и взаимодействия между биологическим и химическим. Например, то, что биологические объекты, не нарушая базовых законов химии, способствуют возникновению новых химических соединений, порождают органические вещества и «человеческую» химию [14]. В XVIII—XIX вв., в период становления классической научной парадигмы в биологии, в философии биологии активно и остро обсуждались проблемы сущности жизни, таинственного «жизненного начала». Они также очень схожи с «трудной проблемой» сознания. И только на фоне успехов биологии XX в. эти проблемы исчезли (и то не до конца) из философского дискурса. Попытки смешивать философские и конкретно-научные подходы к решению фундаментальных проблем изначально обречены на провал. Поэтому смело можно высказать предположение, что лет через 50 сегодняшние рассуждения аналитических философов о природе сознания будут казаться столь же наивными, какими нам представляются сейчас виталистические теории сущности жизни XIX в.

Сознание процессуально. Является ли сознание в этом качестве самостоятельным слоем реальности? На наш взгляд, важнейший критерий объективного существования такого слоя — это наличие в нем инвариантных характеристик. Таких, например, как инвариантность по времени (поддержание существования объекта в течение определенного времени) или инвариантность по отношению к субъекту (независимость существования и содержания от сознания отдельного конкретного субъекта). По сути, речь идет о законах, присущих данному слою реальности, несводимых к закономерностям других слоев реальности. Такие специфические законы присущи сознанию как самостоятельному слою реальности. К ним можно отнести следующие законы. «Закон Декарта» — несомненность существования «субъективной реальности» хотя бы как заблуждения субъекта. «Закон Канта» — сохранение единства апперцепции как условие единства «поля опыта». «Закон Гуссерля» — доступность для познания субъекта не только содержания предмета, но и способа его представленности, добавление познающего к каждому акту познания. Эти и другие законы демонстрируют самостоятельность сознания как особого слоя реальности. Это еще раз доказывает, что понимание взаимосвязи сознания с телесными процессами, являющимися его фундаментом, еще не означает понимание сущности сознания.

4. Принцип онто-гносеологической неопределенности. В основу аналитического подхода к проблеме сознания положено опредмечивание, т.е. исследователи изначально придают сознанию онтологический статус, рассматривая то, что является процессом, как некий статический объект. После этого закономерно возникает вопрос о его материальной основе, о сведении одного объекта к другому, о редукции. Если бы вопрос изначально ставился о понимании основ некоего процесса, тогда речь должна была идти об определенной зависимости (например, функциональной, системной и пр.), но никак не о редукции.

Проблема сознания становится «трудной» в результате перенесения гносеологических ответов («несомненность» в качестве критерия метода познания)

на антропологические вопросы (существование сознания в рамках тела человека) [1]. Поэтому аналитический подход будет неизбежно страдать антиномичностью. При исследовании природы сознания в аналитической парадигме проявляются два противоположных и внутренне противоречивых понимания сознания, складывается так называемая антиномия сознания: сознание как объект и сознание как субъект.

Понимая сознание как объект, мы ставим его в ряд с другими объектами внешнего мира: стол, дом... Сознание предстает как предмет, доступный объективному описанию. Предположим, что такой подход к изучению сознания доведен до логического завершения, и мы получили законченную теорию сознания. В этом случае внешнему наблюдателю доступны как объекты все «квалиа», субъектно представленные свойства. Тогда исследователь, изучая описание сознания, испытывающего боль, тоже будет испытывать боль. Если нет, то, значит «самой» боли удалось «улизнуть» от исследования и остаться в «субъективном мире». То есть сознание, по крайней мере, сознание исследователя, — это субъект, отделенный от объекта. Тогда мы постулируем сознание в качестве субъекта, наделенного приватным доступом к миру «квалиа». Но в этом случае сознанию-субъекту трудно будет взаимодействовать с окружающим миром, управлять собственным телом. Любое взаимодействие сознания-субъекта с окружающим миром втягивает его в причинно-следственную обусловленность объективной реальности, что вырывает сознание из выделенного субъективного мира и снова ставит его в один ряд с предметами мира. Выходом из такой объективации был бы дуалистический подход либо беспредельное расширение сознания, субъективный идеализм, но эти концепции всерьез не рассматриваются современной философией.

Снятие вышеуказанного противоречия осуществляется переходом к его основанию — представлению о том, что о сознании можно говорить как о предмете, имеющем определенный онтологический статус. Но «субъективная реальность» — это опредмечивание познавательной деятельности; психология убедительно демонстрирует, что, если приостановить познавательную деятельность, «субъективная реальность» растворяется [5]. Изучая «субъективную реальность», по сути, задаются гносеологическим вопросом, но ожидают онтологического ответа. Такую ситуацию мы характеризуем как онто-гносеологическую неопределенность [6. С. 121—133].

Таким образом, в концептуализации предмета познания неизбежно связываются два вопроса: вопрос о сущности данного предмета (онтологический вопрос) и вопрос о данности предмета познающему сознанию (гносеологический вопрос). Это момент нераздельности онтологического и гносеологического «вопрошания». Вместе с тем нельзя подменять один вопрос другим, как нельзя и сводить один вопрос к другому. Несмотря на очевидность данных утверждений, в истории философии можно найти массу примеров их нарушения, подмен и редукций. Они-то и приводят к появлению «трудных» проблем.

Так, «трудная проблема» сознания возникает в результате подмены: реальность сознания онтологизируется, к субъекту добавляется слово «реальность», чтобы как-то сопоставить его с реальностью объективной. Но ни знанию, ни сознанию нельзя приписывать существование их как объективной реальности. Ре-

альностью их наделяет именно субъект. Вопрос об их реальности или нереальности имеет смысл только из перспективы субъекта познания. Но с точки зрения аналитической философии мир сам по себе завершен и полон, и только субъект может добавить в него небытие. Поэтому субъект — не особая реальность, а то, что дает возможность увидеть реальность. «Для нас не существует способа отобразить субъективность как часть нашего взгляда на мир, поскольку интересующая нас субъективность и есть, так сказать, само отображение. Решение же будет заключаться не в том, чтобы попытаться разработать особую разновидность отображения — нечто вроде сверхинтроспекции, но скорее в том, чтобы на этом полностью прекратить попытки отображения и просто признать факты. Факты же заключаются в том, что биологические процессы порождают сознательные ментальные феномены, а последние нередуцируемо субъективны» [10. С. 105].

Эфемерность «субъективной реальности» подтверждает также и невозможность доказать наличие сознания у другого человека — так называемый «аргумент зомби», широко обсуждаемый в аналитической философии [11]. Любая аргументация наличия сознания у другого субъекта неизбежно опирается на самоотчет этого субъекта. «Аргумент зомби» доказывает лишь одно: онтологическая картина мира никак не изменится от элиминации «субъективной реальности». Равно бессмысленно и отрицание сознания как гносеологического феномена.

Но не следует ли из принципа онто-гносеологической неопределенности необходимость раздвоения реальности? Нет, потому что, во-первых, объективная реальность и «мир сознания» — это ответы на разные вопросы (онтологические или гносеологические). Во-вторых, несводимость реальности сознания к реальности мозга не является чем-то уникальным для науки. Также можно говорить и о несводимости химической реальности к физической или социальной реальности к биологической. В каждом слое реальности есть законы и принципы, нередуцируемые к «низшим» слоям. Более того, возможна и обратная связь: «высшие» слои могут влиять на функционирование низших слоев, например, как социальная активность человека влияет на формирование и развитие его мозга [9].

Таким образом, осознавая псевдохарактер трудностей «трудной проблемы», необходимо в очередной раз подчеркнуть опасность отождествления философских и научных проблем. С одной стороны, конкретные науки не могут решать философские задачи, они для этого неприспособлены; такой путь ведет к редукционизму. С другой стороны, философия не должна всегда и во всем навязывать конкретным наукам свое видение проблем познания. А именно так и происходит при навязывании аналитической философией конкретным наукам (когнитивным, нейронаукам и др.) идеи разрыва субъективной и объективной реальности. В частности, учет принципа онто-гносеологической неопределенности задает границы собственно философского подхода к проблеме сознания. Это предполагает, в первую очередь, определение ключевых категорий, используемых в этой проблематике (психика, сознание, мышление, ценности, смысл и др.); во-вторых, определение онтологического статуса различных слоев реальности и возможностей их познания.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Вархотов Т.А. Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания // *Философия сознания: история и современность*. Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова (1948—2001). М.: изд-во «Современные тетради», 2003. С. 30—41.
- [2] Васильев В.В. «Трудная проблема сознания». М.: Прогресс-Традиция, 2009. 269 с.
- [3] Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- [4] Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии // *Эпистемология: перспективы развития*. М.: Канон+, 2012. С. 229—273.
- [5] Лебедев В. И. Психология и психопатология одиночества и групповой изоляции. М.: Юнити, 2002. 408 с.
- [6] Мамченков Д.В. Предметность и историзм. Москва: РУДН, 2014. 239 с.
- [7] Медников Б.М. Аксиомы биологии. М.: Знание, 1982. 154 с.
- [8] Метлов В.И. Комплексный подход к проблеме сознания // *Философия сознания: история и современность*. Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова (1948—2001). М.: изд-во «Современные тетради», 2003. С. 247—250.
- [9] Свааб Дик. Мы — это наш мозг: От матки до Альцгеймера. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. 544 с.
- [10] Серл Дж. Открывая сознание заново. Москва: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
- [11] Chalmers D.J. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 432 p.
- [12] Dennett D. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown and Co, 1991. 511 p.
- [13] Hendry R.F. *Is There Downward Causation in Chemistry?* // D. Baird et al. (eds.). *Philosophy of Chemistry*. Springer, 2006.
- [14] Lamza L. *Six Phases of Cosmic Chemistry* // Hyle — *International Journal for Philosophy of Chemistry*. 2014. Vol. 20. No. 1.

Сведения об авторе:

Мамченков Дмитрий Валерьевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: uchebное@list.ru)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-222-228

“DIFFICULT PROBLEM” OF ANALYTICAL PHILOSOPHY

D.V. Mamchenkov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The paper analyzes “Hard problem” of consciousness through the principle of the onto-epistemological uncertainty. It is shown that the method of production of “Hard problem” in the analytic philosophical tradition inevitably makes it a pseudo. At the same time, with the consistent implementation of the principle of the onto-epistemological uncertainty is removed antinomy solutions to the questions of the consciousness and opens the way for a productive problem-solving in the explanation of consciousness as in the natural sciences and philosophy.

Key words: hard problem of consciousness, consciousness and the brain, the subjective reality, onto-epistemological uncertainty

REFERENCES

- [1] Varhotov TA. Kartezianskaya antropologiya kak ehpiistemologicheskaya ramka sovremennoj filosofii soznaniya. *Filosofiya soznaniya: istoriya i sovremennost'*. Materialy nauchnoj konferencii, posvyashchennoj pamyati professora MGU A.F. Gryaznova (1948—2001). Moscow: Sovremennye tetrad; 2003. P. 30—41. (In Russ).
- [2] Vasil'ev VV. Trudnaya problema soznaniya. Moscow: Progress-Tradiciya; 2009. 269 p. (In Russ).
- [3] Vitgenshtejn L. Filosofskie issledovaniya. In: Vitgenshtejn L. *Filosofskie raboty*. Moscow: Gnozis; 1994. 612 p. (In Russ).
- [4] Dubrovskij DI. Sub"ektivnaya real'nost' i mozg. K voprosu o poluvekovom opyte razrabotki “trudnoj problemy soznaniya” v analiticheskoj filosofii. In: *Ehpistemologiya: perspektivy razvitiya*. Moscow: Kanon+; 2012. P. 229—273. (In Russ).
- [5] Lebedev VI. *Psihologiya i psihopatologiya odinochestva i gruppovoj izolyacii*. Moscow: Yuniti, 2002. 408 p. (In Russ).
- [6] Mamchenkov DV. *Predmetnost' i istorizm*. Moscow: RUDN; 2014. 239 p. (In Russ).
- [7] Mednikov BM. *Aksiomy biologii*. Moscow: Znanie; 1982. 154 p. (In Russ).
- [8] Metlov VI. Kompleksnyj podhod k probleme soznaniya. *Filosofiya soznaniya: istoriya i sovremennost'*. Materialy nauchnoj konferencii, posvyashchennoj pamyati professora MGU A.F. Gryaznova (1948—2001). Moscow: Sovremennye tetrad; 2003. P. 247—250. (In Russ).
- [9] Svaab Dik. *My — eto nash mozg: Ot matki do Al'cgejmera*. St. Petersburg: Iz-vo Ivana Limbaha; 2014. 544 p. (In Russ).
- [10] Serl Dzh. *Otkryvaya soznanie zanovo*. Moscow: Ideya-Press; 2002. 256 p. (In Russ).
- [11] Chalmers DJ. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press; 1997. 432 p.
- [12] Dennett D. *Consciousness Explained*. Boston: Littl Brown and Co; 1991. 511 p.
- [13] Hendry RF. Is There Downward Causation in Chemistry? In: D. Baird et al. (eds.), *Philosophy of Chemistry*. Springer, 2006.
- [14] Lamza L. Six Phases of Cosmic Chemistry. *Hyle — International Journal for Philosophy of Chemistry*. 2014; 20 (1).



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-229-239

ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ И ВЫЧИСЛИМОЕ В СТРУКТУРАХ СОЗНАНИЯ

П.Н. Барышников

Пятигорский государственный лингвистический университет
357532, Пятигорск, Ставропольский край, Россия, пр. Калинина, 9

В статье речь идет о пределах компьютерного подхода при интерпретации проблем феноменального сознания. Основная цель состоит в анализе методологических границ вычислительных моделей в вопросах о содержании субъективного феноменального опыта. Особое внимание уделяется соотношению теории информации с проблемами семантики естественного языка. Мы исходим из идеи о том, что опыт употребления языкового знака в купе с семиотико-нарративными особенностями памяти представляет собой подлинную причину каузальной несовместимости в психофизической проблеме сознания. Когнитивные процессы направлены на поиски согласованности между результатами «чистого» опыта с концептуальными схемами. Вычислительные модели в данном случае представляют собой лишь один из компонентов организации ментальных состояний и их описаний. Рассуждения, приведенные в данной статье, строятся на тезисе о том, что именно язык является связующим звеном между телесной организацией субъективного опыта и нарративной «дополненной реальностью» феноменального. Организация концептуального аппарата, необходимого для формирования субъективной реальности, происходит за счет постоянного сопоставления качественных свойств телесно-сенсорного опыта (зафиксированных в памяти) с содержанием коммуникативных практик.

Ключевые слова: феноменальное сознание, вычислимость, квалиа, теория информации, языковой знак, психофизическая проблема

В англо-американской аналитической философии существует традиционное разделение ментальных свойств сознания на феноменальные и функциональные (психологические) [1—4]. К последним относятся также и репрезентативные элементы, описываемые в терминах вычислительных процессов. Логика дальнейшего изложения требует предварительного прояснения терминов и рассмотрения существенных свойств феноменального сознания (1).

Д. Чалмерс, в начале главы «Феноменальное и психологическое понятие ментального» в своей работе «Сознающий ум» [4. С. 28], указывает на то, что ментальное не сводится к сознательному опыту. Действительно, когнитивные науки, исследуя ментальные процессы, ничего не говорят о сущности сознания. Под понятием феноменального сознания понимается опыт чувственного состояния. «Феноменальные черты ментального характеризуются тем, каково это — обладать данными чертами, а психологические черты характеризуются сопряженной с ними ролью в объяснении поведения» [4. С. 29]. Серьезной проблемой представляется то, что феноменальные и психологические свойства ментального эмпирически не дифференцируются. Их различие возможно только в рамках концептуального анализа. Отсюда возникает убежденность приверженцев натуралистического объяснения

сознания в том, что феноменальное воспроизводимо путем моделирования функциональных процессов.

Если свести все к одному определению, то феноменальное сознание можно понимать как *опыт обладания ощущениями, чувствами и восприятиями* [1. С. 232], в то время как функционально-психологические свойства ментального (по Н. Блоку, Access-consciousness) связаны с пропозициональными установками и имеют отношение к репрезентациям. Иными словами, визуальное чувствование красного отлично от вербализированной осведомленности и убеждения в том, что чувствуется красное.

В вычислительных моделях сознания предпринимаются попытки ухватить сущность сознания в терминах информационных, вычислительных процессов и функций системы [5. С. 104]. Отсюда делается вывод о возможности моделирования феноменального опыта. В данной статье мы попытаемся очертить объяснительные пределы компьютеризированных моделей на основании методологических проблем онтологии информации и некоторых аспектов концептуальной семантики.

Для радикального компьютеризма одним из онтологически непреодолимых свойств сознания является наличие субъективного качественного опыта или субъективной реальности. Суть компьютеризма, несмотря на разнообразие и противоречивость входящих в него теорий, сводится к теоретическим попыткам ответить на следующие вопросы:

- ◆ какие компоненты познания основаны на вычислительных моделях?
- ◆ что значит термин «вычисляющий разум»?
- ◆ как вычислительные свойства сознания согласуются с нейробиологическими моделями и интенциональными свойствами субъективной реальности?

В терминах Д.И. Дубровского под субъективной реальностью понимается сложный информационный процесс, который может обладать различной структурной организацией и иметь различные содержательные компоненты и виды психологических модальностей [6. С. 112]. Мы полагаем, что информационная трактовка содержания субъективных состояний сталкивается с рядом методологических трудностей, т.к. противоречит онтологической природе информации, с одной стороны. С другой стороны, языковые выражения реферируют к нестабильным содержаниям ментальных состояний. Процессы сознания потому и «не идут в темноте» (по выражению Д. Чалмерса), что обладают свойствами, превосходящими универсализм информационных свойств. В онтологические пределы информации упирается и вычислительный подход, т.к. вычисление как одно из свойств когнитивных процессов, занимая важное место в системе «сознание—реальность», не включает в свои процедуры субъектность и содержательную субъективность. Проблема состоит в том, что сознание, понимаемое как абстрактно-символическая машина, обрабатывающая данные, исходящие из внешней физической среды, неспособно к пониманию собственных качественных состояний. Значение эмпирических глаголов «видеть», «слышать», «обонять» и т.д. становится метафорическим как из-за отсутствия субъекта, так и из-за отсутствия качественных состояний опыта. Так-

же из совокупности обработанных данных невозможно вычислить новую информацию о собственном наличии в бытии вне зависимости от типа компьютерной теории: логико-символической или динамико-кибернетической.

Как известно, процесс становления компьютерной парадигмы в когнитивных науках проходил сложно и противоречиво, начиная с наивных коммуникационных моделей Шеннона-Уивера и пропозициональных вычислений Б. Рассела и А. Тьюринга, заканчивая современной нейросемантикой, коннекционистскими моделями, теорией дистрибутивных параллельных вычислений и нейромодулярными системами [7]. В данный период накопился традиционный ряд проблем, представляющих собой «трудные места» для вычислительного подхода. Основными из них являются:

- психофизическая проблема сознания;
- проблема интенциональности;
- ментальная природа репрезентаций;
- проблема приватности феноменального опыта;
- проблема ментальной каузации;
- проблема свободы воли;
- проблема феноменологической интроспекции (содержание «Я») и т.п.

При этом сторонники компьютеризации в этот же период разрабатывали теоретические основания для адекватного ответа вызовам менталистов и интенционалистов, несмотря на то, что онтологические сущностные черты информации противоречат свойствам семантических процессов сознания.

Концептуальная семантика с ее очевидными прагматическими элементами несовместима (полно и непротиворечиво) ни с одной из базовых парадигм теории информации.

Очевидно, что *количественная теория информации* перспективна при инженерном решении задач искусственного интеллекта. Двоичная система исчисления позволяет работать в критериях истинности формальных выражений, представленных в виде дескриптивных протоколов. Истинность формального выражения определяется не онтологией внелингвистического мира, а непротиворечивостью дескрипции. В данном случае человеческое знание представляется в виде системы протокольных выражений, и значение выражения должно обладать строгой семантикой и четким объемом [8].

Логико-семантическая информационная модель (номенклатурная модель), обладающая большей подвижностью относительно связей семантики выражения и онтологии, также не способна преодолеть парадоксальность отношений сознания и реальности. Данная модель используется при построении эпистемической динамической логики естественного языка. Такой раздел науки, как NLP (Natural Language Processing — обработка естественного языка), позволяет системно представить сосюррианско-хомскианскую парадигму. Информация понимается здесь как:

- перечень переменных;
- свойство корреляционных отношений;
- как код, позволяющий оперировать синтаксисом, выводом и вычислениями [9].

Основные свойства логической информации — это семантическая определенность, аксиоматическая полнота и вычислительная сложность. Все эти характеристики неприменимы к феноменальному миру сознания, т.к. феноменальное (актуальное содержание сознания) лежит вне номинативных процессов семиотизации. Без имени невозможно вычисление.

Особое место в типологии теорий информации занимает *Алгоритмическая теория информации* А.Н. Колмогорова [10]. Ее основной постулат звучит следующим образом: количество информации о феномене, данном в наблюдениях, измеряется минимальным количеством бит, необходимых для описания свойств наблюдения [11].

Для когнитивных наук открытия в области алгоритмической природы информации послужили отправной точкой для компьютерного моделирования динамических, нестабильных состояний, связанных с теорией вероятности и построением сложных статистических объектов. С эпистемологической точки зрения, человеческое знание стало возможным представить как совокупность индуктивных вычислений. То есть можно провести аналогию между процессом познания и статистическим анализом.

Надо отметить, что с позиций репрезентационализма слабым местом алгоритмической теории информации является ее антисемантичность. Информация представляет собой свойства алгоритмического описания, необладающего реальным референтом. Сильная сторона алгоритмического подхода очевидна в исследованиях сложных физических процессов. Успехи нейронаук показывают, что возможно алгоритмическое прочтение физических состояний мозга и нервной системы, но при этом ментальные состояния будут лежать вне этих описаний [12].

На наш взгляд, красноречивым свидетельством методологических ограничений компьютерного подхода к когнитивным процессам стал кризис прикладной лингвистики в 1990-х гг. Исследования языка как вычислительной системы, выражающей структурно-функциональные операции сознания, проводились на волне всеобщего «кибернетического» энтузиазма с 50-х по 80-е гг. XX в.. Именно парадоксальность семантических процессов сознания поставила вопрос о необходимости междисциплинарных когнитивных исследований. Прикладная лингвистика потеряла свой объект, т.к. структурную полноту и избыточность языковой системы невозможно было воплотить в конечной машинной алгоритмической системе. Теория автоматов и алгоритмическая трактовка процедур смыслообразования в естественном языке оказались бессильны перед творческим потенциалом семиотических процессов человеческой деятельности. Этот тезис подтверждается широкой дискуссией, развернувшейся вокруг семантических проблем компьютерной лингвистики [13].

Самым главным препятствием для построения адекватной компьютерной модели естественного языка, по мнению Н.В. Перцова, является невозможность создания строгих способов задания значений языковых выражений. «Если бы удалось выработать четкие процедуры оперирования с объектами семантического представ-

ления языковых выражений... тогда можно было рассчитывать на скорое овладение способами компьютеризируемого преобразования языковых объектов» [14. С. 10]. Далее Н.В. Перцов развивает мысль, которая, на наш взгляд, объясняет ключевой принцип взаимодействия языка и сознания.

В естественном языке, благодаря его осуществлению в актуальных процедурах сознания, происходит постоянное «переписывание» дескриптивных правил. Языковые процессы сознания, очевидно, содержат вычислительный компонент (о чем свидетельствует бурное развитие компьютеризационной парадигмы в когнитивных науках), но природа информации (как физическая, так и математическая) исключает одновременное следование языковым и метаязыковым правилам.

Возможно ли непротиворечивое компьютеризационное представление ментальных процессов без того, чтобы угодить в привычные методологические границы натуралистического подхода? Ответ на этот вопрос затрагивает массу дополнительных аспектов.

Феноменальные состояния сознания с их очевидной семантической становятся «камнем преткновения» для компьютеризационных подходов. На наш взгляд, к нетривиальным результатам приводит анализ философских трактовок феноменального сознания в контексте когнитивного компьютеризационизма.

Феноменальная онтология сознания является одним из ключевых направлений в современной философии сознания и имеет свою традицию постановки вопросов. Важно отметить, что большинство вопросов феноменального подхода исключают прямое компьютеризационное решение. Но так ли все однозначно? В.В. Васильев, размышляя над историческими истоками феноменальной онтологии сознания, указывает на идеи Д. Юма, развитые впоследствии И. Кантом, об опытном восприятии как последовательном синтезе чувственных данностей. Если исключить проблему субъекта как каузального основания чувственного синтеза, то возможно машинно-функциональное представление познавательных процессов. Информация подается на ввод, преобразуется в рамках конечных алгоритмов функциональных состояний системы, и затем подается на вывод. Это может быть любой процесс: печать страницы, банковская транзакция, поднятие роботизированной руки, словесное признание в любви и т.д. Главное, что преобразователь четко регистрирует каузальные отношения между сигналами ввода и вывода.

В вопросе с человеком каузальность в отношениях ментального и физического становится неопределимой. Согласно феноменализму, человеческая склонность переносить опыт с известного на неизвестное является важнейшей особенностью когнитивных способностей [15]. В этом случае универсальная система концептуальных схем, накладываемая на опыт восприятия вещей, разрушает информационные каузальные связи. Проще говоря, то, что я вижу, каузально связано не только с физической информацией, поступающей в оптическую систему глаза и зрительный нерв, но и с информацией, порожденной внутри идеального пространства субъективности. Качественный опыт сознания всегда обладает эффектом «дополненной реальности».

Мы полагаем, что опыт употребления языкового знака вкупе с семиотико-нарративными особенностями памяти и представляет собой подлинную причину каузальной несовместимости в психофизической проблеме сознания. Этот опыт, выраженный в прагматике языкового знака, не фиксируется ни в каких информационных структурах состояний материального субстрата. Иначе говоря, когнитивные процессы направлены на поиски согласованности между результатами «чистого» опыта с концептуальными схемами.

А.Л. Шамис, говоря о данной проблеме с инженерных позиций, указывает на то, что наиболее приемлемым путем определения семантических свойств информации было бы связывание значения и значимости информационного сигнала с вызовами среды. «Семантическая информация о проблемной среде» становится основой для вычислительной парадигмы. В рамках субстратного подхода «семантическая информация о проблемной среде возникает и фиксируется в процессе активного, субъективного отображения материального и нематериального мира и самого субъекта отображения (человека или животного) в его мозгу, используемого для построения субъективной модели проблемной среды, себя в среде, либо для непосредственной организации поведения в конкретной текущей ситуации» [16. С. 130]. Данные рассуждения вполне характерны для кибернетического подхода, основанного на принципе «стимул—реакция», и здесь очевидны характерные противоречия.

◆ Среда организует поведение активной системы, но за счет каких информационных процессов возможно «отображение нематериального мира»?

◆ Качественные состояния — это тоже результат некоего эволюционного конфликта со средой?

Феноменальная онтология сознания пытается ответить на вопрос именно о тех свойствах сознания, для которых трудно найти информационные корреляты, если понимать информацию как свойство материи. Но если под информацией понимать субъективную ментальную модель, то эти подходы совместимы, но с тем условием, что ментальная модель чаще всего неалгоритмизируема и невычислима. Таким образом, мы приходим к парадоксальной мысли о возможности информационного объяснения сознания, но вне компьютеризации, предполагающего вычислимость и алгоритмируемость.

Феноменальная трактовка ментального исходит из экзистенциального убеждения в том, что реальность нам дана в виде совокупности ощущений, «доставляющих» нам качественные (автоматизированные) описания свойств вещей. Это приватное ощущение красного цвета до именованного красного «красным» и до закрепления концептуальной системы значений в коммуникации и есть «точка перехода» от семантики к онтологии. Для вычислительного подхода с его строгими каузальными взаимосвязями методологически невозможно приписать системе «как бы истинность» дескрипций. Релевантность (не истинность) языкового выражения позволяет создать иллюзию феноменологического единства сознания субъекта с убеждением о наличии сознаний у представителей коммуникативного общества.

Если продолжить метафору В.В. Васильева о трансляции образов из мозга в мозг [15], то язык — это способ поверить в то, что через систему значений субъект «подключается» к качественным состояниям Другого. Это убежденность возникает в результате коммуникативных практик: поведенческих, текстовых, дискурсивных. Интенциональное единство актуальной языковой системы выделяет проблему феноменального сознания в область онтологии субъективного.

В рамках информационной парадигмы существуют различные варианты решений: начиная с квантовой вычислительной вариативности и кибернетического элиминативизма, заканчивая теорией информационной причинности [17]. Слабая сторона теории информационной причинности состоит в том, что данная теория строится в терминах синергетики. Такие термины, как «случайность», «спонтанность», «вероятностная детерминация», «саморегуляция», «самодетерминация», «точки бифуркации» и «диссипативные системы», плохо совместимы с феноменальным репрезентационализмом, т.к. математическое описание состояний физических систем вновь возвращает нас к программе вычислительного функционализма.

Стоит отметить, что философская дискуссия вокруг ментальной каузальности и проблемы физической замкнутости ведется специалистами не первый год, и в ней не используются последние достижения психолингвистики, нейролингвистики и био-эпистемологии. В некоторых междисциплинарных работах очевидны разнонаправленные векторы. С одной стороны, в философии сознания феноменальный репрезентационализм продолжает успешно противостоять критике [18], с другой стороны, сознание, понимаемое как феноменальная репрезентация, ставит в тупик лингвистическую семантику [19]. За формально-синтаксическими состояниями языковой системы стоит бесконечное семантическое творчество, основанное как на социальных языковых играх, так и на эволюционных адаптационных свойствах организма (организма носителя языка и сознания). Что-то в сознании и в языке не следует правилам построения репрезентаций, а постоянно «пишет» и видоизменяет эти правила.

Информационная причинность осуществляется за счет того, что «одно и то же по содержанию квалиа может быть воплощено в разных нейронных кодах и вызывать различные следствия, из которых одно может „превосходить“ другое (по каким-то показателям, в том числе и по физическому эффекту)» [17].

Но здесь ключевой вопрос состоит не в принципах кодового нейронного воплощения, а в том, что даже неозначенное внесемантическое квалиа имеет свое содержание. Квалиа помимо того, что выражает некоторые качества субъективного бытийственного наличия, косвенно задает принципы протосемантики, которые впоследствии будут транслироваться из памяти. С.Ф. Нагуманова в своей работе приходит к заключению: «Субъективные качества сознания, или квалиа, являются средствами феноменальной репрезентации. Мы фиксируем сходства и различия между объектами внешней реальности и внутренними состояниями с помощью сходств и различий между квалиа. С их помощью создается внутренняя реальность,

которая находится в отношении структурного сходства с объективной реальностью» [18. С. 13—14].

В данном утверждении некорректно используется местоимение «мы». Фиксация качественных свойств опыта происходит в бессубъектном пространстве работы мозга «в темноте». То есть без аттестации со стороны агента. И парадоксальная приватность квалиа рождается не в результате уникальности субъективного опыта восприятия, а в результате различий семантических структур памяти.

Итак, какие можно сделать заключения из изложенных рассуждений?

Во-первых, мы приходим к положению о том, что язык является связующим звеном между телесной организацией субъективного опыта и нарративной «дополненной реальностью» феноменального. Именно через язык формируется система прагматических отношений вкуче с интегративными свойствами языковой личности. Проблема вычислимости в данном контексте задает онтологические границы между ментальным и физическим.

Во-вторых, информационная вычислимость представляет собой фундаментальное свойство функционального выражения. Система нейронных взаимодействий, несмотря на свою биохимическую сложность, структура гена и языковая грамматика обладают схожими синтактико-морфологическими чертами именно на уровне функциональности.

В-третьих, если говорить об информации на уровне содержания, то здесь важнейшую роль играют субстрат, фиксирующий содержание, способ фиксации (концептуальные схемы или инстинкты), и так называемая полнота интерфейсов вывода. Полный вывод информации об объекте всегда включает ответ на вопрос «Кто смотрит?». То есть именно здесь рождается эффект феноменального сознания «от первого лица».

В заключении укажем на то, что формирование полноценного человеческого сознания требует одновременного функционирования телесных когнитивных функций и коммуникативных практик. Телесность, понимаемая в широком смысле не как мозг, а как целостность организма — важнейшее условие формирования концептуальной системы. Процесс наращивания концептуального аппарата, необходимого для полноценной субъективной реальности, происходит за счет постоянного сопоставления качественных свойств телесно-сенсорного опыта, зафиксированных в памяти, с содержанием коммуникативных практик. В данном случае концептуальная семантика естественного языка выступает связующим звеном между вычислимыми функциональными механизмами опыта и невычислимым феноменальным содержанием этого опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Имеет смысл указать на то, что в аналитической философии термин «феноменальное» приобрел специфические содержательные оттенки, отличные от концептуальных построений в рамках континентальной феноменологии сознания. При этом можно выявить общие основания феноменистической онтологии в обеих традициях, которые восходят

к «парадоксу Юма» и кантианскому трансцендентализму: квалитативность (по Гуссерлю — поток переживаний, данностей сознания) интенциональность, субъективность. Основное отличие указанных подходов состоит в том, что Гуссерль элиминирует текущее восприятие из опыта «чистого сознания», в то время как в аналитической философии сознания содержание феноменального опыта — это ключевой объект для концептуального анализа.

© Барышников П.Н., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Block N. On a confusion about a function of consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. Т. 18.
- [2] Carruthers P. *Phenomenal consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [3] Alter T.A. *Phenomenal concepts and phenomenal knowledge*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- [4] Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС, 2013.
- [5] Иванов Д.В. *Природа феноменального сознания*. М.: Книжный Дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
- [6] Дубровский Д.И. *Проблема идеального. Субъективная реальность*. М.: Канон+, 2002.
- [7] Boden M.A. Information, computation and cognitive science // *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information* / ред. P. Adriaans. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland, 2008.
- [8] Harremoes P. The quantitative theory of information // *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information* / ред. P. Adriaans. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland, 2008.
- [9] van Benthem J. The stories of logic and information // *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information* / ред. P. Adriaans. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland, 2008.
- [10] Колмогоров А.Н. *Теория информации и теория алгоритмов*. М.: Наука, 1987.
- [11] Grünwald P.D. Algorithmic information theory // *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information* / ред. P. Adriaans. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland, 2008.
- [12] Напалков А. *Мозг человека и искусственный интеллект*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
- [13] *Московский лингвистический альманах*. Выпуск 1. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- [14] Перцов Н.В. О некоторых проблемах современной семантики и компьютерной лингвистики // *Московский лингвистический альманах*. Выпуск 1. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- [15] Васильев В.В. *Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии*. М.: Книжный Дом «ЛИБРОКОМ», 2014.
- [16] Шамис А.Л. *Пути моделирования мышления*. М.: Комкнига, 2005.
- [17] Дубровский Д.И. Психическая причинность как вид информационной причинности и «каузальная замкнутость физического» // *Novainfo*. 2011. № 5. <http://novainfo.ru/article/2305>.
- [18] Нагуманова С.Ф. *Сознание как феноменальная репрезентация (онтологические и методологические проблемы редуктивного объяснения сознания)*. М., 2013.
- [19] Кравченко А.В. *От языкового мифа к биологической реальности: переосмысляя познавательные установки языкознания*. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013.

Сведения об авторе:

Барышников Павел Николаевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии Пятигорского государственного лингвистического университета (e-mail: ontology1@mail.ru)

PHENOMENAL AND COMPUTATIONAL IN THE STRUCTURES OF CONSCIOUSNESS

P.N. Baryshnikov

Pyatigorsk State Linguistic University

9, Kalinina prosp., Pyatigorsk, Stavropol territory, 357532, Russian Federation

Abstract. This article focuses on the explanatory limits of the computational approach to the phenomenal consciousness. The principal aim is to analyze the methodological bounds of computational models regarding the content of the subjective phenomenal experience. Special attention is given to the correlation between the information theory and the semantic problems of natural language. We proceed from the assumption that the experience of usage of the linguistic sign, together with semiotic and narrative particularities of memory, is the real reason for the causal incompatibility in the mind-body problem. Cognitive processes are initiated to research the consistency between the results of “pure” experience and conceptual schemes. In this case, the computational models represent only one component of the organization of mental states and their descriptions. The reasonings mentioned in this article are based on the argument that it is solely natural language that is a connecting link between corporal organization of the subjective experience and narrative “additional reality” of the phenomenal states. The realization of the conceptual system, necessary for the formation of the subjective reality, arises from the permanent collation of the qualitative property of sensory experience (fixed in memory) with the content of communicative practices.

Key words: phenomenal consciousness, computability, qualia, theory of information, linguistic sign, mind-body problem

REFERENCES

- [1] Block N. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*. 1995; 18.
- [2] Carruthers P. *Phenomenal consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003.
- [3] Alter TA. *Phenomenal concepts and phenomenal knowledge*. New York, Oxford: Oxford University Press; 2009.
- [4] Chalmers D. *Soznayushchij um: V poiskah fundamental'noj teorii*. Moscow: URSS; 2013. (In Russ).
- [5] Ivanov DV. *Priroda fenomenal'nogo soznaniya*. Moscow: Knizhnyj Dom “LIBROKOM”; 2013. (In Russ).
- [6] Dubrovskij DI. *Problema ideal'nogo. Sub"ektivnaya real'nost'*. Moscow: Kanon+; 2002. (In Russ).
- [7] Boden MA. Information, computation and cognitive science. In: *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information*. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland; 2008.
- [8] Harremoës P. The quantitative theory of information. In: *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information*. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland; 2008.
- [9] van Benthem J. The stories of logic and information. In: *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information*. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland; 2008.
- [10] Kolmogorov AN. *Teoriya informacii i teoriya algoritmov*. Moscow: Nauka; 1987. (In Russ).
- [11] Grünwald PD. Algorithmic information theory. In: *Handbook of the philosophy of science. Philosophy of Information*. Amsterdam [etc.]: Elsevier; North-Holland; 2008.
- [12] Napalkov A. *Mozg cheloveka i iskusstvennyj intellekt*. Moscow: Izd-vo Mosk. un-ta; 1985. (In Russ).
- [13] *Moskovskij lingvisticheskij al'manah*. Vypusk 1. Moscow: Shkola “YAzyki russkoj kul'tury”; 1996. (In Russ).

- [14] Percov NV. O nekotoryh problemah sovremennoj semantiki i komp'yuternoj lingvistiki. In: *Moskovskij lingvisticheskij al'manah*. Vypusk 1. Moscow: Shkola "Yazyki russkoj kul'tury"; 1996. (In Russ).
- [15] Vasil'ev VV. *Soznanie i veshchi: Ocherk fenomenalisticheskoj ontologii*. M.: Knizhnyj Dom "LIBROKOM"; 2014. (In Russ).
- [16] Shamis AL. *Puti modelirovaniya myshleniya*. M.: Komkniga; 2005. (In Russ).
- [17] Dubrovskij DI. Psihicheskaya prichinnost' kak vid informacionnoj prichinnosti i "kauzal'naya zamknutost' fizicheskogo". *Novainfo*. 2011; (5). <http://novainfo.ru/article/2305>. (In Russ).
- [18] Nagumanova SF. *Soznanie kak fenomenal'naya reprezentaciya (ontologicheskie i metodologicheskie problemy reduktivnogo ob"yasneniya soznaniya)*. Moscow, 2013. (In Russ).
- [19] Kravchenko AV. *Ot yazykovogo mifa k biologicheskoj real'nosti: pereosmyslyaya poznavatel'nye ustanovki yazykoznanija*. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi; 2013. (In Russ).



ФИЛОСОФИЯ И ФУТУРОЛОГИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-240-249

ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ И СОВРЕМЕННАЯ ФУТУРОЛОГИЯ

О.В. Найдыш

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Футурологические сценарии значимы не столько конкретным содержанием своих «моделей будущего», сколько тем, как они отражают и выражают современное состояние обыденного сознания. Изучение их с этой точки зрения дает платформу для углубления понимания ценностей и смысло-жизненных ориентиров современного обыденного сознания. Роль обыденного сознания как предпосылки футурологического творчества значительно различается в зависимости от типа футурологических сценариев. Она особенно значима для сценариев «перспективного плана». В них отражаются черты личности постмодерна, которой свойственен возврат от абстрактных форм постижения мира к наглядно-образным; ослабление волевого начала в деятельности человека, кризисное мироощущение.

Ключевые слова: обыденное сознание, футурология, знания, ценности, воля, цивилизация, личность, постмодерн

В отечественной литературе понятие футурологии употребляется в нескольких значениях. В самом широком смысле под футурологией подразумевается некоторое интеллектуальное движение, формирующее систему знаний о будущем человечества. Такое интеллектуальное движение пришло на смену первобытному толкованию будущего в формах магических практик (гадание, пророчество, ясно-видение и пр.) еще в античном мире, по мере рационализации мифологического пространства и времени, дифференциации мифологем «вечного повторения» на смыслообразы прошлого, настоящего и будущего. В античности футурология возникает в виде литературной утопии и относится к первичным жанрам фантастики, развившейся из фольклорного сознания, из волшебной сказки, но не только. Иногда в качестве первого фантастического произведения в западноевропейской традиции называют «Одиссею» Гомера, а первым утопическим произведением — «Государство» Платона.

Человек традиционного общества на всех его социальных уровнях и исторических этапах редко оставался довольным рутинной, мрачной, тяжелой, жестокой и подавляющей повседневностью. В своем воображении он выстраивал чувственные образы иной реальности, «по ту сторону бытия», где свобода, мир и покой позволяют ему раскрыть подлинные смыслы жизни и обрести новую судьбу. В Средневековье это вполне сочеталось с христианской эсхатологией, т.е. системой

представлений о направленном движении мира в будущее, к его концу (в той форме, в какой он создан Творцом) и переходу в качественное новое состояние.

В эпоху Возрождения жанр литературной и философской футурологической утопии переживает «второе рождение»; футурология из мифологическо-религиозной доктрины становится философским учением. Формируются две его основные сюжетно-идейные линии: технократической и социальной утопии, которые начинают включать в себя не только целеполагание (образ будущего), но и целереализацию, т.е. обсуждение возможных средств и методов достижения такой цели. Утверждается критическое направление в содержании футурологического проекта, «образ будущего» наделялся все более определенными чертами. Эта тенденция усиливается в XVIII в. с возникновением идеи эволюции и формированием умозрительных философских схем всемирно-исторического развития, которые рассматривались творцами футурологических утопий в качестве теоретической основы своих концепций.

В середине XX в. по мере радикального ускорения исторического процесса был поставлен вопрос о необходимости придать социальному прогнозированию конкретно-научный характер, создать науку или комплекс наук, занимающихся прогнозированием научно-технического и социального прогресса, разработкой методологии прогнозирования и планирования протекания процессов в различных сферах общественной жизни и др. (1). На широкой основе естественно-научных и математических методов сложился комплекс конкретно-научного прогнозирования научно-технического прогресса и социальных процессов, включая и прогнозирование демографических, этнических, культурных процессов, международных отношений и проч. При этом философско-теоретическое прогнозирование социальных отношений выделилось в отдельную отрасль футурологии. Ведь одна из важнейших функций философского познания — конструирование теоретических моделей «возможных миров» будущего, попытка посмотреть на современную культуру, современный социум и современного человека (и оценить их) глазами будущего, так сказать, «из вечности» (2).

Моделирование будущего относится к теоретическим задачам особой сложности. Будущее формируется через сложнейшие цепи взаимодействий необходимого, закономерного, сущностного и случайного, вторичного, хаотизированного. Направленность исторического процесса определяется не только закономерными, но и случайными факторами, что существенно затрудняет задачу прогнозирования. Ведь именно случайные факторы (точка бифуркации; «черные лебеди» в виде трудно прогнозируемых редких событий, имеющих значительные последствия, и др.) могут приводить к возникновению «порядка из хаоса», оказаться решающими в задании определенного тренда развития любой системы, отсекая при этом возможности ее развития в других направлениях. Поэтому в социальном прогнозировании выявление причинно-следственных связей является, по словам И. Валлерстайна, «не простым, а по сути гиперсложным» [17. С. 324]; оно носит вариативный характер, предполагает построение большого числа различных вероятных сценариев.

И действительно, созданные во второй половине XX в. — начале XXI в. многочисленные, балансирующие между научной фантастикой, мифологическими пророчествами и научным прогнозированием футурологические сценарии, как зарубежные (3), так и отечественные (4), наделяют будущее существенно различными признаками. Здесь «новое индустриальное общество», постиндустриальное общество, «технотронная эра»; всепроникающее значение знания, информации; искусственный интеллект и его всевластье; «гипериндустриализм»; новые технологические уклады; трансгуманизм, «постчеловечество», в том числе на основе конвергентных технологий, и даже достижение бессмертия; «борьба цивилизаций»; геополитическое доминирование западной цивилизации; нарастание противоречий в системе «общество—природа»; дегуманизация человека; распад социальных институтов, в том числе национальных государств, «новый номадизм»; становление всеобщей Империи [13] и др. Футурологических сценариев создано так много, что, как отмечается в учебном пособии по футурологии, «в обществе в целом сложилось несерьезное отношение к прогнозированию будущего» [10. С. 10].

Вместе с тем важно подчеркнуть, что на самом деле футурологическое творчество не является исключительно философским, а выступает сложным синтезом философского анализа, конкретно-научных знаний, художественно-эстетического воображения и обыденного сознания. В таком синтезе можно выделить следующие структуры сознания.

Во-первых, комплекс мировоззренческих и теоретико-методологических предпосылок (философских и общенаучных принципов, идей, понятий и абстракций, смыслообразов и др.), а также совокупность определенных конкретно-научных знаний об обществе, природе и человеке. В нем отдельное место занимают категориально-понятийные средства представления всеобщей «логики исторического развития», т.е. комплекс представлений о том, *что* определяет исторический процесс, *с чего* он начинается и *куда* направлен. Особенно важную роль понятийная модель логики исторического процесса играет в стратегических футурологических сценариях.

Во-вторых, это — обыденное сознание, которое имеет мифологическое основание (совокупность неинтерпретируемых, нерелексированных, обобщенных наглядно-чувственных образов) [6], способствующее воспроизводству фольклорного сознания. Такое основание непосредственно связано с ценностно-смысловой сферой жизнедеятельности личности, которая проявляется в ценностных установках. Поэтому выделяется третий тип предпосылок футурологического творчества — ценностные установки, выражаемые в форме чувственно-эмоциональных переживаний, склонностей, предпочтений, субъекта, которые могут широко варьироваться. В них определяющим является не миропонимание, а миропереживание субъекта. Такие ценностные установки содержат в себе потребностно-мотивационный и нормативно-регулятивный компоненты [5. С. 393—394], которые мотивируют, направляют и регулируют творческую деятельность по сюжетному выстраиванию футурологических образов (на основе имеющихся когнитивных средств — знаний, понятий, принципов, смыслообразов, представлений и др.).

Важная роль ценностных установок связана с тем, что в любом прогнозировании всегда существует концептуальный «зазор», требующий допускать в модель будущего поправку на случайные факторы, учитывать момент системной неопределенности. А здесь значительную роль играет личный опыт, «интуиция» автора, его миропереживание, ценностные предпочтения. Миропереживание автора может быть различным. Оно может быть либо открытым будущему, смело устремленным к нему; либо содержать боязнь будущего, страх перед ним (футурофобия); либо быть безразличным к будущему, не интересоваться им, пренебрегать любыми попытками его прогнозирования («после нас хоть потоп»).

Именно ценностные предпосылки футурологического творчества являются непосредственным источником того «элемента необычного» [8. С. 15] (т.е. превалирования воображения над реальностью), которое превращает научно-философский образ будущего в научную либо вненаучную (в жанрах фэнтези, ужасов и пр.) фантастику. К такого рода футурологическому творчеству может быть отнесена и многочисленная кинопродукция на основе либо старой мифологии (Апокалипсиса и др. сюжетов), либо неомифологии в стиле «эпического фэнтези» (например, «Властелин колец» и др.), в которой сверхъестественные силы, олицетворяющие полюс «зла», ведут длительную и напряженную борьбу (множество сюжетных линий, войн, битв, походов и пр.) с полюсом «добра», воплощенным в образах главного героя, его друзей и соратников и др. При этом телеэкраны буквально перенасыщены фильмами, в которых образ грядущего насыщен чертами деградации, хаоса, социальной поляризации, здесь человечество погружается в пучину безжалостных звездных войн с инопланетными существами, монстрами с зооморфными признаками и пр.

Другими словами, если в социальном прогнозировании решающая роль отведена ценностным предпосылкам, то результатом будет не научно-философское прогнозирование, а художественно-литературное творчество в разных жанрах.

Наша эпоха — время возрастания активности ценностных форм сознания, а потому вполне закономерна эволюция футурологических моделей в направлении вытеснения понятийно-теоретических элементов художественно-образными, эмоционально насыщенными ассоциациями. Это не значит, что в такой образно-художественной форме не содержится никаких рациональных моментов. Они вполне возможны. Эту закономерность выразительно охарактеризовал Ж. Аттали, когда отмечал, что в социальном прогнозировании «„Капитал“ Маркса или „Исследование о природе и причинах богатства народов“ Адама Смита могут оказаться куда менее полезными, чем, скажем... голливудская кинострепня, в которой мы находим больше правды о грядущем веке, чем у этих авторов-классиков» [1. С. 7].

Таким образом, научная и ненаучная фантастика как ответвление футурологического творчества отличается тем, что в ее сценариях художественная образность превалирует над понятийно-теоретическим анализом, рациональная предсказательность смешивается с развлекательностью, а нередко и подавляется ею. При этом такая художественная образность главным своим источником имеет мифологические пласты обыденного сознания.

В подавляющем большинстве справочников, словарей и энциклопедий футурология и прогнозирование характеризуются как деятельность, направляемая научно-философскими предпосылками.

Вместе с тем анализ показывает, что роль обыденного сознания в футурологическом творчестве также весьма значительна и, как правило, она недооценивается. В связи с этим появляется новое «поле» для теоретического анализа футурологического — исследование тех ценностных и смысловых характеристик современного обыденного сознания, которые оказывают непосредственное воздействие на создание футурологических сценариев. Другими словами, футурологические сценарии ценны и значимы не только конкретным содержанием «образов будущего», но и тем, что они отражают и выражают современное состояние обыденного сознания, являются «зеркалом» его смысложизненных ценностных установок, глубинных ценностных смыслов. Направляя формирование «образов будущего», они переживаются автором, но при этом остаются неявными и нереллексированными элементами обыденного сознания. Попробуем прояснить такую связь современной футурологии с характеристиками обыденного сознания пост-модерна.

Прежде всего, следует отметить, что роль обыденного сознания в современной футурологии различается в зависимости от типа футурологических сценариев. Основной массив футурологических сценариев условно может быть подразделен на две группы — тактические и стратегические. Первые ориентированы на относительно недалекое будущее, черты которого уже сегодня видны на горизонте, так сказать, на «завтра». Это — ближайшая, «тактическая» футурология; ее модели обычно представляют собой прямую экстраполяцию в недалекое будущее (порядка 10 лет) выводов актуального политологического анализа [16]. В них ближайшее будущее нередко трактуется как переход к шестому технологическому укладу [2], который характеризуется глобальными информационными сетями, робототехникой, нано- и когнитивными технологиями, производством по индивидуальному заказу (3D-принтеры), использование нетрадиционных видов энергии и др. Отдельное направление посвящено проектам в области социальной инженерии, возможностям производить пересборку социальных субъектов (государств, социальных институтов и т.д.) и др. Такого рода сценарии чаще всего используются как на Западе, так и у нас не столько для проектирования будущего, сколько для непосредственной разработки социальных практик, призванных сегодня, в настоящее время регламентировать отношения между государствами, обществами, этносами, навязывать личности программы самореализации, задавать рамки «жизненного мира» личности и др.

Благодаря мощной пропаганде в СМИ такие сценарии популяризируются и буквально навязываются индивиду, заставляют его часто бессознательно «примерять» их на себя, воспроизводить в структурах своей повседневности. По сути, такого рода футурологические модели прямо трансформируются в идеологии (политические, культурные, образовательные и пр.) и социальные практики.

Предпосылки построения футурологических сценариев этой группы в основном представлены конкретно-научными типом предпосылок футурологического

творчества (научные принципы и методы, идеи, понятия, смыслообразы и др.), некоторыми философскими понятиями и представлениями (но без привлечения философско-теоретических моделей общей «логики исторического развития»), идеологическими установками, а также ценностно-смысловыми элементами обыденного сознания. В сценариях «тактической футурологии» ценностные предпосылки играют второстепенную, подчиненную, антуражную роль по отношению к теоретико-методологическим предпосылкам.

Вторая группа сценариев исходно ориентирована на отдаленное «стратегическое» будущее. Они призваны предсказать существенные черты той исторической эпохи, в которую человек вступит не вот-вот, с сегодня на завтра, а, по меньшей мере, в конце XXI в. — начале XXII в. Вот в них в качестве предпосылок решающую роль играет не теоретико-методологический компонент, а обыденное сознание с его мифологической образностью и системой ценностей. В зависимости от характера мироощущения субъекта, особенно ощущения им исторического будущего (оптимизм или пессимизм), стратегические сценарии могут быть подразделены на две парадигмы.

К первой парадигме относятся модели, в которых кризисные явления современной цивилизации либо игнорируются, либо интерпретируются как временное (и закономерное) проявление социального прогресса. Их авторы — убежденные оптимисты. Они открыты будущему и уверены, что тяжелый груз кризисных проблем современной цивилизации (экологических, геополитических, социальных, культурных, антропологических и др.) — это явление временное. Они убеждены, что прогрессивное восхождение социума неумолимо, а пугающие людей его черты, чем-то напоминающие возвраты в прошлое, носят не фундаментальный, а кратковременный характер [14]. По их мнению, возврат в прошлое ни в какой форме невозможен, а разного рода разговоры о варваризации общества являются лишь публицистическими изысками. К этой парадигме можно отнести и сценарии существования человеческой цивилизации в течение миллионов и миллиардов лет (например, «шкала Кардашёва»), которые используются в программах установления связи с внеземными цивилизациями, и др. В такого рода восходящих прогностических моделях человеческая цивилизация устремлена в будущее, конца ей не предвидится, поэтому футурологию определяют как науку «о путях развития цивилизации» [10. С. 7]. В них предполагается, что прогресс неумолим, цивилизационные кризисы возможны, но они временны, преходящи; «сущностные силы» человека безграничны и позволят ему при необходимости сформировать свое новое качество — трансгуманизм, постчеловечество; в перспективе человека ждет бессмертие [15].

Но существует и вторая парадигма. Это антиутопии-предупреждения, базирующиеся на представлении, что будущее не только плохо познаваемо и неопределенно, но оно еще и опасно, оно угрожает существованию человека. В них грядущее — это «больное общество» с нарушенным миропорядком, хаотизацией, варваризацией, дерационализацией, аморализмом, крайней социальной поляризацией, ярко выраженными признаками вырождения. Такие сценарии насыщены апокалипсическими предчувствиями, описаниями биологической и культурной

деградации человека, многочисленных войн, в том числе и «звездных» и пр. (5). Понятно, что данная перспектива не вызывает у здравомыслящих людей оптимизма и жизненного энтузиазма. К чему стремиться? Мотивация размывается и снижается, нередко порождая рост суицидальности. Такая футурология в значительной степени базируется на мифологической образности и ценностях, миропереживании и смысложизненным установкам обыденного сознания личности эпохи постмодерна. Антиутопии, романы-предупреждения создавались и раньше [4], но парадигма деградации становится особенно убедительной именно в социально-культурном контексте постмодерна.

Конец XX — начало XXI вв. — время глубинных социально-экономических и культурных трансформаций мировой цивилизации. Развитие средств информации, способов непосредственной коммуникации (Интернет и др.), распространение технологии социальных сетей приводит к изменению характера социального и межличностного общения. В новых условиях социум атомизируется, а каждый индивид получает возможность сформировать свое отдельное микросообщество. Система общения субъективизируется и фрагментируется, люди объединяются в небольшие сообщества в соответствии с общими интересами и ценностями. Такая тенденция усиливается мощной пропагандой социальных практик, нацеленных на разрыв межличностных и межполовых связей (6). По сути, курс взят на отказ от традиционной семьи, стратегию сокращения населения и др. При этом процессы, связанные с разрушением природно-биологических оснований социума, создают почву для «общества тотального контроля», в котором когнитивные, информационные и биотехнологии (всеобщая «чипизация» и др.) могут полностью превратить человека в объект манипуляции («социальные технологии») внешнего Субъекта.

В этих условиях на смену личности эпохи Модерна, которая была устремлена к познанию и практическому преобразованию мира, воспитывала в себе неукротимую волю, организованность, стремилась максимально реализовать заложенные ней способности и др., приходит личность постмодерна. Ее мотивационная основа формируется обществом потребления, т.е. обществом «с пониженными требованиями, которое лишает людей напряжения» [10. С. 65], и с образованием, которое «основывается на гомеостатической теории, руководствуется тем принципом, что к молодежи следует предъявлять как можно меньше требований» [10. С. 65].

Личность постмодерна обладает ослабленной волевой составляющей, у нее слабо развито творческое начало; она ориентирована на упрощенные, рутинные операции, плохо приспособлена к усвоению высших форм духовной деятельности, требующих отточенного профессионализма, абстрактно-рационального мышления и др. Стержнем ее сознания оказывается «клиповое мышление», которое способно к оперированию не абстракциями, а лишь наглядными образами, оно ориентировано на простейшие ментальные процедуры.

Таким образом, происходит возврат от абстрактно-понятийных форм отражения к эмоционально насыщенным наглядно-образным формам. По сути все профес-

сионализированные формы духовной культуры Модерна (политическая идеология, правосознание, мораль, искусство, наука, философия и даже религия) под воздействием массмедиа постепенно редуцируются до уровня обыденного сознания.

При этом и само обыденное сознание постмодерна теряет свою целостность, «раскалывается». Отсюда и представление о «шизофрении капитализма» [7], в нем все в большей мере противостоят друг другу обыденное знание и здравый смысл. Основные тенденции в системе его деформаций — дерационализация и ремифологизация [6]. В таких условиях симулякры воспринимаются как подлинная реальность, а чувство подлинной реальности человеком постепенно утрачивается. Поэтому обыденная повседневность постмодерна погружается в амальгаму, состоящую из старых традиционных форм мифологии и оккультизма (магия, астрология, спиритизм и др.), и неомифологии (квазинаучное мифотворчество и пр.). За примерами далеко ходить не надо. В некоторых регионах в школах и вузах на смену научным предметам предлагают ввести псевдонаучные дисциплины (астрология, уфология и др.). Тенденция носит мировой характер. Повсеместно на фоне нагнетания в СМИ фобий нарастают апокалиптические настроения, возрождаются средневековые «паттерны поведения» (7). Миропереживание насыщается мистериальностью, реальность воспринимается как катастрофа [6]. Все это порождает в обыденном сознании постмодерна мироощущение цивилизационного и антропологического кризиса. Именно такое мироощущение оказывает существенное воздействие на идейное и смысловое содержание футурологических сценариев; переносится творцами футурологических сценариев на создаваемые ими образы будущего, насыщая их все более устрашающими, монструозными чертами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) В 1943 г. немецкий социолог О. Флетхейм предложил термин «футурология» в качестве названия «науки о будущем», которую он противопоставлял философскому учению о коммунизме.
- (2) Разумеется, что любые формы прогнозирования имеют и прагматический аспект. К пониманию будущего человечество стремится не только из чистого любопытства, но и для корректировки социального проектирования и управления в настоящем. Правда, в этом «зазоре» философское прогнозирование может оборачиваться утопизмом.
- (3) Ж. Аттали, Д. Белл, Ф. Бродель, И. Валлерстайн, А. Кларк, К. Леви-Стросс, С. Лем, М. Леонард, А. Негри, Э. Тоффлер, Дж. Фридман, Ф. Фукуяма, О. Хаксли, С. Хантингтон, М. Хардт и др.
- (4) И.А. Ефремов, И.В. Бестужев-Лада, А.А. Зиновьев, М. Калашников, С.Б. Переслегин, братья Стругацкие и др.
- (5) Вот один из примеров такого рода сценариев. Будущий социум — это общество консьюмеризма, когда потребление становится смыслом жизни, с либеральной рыночной экономикой, базирующееся на роботизации производства, глобальном разделении труда, резком качественном разделении на центр и периферию [1]. Оно характеризуется высоким динамизмом, базируется на перемещении с высокой скоростью по планете людей, денег, товаров, информации, на крайней социальной поляризации (нищета сочетается с богатством, но уже не в национально-государственном, а в глобальном масштабе), разрушении традиционных ценностей, национальных и семейных уз, межличностных связей и др. В нем правит «новая элита», оторванная от своих национальных корней, ведущая кочевой образ

жизни, «богатые номады». Им в социальном плане противостоят лишенные семьи и родины миллиарды испытывающих нужду «бедных кочевников» (зарегистрированных и наделенных «личностными характеристиками» с помощью «персонального чипа» и кредитной карточки), которые курсируют по миру в поисках крова, пропитания, более-менее сносных условий для жизни. И т.д. и т.п. Показательно, что Э. Тоффлер, пытаясь придать данной картине выразительность, колорит и эмоциональность, характеризуют жизнь чипизированных «бедных кочевников» как «жизнь живых мертвецов».

- (6) Навязываются такие социальные практики, как поощрение бездетности, эвтаназии (сейчас даже для детей); внедрение моды на стерилизацию; однополюе браки; «ювенальная юстиция» (согласно которой дети принадлежат не родителям, а государству, поэтому их можно изымать из любой семьи и передавать на воспитание другим, при этом активно развивается практика международного усыновления, позволяющая переправлять детей из одной страны в другую), полномочия которой все более расширяются, вплоть до права на разрушение семьи через навязывание «нерепрессивной педагогики» и др. При этом не просто распространяются, а буквально навязываются контркультуры (наркотики, индустрия порнографии, идеология опрощения, поп-арт и др.).
- (7) Распространяется мода на сатанизм, в сектах которого практикуются ритуальные убийства детей. Правительство Обамы разрешило проводить в американских школах факультативные занятия по сатанизму, а учебники по этой «дисциплине» будут финансироваться за счет государства. В 2015 г. в Детройте торжественно открыли памятник, изображающий сатану, на которого с любовью взирают мальчик и девочка.

© Найдыш О.В., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. Международные отношения. М., 1993.
- [2] Глазьев С.Ю. Последняя мировая война. США начинают и проигрывают. Книжный мир. М., 2016 и др.
- [3] Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. М.: У-Фактория, 2007.
- [4] Ланин Б.А. Русская литературная антиутопия. [Б.и.] М., 1993.
- [5] Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
- [6] Найдыш В.М. Найдыш О.В. Власть тайны // Человек. 2015. № 3.
- [7] Найдыш О.В. Обыденное сознание и «жизненный мир» // Человек. 2011. № 4.
- [8] Наука и квазинаука. Под ред. проф. В.М. Найдыша. М.: Альфа-М, 2008.
- [9] Стругацкий Б. Что такое фантастика? День свершений. Л., 1988.
- [10] Турчин А., Батин М. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа. М.: Бином, 2014.
- [11] Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
- [12] Хаксли О. О дивный новый мир // Утопия и антиутопия XX века. М.: Прогресс, 1990.
- [13] Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.
- [14] Эйджман И. Прорыв в будущее. Социология Интернет-революции. М.: Изд. ОГИ, 2007.
- [15] Эттингер Р. Перспективы бессмертия. М.: Научный мир, 2003.
- [16] <http://www.economy.gov.ru>, <http://www.stratfor.com>.
- [17] Wallerstein I. World-Systems Analysis // Social Theory Today. Ed. by A. Giddens & J.H. Turner. Cambridge: Polity Press, 1987.

Сведения об авторе:

Найдыш Ольга Вячеславовна — кандидат философских наук, преподаватель кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-240-249

ORDINARY CONSCIOUSNESS AND MODERN FUTUROLOGY

O.V. Naydysh

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. Futurological scenarios are important not so much the specific content of their “models of the future” as the way they reflect and Express the modern condition of ordinary consciousness. Study them from this point of view provides a platform for deepening our understanding of values and life-meaningful orientations of the modern ordinary consciousness. The role of ordinary consciousness as a prerequisite for futures-oriented creativity varies greatly depending on the type of futurist scenarios. It is especially important for scenarios “perspective plan”. They carry the personality traits of postmodernism, which is characterized by a return from the abstract forms of understanding the world visually to the neck; the weakening of the volitional beginnings in human activities, and the critical attitude.

Key words: ordinary consciousness , futurology, knowledge, values, purposefulness, civilization, identity, the postmodern

REFERENCES

- [1] Attali J. *Millennium: winners and losers in the coming world order*. New York: Random House; 1991. (Цит. по рус. пер. Attali J. *Na poroge novogo tyesycheletia*. Moscow, 1993).
- [2] Glazyev SY. *Poslednyy mirovaya voyna. USA nachinayt I proigreyvayt*. Moscow, 2016. (In Russ).
- [3] Deleuze G, Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Editions de Minuit; 1972. (Цит. по рус. пер. Delioz J., Gvatary F. *Anti-Edip. Kapitalizm i shizofrenie*. Moscow, 2007).
- [4] Lanin BA. *Russkay literaturnae utopia*. Moscow, 1993. (In Russ).
- [5] Naidysh VM. *Philisophia Mifologii*. Moscow, 2002. (In Russ).
- [6] Naidysh VM. *Vlast tayny*. Moscow, 2014. (In Russ).
- [7] Naidysh OV. *Obydennoe soznanie i “jiznennya mir”*. *Chelovek*. 2011; (4). (In Russ).
- [8] *Nauka i kvazinauka*. Moscow, 2008. (In Russ).
- [9] Strugatskey B. *Chto takoe fantastika?* Leningrad, 1988. (In Russ).
- [10] Turchin A., Batin M. *Futurologia. XXI vek*. Moscow, 2014. (In Russ).
- [11] Frankl VE. *Man's Search for Meaning*. Washington Square Press 1985. (Цит. по рус. пер.: Frankl V. *Chelovek v poiskah smysla*. Moscow, 1990.)
- [12] Huxley A. *Brave New World*. London, 1932. (Рус. пер.: Haksly O. *O dyvny novey mir. Utopia i antiutopia XX veka*. Moscow, 1990.)
- [13] Hardt M., Negri A. *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, 2000. (Рус. пер.: Hardt M., Negry A. *Imperia*. Moscow, 2004.)
- [14] Aidman I. *Proryv v buduschee*. Moscow, 2007. (In Russ).
- [15] E'ttinger R. *Perspektivy' bessmertiya*. Moscow, 2003. (In Russ).
- [16] <http://www.economy.gov.ru>), <http://www.stratfor.com>.
- [17] Wallerstein I. *World-Systems Analysis // Social Theory Today*. Ed. by A. Giddens & J.H. Turner. Cambridge: Polity Press; 1987.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-250-259

«ЖЕНЩИНА НА КРАЮ ВРЕМЕНИ»: ОПЫТ СУБЪЕКТА В ФЕМИНИСТИЧЕСКОЙ УТОПИИ*

С.В. Рудановская

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, 6

В статье анализируются особенности феминистической утопии на примере романа Марж Пирси «Женщина на краю времени», посвященного проблемам становления субъекта на фоне господства гендерных стереотипов и инструментальной рациональности. Классическим утопиям порядка и единообразия противопоставляется утопия заботы, акцентирующая внимание на ценностях родства и различий. Утопическое рассматривается как неотъемлемый компонент социального и экзистенциального опыта субъекта, предпринимающего рискованное путешествие за пределы готовых идентичностей и социально признанных дефиниций (прежде всего бинарной оппозиции «нормальное»/«патологическое»).

Ключевые слова: литературная утопия, Марж Пирси, феминизм, опыт субъекта, забота, различия, жизнь, природа

УТОПИЯ РАЗЛИЧИЙ И ОПЫТ ДРУГОГО

Классические утопии, описывающие работу социальных механизмов, не знают принципа индивидуальных различий. Различия заменяются обобщенно-типическими характеристиками участников взаимодействия. Любые выражения чувств и эмоций лишь подтверждают господство принятых установок сознания, не отклоняются от господствующих моделей поведения. В классических утопиях индивиды — носители общей картины мира, общего жизнечувствования. Различия приобретают ценность в плюралистической среде, где индивидуальность со всеми своими странностями, отношениями, вкусами и динамикой изменений не расценивается как нечто опасное, неуместное, отклоняющееся от нормы (1).

Феминистическая утопия М. Пирси, провозглашая ценность различий, ориентируется на многообразие возможностей самоосуществления личности, становление которой зависит от процессов самопознания и самоопределения. Общество будущего предоставляет всем и каждому свободу выбора жизненного пути, исключая негласное осуждение этого выбора со стороны большинства.

В отличие от современных обществ, утопия допускает свободу выбора даже там, где, казалось бы, свободы выбора не существует (а есть только «норма» и «патология»), и где «нежелательный» выбор неминуемо обрекает человека на девиацию, подпадающую под юридические или моральные санкции.

Признавая индивидуальные различия, утопия не признает классификацию этих различий по выбраковываемому принципу «лучшего»/«худшего», «естест-

* Продолжение. Начало в номере № 1, 2017.

венного)»/«противоестественного», «нормального»/«патологического» (2). Биологические детерминанты, определяющие спектр доступных для индивида социальных ролей, теряют свою значимость. В утопии есть мужчины и женщины, но нет «женских» и «мужских» обязанностей, ограничивающих личностный выбор (3).

Человек будущего, в интерпретации М. Пирси, в первую очередь не мужчина или женщина, но субъект действия, творчества, волеизъявления (person). Ее/его характеризует толерантность по отношению к разнообразным другим (которые не считаются «больными», «безнадежными», «вызывающими»), а также заинтересованность в «другом» себе. «Мне хотелось бы быть всем, все испытать и попробовать» [10. loc. 2273], — восклицает один из утопийцев, тем самым признавая, что человек всегда больше, чем то, что он есть здесь и сейчас (4). Этот принцип отчетливо проявляется в поиске имени, которое никогда не бывает окончательным и свидетельствует о бесконечном процессе самопознания и само-открытия: «Лорд Байрон, Оседлавший волну, Темная луна, Дикая гусь» [10. loc. 2219] «[Когда-нибудь] я снова возьму себе новое имя, — «Кот, греющийся на солнце» [10. loc. 1371].

Быть собой в утопии означает быть разным, находится в постоянном поиске энергетического ядра собственного существования, и в то же время быть одним и тем же, заботливым, любящим, помнящим. Изменчивость не порождает измены самому себе, творческая импровизация и игра воображения не перекрывает заинтересованность в реальных других. Подобная способность к балансированию между индивидуальным и общим во многом связана с универсализацией процессов материнства, становящихся доступными для всех, независимо от пола и возраста. Каждый в утопии проходит через опыт вскармливания и воспитания жизни, каждый учиться ценить существующее, что уравнивает склонность к постоянному экспериментированию (5).

Утопическое общество — общество эксцентриков, выходящих за пределы наличного опыта, биологических ограничений, и в то же время умеющих слышать и уважать других. Утопийцам не знакомо бездумное следование штампам внутренней или внешней цензуры, автоматически табуирующей нетипичные проявления субъективности, хотя при этом все руководствуется безошибочным чувством ситуации, уместности действий. В Мэттапусетт господствует своеобразный «пуерелизм» (Й. Хейзинга): несерьезное отношение к «серьезному» (дисциплине, статусу) и серьезное отношение к «несерьезному» (желанию быть собой). Однако это ребячество ведет не к хаосу или деградации, а к освобождению от условностей, мешающих откровенной атмосфере, где только и возможно взаимопонимание. В отличие от современного человека, чье индивидуальное понимание завуалировано парадоксами вытеснения («я хочу одного, потому что на самом деле желаю совершенно другого, в чем невозможно себе признаться»), утопический человек не отчужден от своего Я, способен вникать в нюансы своей эмоциональной жизни, а также понимать эмоциональный настрой окружающих.

Как и в других классических утопиях, в феминистической утопии утверждается доверие к социальной реальности, но «реальность» сама по себе не является верховной сдерживающей инстанцией, необходимой для выявления и усмирения негативной идентичности, потерявшей связь с реальностью. «Сумасшествие»

в обществе будущего — не диагноз врачей, а состояние субъекта, принимающего решение сделать паузу в многочисленных социальных интеракциях, «побыть наедине со своими грезами, пророческими голосами, иметь возможность биться головой о стену, переживая заново период детства — воссоединиться со своим глубоко спрятанным внутренним я» [10. loc. 1144]. «Ненормальное» является одним из состояний, сопровождающих становление разумного существа. В утопии каждый имеет право на «сумасшествие», на то, чтобы периодически быть другим, несоциальным, во власти настроений, фантазий, психологических тупиков.

«Другое» утопии не только раскрепощает сознание, но и подрывает легитимность норм, на основании которых главную героиню признают сумасшедшей в современном обществе. «Безумие» героини видится результатом общего невнимания к ситуации думающей и чувствующей женщины, которая попадает в психиатрическую больницу вследствие недоразумения, предыдущей истории болезни и безличной логики социального отбора. Утопия, допускающая «немного сумасшествия», противопоставляется действительности, не принимающей свободу самовыражения, эмоционального раскрепощения. В этой связи произведение М. Пирси представляет собой критику психиатрических традиций, сложившихся к 70 гг. XX столетия, и совпадает с антипсихиатрическим направлением в современной социально-антропологической мысли (6).

Психиатрическая больница — своеобразная пародия на различия: в одном пространстве здесь сосуществуют масса разнообразных историй, несовпадающих «миров». Среди этого многообразия есть те, кто невменяем, а также те, кого считают невменяемым из-за особенностей поведения, неумения «сдерживать себя», идти на компромиссы за счет отказа от собственной самобытности. Но, в конечном счете, вся эта мозаика индивидуальных проявлений подгоняется под общий знаменатель психического расстройства, внутреннего дисбаланса, подлежащего выравниванию и психологической реставрации. При этом единственная планка, к которой стремится процесс лечения — это устранение эксцессов самопроявления, «бурления дискурсов» (М. Фуко), наложение запрета на исключительность, доминанту желаний. Откровенная субъективность признается болезнью (7). Лечение как исправление во многом замещает понимание: вместо того, чтобы решать проблемы другого — другому помогают самоустраниться. Как признается один из пациентов: «Мои родители посчитали, что я функционирую неправильно, поэтому они отослали меня на починку» [10. loc. 2633]. «Подобно тому, как обращаются с вещью: сломалась — починим. Покосилась — выпрямим. Помялась — исправим» [10. loc. 5394].

Больница для умалишенных — неотъемлемая часть «дисциплинарного общества» (М. Фуко), в котором творчество себя воспринимается как опасность «чумы», броуновского движения, не подразумевающего под собой никакой общественной пользы, с точки зрения производства, ориентированного на прибавочную стоимость (8). Те, кто не вписываются в стандарты существующей системы, либо изолируются, либо подвергаются исправительным процедурам, но никогда не остаются «сами по себе», без надзора, поскольку это угрожает разбалансированием функционального целого.

Психическая больница — образ абсолютной несвободы человека, находящегося под постоянным мониторингом со стороны медперсонала, пресекающего любую самостоятельность шоковой терапией: «Небольшое умственное увечье, чтобы втемашить в твою голову правильный образ действий. Иногда это срабатывало. Иногда женщина забывала свои страхи и беспокойство. Иногда женщина начинала бояться лишь одного — быть снова поджаренной, и она отправлялась домой, к своей семье и готовила еду, занималась домашней уборкой. Затем возможно через какое-то время она вспоминала и начинала бунтовать и тогда снова возвращалась туда, где из ее мозга делали барбекю» [10. loc. 1429]. Сумасшествие предстает как приговор, производящий кардинальные изменения в социальном статусе человека, который более не воспринимается как автономный субъект, но лишь как носитель проблемной «субъективности». Слова и действия индивида теряют какую-либо значимость, репрезентируя только случай болезни.

Утопия символизирует сферу мысли и чувства, где человек заново обретает себя, ускользя из-под власти диагноза, моноидентичности как результата психологических обобщений и классифицирующих процедур. Сознание другого замыкает замкнутое пространство одного и того же, позволяя героине быть принципиально другой, нужной и значимой, свободной в своих путешествиях за пределы настоящего.

Несанкционированные путешествия в утопию — компенсация многочисленных запретов, низводящих человека до уровня объекта, обездвиживающих его на уровне чувств и эмоций. Но помимо компенсаторной функции подобные путешествия радикализуют восприятие действительности, заставляют героиню пересмотреть принятые системы координат, в которых есть «больные», не разбирающиеся в себе и реальности, нуждающиеся в опеке, и «эксперты», знающие/видящие реальность как она есть и на этом основании осуществляющие опеку.

Утопия проблематизирует законность распределения «мест» и «полномочий», а также создает точку опоры для самоопределения героини, которая не считает себя сумасшедшей, и вместо «исправления», еще больше погружается в «болезнь», генерирующую недоверие к принятым категориям описания реальности, а также сопротивление методам нормализации/обесценивания другого.

УТОПИЯ ЖИЗНИ И ОПЫТ СМЕРТИ

Феминистическая утопия — олицетворение жизни, сопротивляющейся какой-либо окончательной упорядоченности и совершенной организации. Вместо распределения людей по своим «местам» утопия производит творческий беспорядок, стирает дистанции, создает условия для свободного роста индивидуальности в событийном потоке взаимодействий, где дети и взрослые, люди и животные, работающие и учащиеся, представители различных искусств и наук находятся рядом, недалеко друг от друга. «Пусть расцветают все цветы», — таково общее умонастроение сообщества Мэттапуасетт. Однако при этом эйфория свободы и неисчерпаемости жизненных возможностей сопровождается осознанием уникальности, неповторимости и временности индивидуального бытия: «Мы все в глу-

бине своего существа связаны со смертью — если ты этого не осознаешь, твоя жизнь пуста, не так ли?» [10. loc. 2920].

Смерть в утопии воспринимается как часть самой жизни, как то, что придает ценность и значимость индивидуальному времени на фоне бесконечного движения сменяющих друг друга форм. Смерть не вторгается в жизнь извне как нечто принципиально чуждое ей, но является невыдуманным пределом развития, упорядочивающим индивидуальную жизнь изнутри, заставляющим субъекта считаться с реальностью, превышающей и ограничивающей субъективные запросы (9).

Оппозицией жизни является не столько биологическая смерть, сколько полагание искусственных пределов многообразию жизненных потенций, социально-психологическое состояние отчуждения от участия в выборе «своего» и «другого», подмена жизни формальным исполнением ролевых функций. «Чужое» утопии воплощается в образе технократической цивилизации (антиутопии), существующей в виде анклавов на границе утопических сообществ и представляющей собой инфляцию искусственного в многочисленных процессах (само-) конструирования индивидов, которые ориентируются в своем выборе на общие стандарты телесных форм и поведенческих реакций. При этом внешние враги утопии являются результатом доведенных до предела тенденций, которые намечаются в развитом индустриальном обществе и происходят из внутренних побуждений индустриального человека, стремящего инструментально контролировать природу и общество, редуцируя сложные жизненные потоки до функциональных систем.

«Чужое» утопии — формально-бюрократические процедуры решения человеческих проблем, убийственная забота о форме, инструкциях, показывающих триумф рассудочной деятельности над хаосом чувств, абсолютное абстрагирование от жизни и смерти конкретного человека (10). Главной героине и сообществу будущего угрожает исчезновение под натиском «чужого». Героине — в результате операции, формально возвращающей ее в «нормальное» состояние, но фактически означающей социально-психологическую смерть субъекта. Сообществу будущего — в результате победы инструментального разума в истории, в том числе благодаря возможностям медицины управлять интенсивностью чувств и эмоций пациентов, хирургически вмешиваясь в организм человека.

И героиня, и утопия оказываются в пограничной ситуации между жизнью и смертью, но при этом именно героиня является главным действующим лицом, способным повлиять на исход данной ситуации в настоящем, где жизнеутверждающие и деструктивные тенденции конкурируют между собой. «Прошлое — это спорная территория» [10. loc. 5093], — говорит представительница утопии, имея в виду, что существование их сообщества в целом не гарантировано. Но также опыт субъекта — это «спорная» территория и полностью зависит от личного выбора, меняющего соотношение между утопическим и действительным, возможным и невозможным.

Утопия ставит героиню в ситуацию выбора в безвыходной ситуации, когда операция по вживлению имплантов запланирована и ничто не может остановить работу системы. В этой ситуации одиночество слабой женщины превращается

в одиночество человека, осознающего себя на линии фронта, ведущего войну за подавляемые возможности утопических и реальных субъектов. В этой неравной войне женщина, с одной стороны, преодолевает свою «природу», склонность к смирению и примирению с существующим порядком вещей, привязанность к «имманентному» [1]. С другой стороны, обращается к «духу» самой природы в себе самой, в окружающей действительности, к тому, что постоянно сводится на нет, ущемляется, подвергается насилию, но все же не исчезает. Природа в широком смысле слова как энергия роста и желания быть становится союзником в борьбе за субъекта наряду с утопией. Если социум проводит границы, изолирует, «обездвиживает», то природа сметает или обходит социальные конструкты. Сначала на уровне ментальном (путешествие героини в утопию), затем на уровне физическом (бегство из больницы с последующим водворением обратно), и в конечном итоге на уровне морально-юридическом (отравление врачей, ответственных за операцию). Природа не руководствуется дисциплинирующими правилами и инструкциями. Она действует резко, инстинктивно, как затравленное животное, сопротивляющееся превращению в артефакт или бесперебойно действующий механизм. Но также подпольно, скрытно, ризоматически нащупывая пути к своему освобождению, как ведьма, чьи действия невозможно просчитать, поскольку она использует то, что под рукой (случай, предлог, притворство, праздники, цветы, яд), спонтанно устанавливает связи, плетет сети, скрывается под различными масками, чтобы проявить свою истинную (несоциализированную, дикую) суть в самый неожиданный момент.

Также как и природа, Консуэло демонстрирует удивительную живучесть, несмотря на систематическое «умерщвление»: изнасилование, стерилизация, лишение родительских прав, заключение в психбольницу, насильственное участие в эксперименте по вживлению механизмов, не допускающих стихийного проявления чувств. Как природа адаптируется к самым сложным условиям, также поступает и главная героиня, уходя в подполье, становясь «невидимой» в качестве самостоятельного субъекта. Вместо открытого противостояния, которое невозможно в существующих условиях, ведется женская война, с ее уклончивостью, хитростями, притворством, постоянным поиском лазеек в безвыходных ситуациях: «Ты всегда можешь сопротивляться угнетателям, когда создаешь видимость сотрудничества с ними» [10. loc. 6188]. И вместе с тем, это уже не «женская» война, где субъект руководствуется эгоцентрическим/истерическим желанием заявить о себе и заставить страдать других.

Следуя природе (желанию чувствовать, дарить свои чувства другим), субъект вступает в войну с системой, пытающейся раз и навсегда «определить» границы чувств и желаний. И в этом противостоянии номада, не замечающая, трансцендирующая или спонтанно ломающая границы, превращается в экзистенциального субъекта, осознающего безвыходность ситуации (для себя) и в то же время озабоченного подлинностью момента своего действия, которое ничего не меняет в масштабах всего общества (убийство врачей, ответственных за операцию), но вместе с тем свидетельствует о непокоренной природе и субъективности, о невозможности тотального контроля над человеком и дисфункциональности дисциплинарных матриц.

Насилие становится самовыражением субъекта, который меньше всего стремится к насилию. Героиня прибегает к насилию, сопротивляясь превращению в объект, напоминая о присутствии других субъектов, вытесненных на обочину социального, а также в сферу утопии. Освобождение героини, совпадающее с радикальным действием, показывает невозможность сохранять позицию разумного наблюдателя в мире, где разум абстрагируется от потока жизни, озабочен проблемами безопасного существования, предсказуемой субъективности, создавая «царство комфортабельной несвободы» (Г. Маркузе).

Чтобы быть собой в этом мире, женщина с именем, означающим «утешение», вынуждена убивать, а не вскармливать, вынуждена идти на преступление, чтобы утвердить значимость простых вещей: любовь к живому, отзывчивость, возможность размышлять и быть с дорогими людьми. И вместе с тем радикальное действие граничит с поражением, отчаянием, отказом от идеалов заботы, своеобразным подтверждением запротоколированного «безумия».

В конце повествования субъект остается один. После преступления замолкает мир утопии: «Она не могла более воспринимать сигналы из будущего. Она опустила свое сознание и перестала быть восприимчивой. Она перестала чувствовать боль. Но она думала о Мэттапуасетт» [10. loc. 7124]. Это молчание многозначно и апеллирует к субъективному опыту читателя, который сталкивается со сложным соотношением между реальным, имеющим место быть в сознании довольного большинства, и утопическим, прорывающимся в реальность временными озарениями субъекта, страдающего от наличной действительности. Молчание утопии может означать и гибель утопии будущего (после ошибочного действия субъекта), и убийство «утопического» в себе (благодаря которому возможна была коммуникация с утопией), и осуществление утопического желания быть субъектом, несмотря ни на что (исчезновение утопии как неосуществленной возможности, порождающей внутренний диалог).

Но примечательно и другое. Наличие или присутствие утопии с некоторого момента повествования уже ничего не меняет. Если сначала героиня ждет от утопии освобождения, то перед преступлением она ясно понимает расстояния, границы и различия. В утопии коллективно сражаются за социальное, за все его многочисленные проявления в данный момент времени, героиня — за тех, кто оказался за пределами активной социальной жизни, за непроявленное, подавляемое, возможное, «на краю времени», на свой страх и риск, не посвящая в свои планы своих друзей из будущего. Утопия в данном случае — выбор субъекта, который, несмотря на свою связь с природой, утопическим, а может быть именно благодаря этим связям, проходит через опыт одиночества.

Одиноким субъектом в каком-то смысле сродни утопии, не имеющей определенного места и устойчивой легитимации в континууме осуществленных идей и физических явлений. Также как и утопия, субъект, стремящийся к подлинному взаимодействию с другими, в большей степени реализуется во временном измерении, в моменты, когда «внутреннее» время размыкает «объективное», позволяя «неуместному» с точки зрения большинства приобрести форму поступка, слова,

отношения здесь и сейчас (11). Утопия не столько определяет опыт субъекта, сколько является откровением субъекта о себе самом и других, откровением неоднозначным, схваченным в моменты искренности, порыва за пределы возможно-го, в моменты интуитивного согласия с реальным или воображаемым Другим и как любые откровения, требующим интерпретации.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Об онтологии и социальной философии различий см. монографию П.К. Гречко [3].
- (2) Аргументы, легитимирующие «ненормальность», «противоестественность» желаний, формирующих образ негативной гендерной идентичности, анализируются в статье Ф.В. Тагирова [4].
- (3) К ужасу героини, мужчины в этом обществе кормят грудью, женщины не рожают детей, однополая любовь не считается преступлением против природы и общества, также как и решение человека придерживаться холостяцкого образа жизни.
- (4) Этот принцип напоминает идею Ж.-П. Сартра о человеке как проекте, хотя вместе с тем ближе к постмодернистской идее о множественной идентичности.
- (5) Быть матерью в утопии естественно для всех, как и быть мастером своего дела. Универсализация процессов материнства напрямую отвечает идеям эмансипации женщин [7] и свидетельствует о преодолении привязанностей к гендерному ролевому репертуару.
- (6) Об антипсихиатрическом движении в западной культуре и философии см. монографию О.А. Власовой [2].
- (7) В произведении обыгрывается тема Другого как субъекта и Другого как «больного». Об этом см. [6. Р. 70].
- (8) «Чума как форма реального и воображаемого беспорядка имеет своим медицинским и политическим коррелятом дисциплину. За дисциплинарными механизмами можно увидеть неизгладимый след, оставленный в памяти „заразой“: чумой, бунтами, преступлениями, бродяжничеством, дезертирством, людьми, которые появляются и исчезают без всякого порядка» [5. С. 283].
- (9) Идеи утопийцев о жизни и смерти близки философии жизни, культивирующей герменевтическое понимание творческой мощи бытия (созерцания большого мира), а также экзистенциальной философии, акцентирующей внимание на аутентичности существования субъекта, помнящего о смерти. Однако философия жизни утопийцев основывается на универсальном опыте материнства, преодолевающим трагическое чувство хрупкости человеческого существования.
- (10) Разговор врачей в психиатрическом заведении показывает массовый характер жизни и смерти, превращающихся в статистические явления, которые нужно должным образом запротокολировать: «...Зачем докторам резать каждого очокуившегося сумасшедшего. Увидев одного, считай, что видел их всех» — «Им надо что-то написать в свидетельстве о смерти» [10. loc. 2613].
- (11) Как пишет Н. Фрай: «Фактически и этимологически утопия — не место; и когда в ней происходит трансценденция общества, которое располагается везде, она может существовать только в оставшейся невидимой и непространственной точке в центре существующего пространства... „здесь“». [8. Р. 347]. О важности утопического самовыражения пишет и Т.Мойлэн: «[В реальности] не может быть никакой Утопии, но могут быть утопические экспрессии, которые непрестанно сотрясают достижения настоящего, компромиссы, на которые идет общество, и указывают на то, что еще не было освоено в практическом преобразовании [действительности] (which is not yet experienced in human project of fulfillment and creation)» [9. Р. 28].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Бовуар де С. Второй пол. М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997.
- [2] Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. Монография. Москва: Изд-во РГСУ «Союз», 2006.
- [3] Гречко П.К. Различия: от терпимости к культуре толерантности. М.: Издательство Российского университета дружбы народов, 2006.
- [4] Тагиров Ф.В. Субстанциальность желания и трансформации сексуального // Вестник РУДН. Серия: Философия. М., 2015. № 1.
- [5] Фуко М. Рождение тюрьмы. Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginem, 1999.
- [6] Das V., Das R.K. How the Body Speaks. Illness and the Lifeworld among the Urban Poor // Subjectivity: Ethnographic Investigations. Eds by J. Bichl, B. Good and A. Kleiman. Berkeley and Los Angeles, L.: University of California Press, 2007.
- [7] Firestone Sh. The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution. N.Y.: A Bantam Book, 1978 (8th printing).
- [8] Frye N. Varieties of Literary Utopias // *Daedalus*. 1965. Vol. 94. N 2. URL: <http://www.jstore.org/stable/20026912> (дата обращения: 27.01.2014).
- [9] Moylan T. Demand the Impossible. Science fiction and the utopian imagination. New York and London: Methuen, 1986.
- [10] Piercy M. Woman on the Edge of Time. Ballantine Books, 2010 (Kindle reprint edition. 1st edition 1976).

Сведения об авторе:

Рудановская Светлана Валерьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: rudsv@live.ru)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-250-259

“WOMAN ON THE EDGE OF TIME”: EXPERIENCE OF THE SUBJECT IN FEMINIST UTOPIAN FICTION

S.V. Rudanovskaya

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklay St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article centers on the specific features of feminist utopia with the analysis of Marge Piercy's novel “Woman on the Edge of Time” devoted to the development of the subject against the power of gender stereotypes and instrumental control over nature and human feelings. In contrast with classical utopias, the feminist utopia of care emphasizes values of differences and affinity. The visions of utopia are seen as an essential component of social and existential experience of the subject who undertakes a risky task of travelling beyond the ready-made identities and socially recognized definitions (first of all, binary opposites “normal”/“pathological”).

Key words: literary utopia, Marge Piercy, feminism, experience of the subject, care, differences, life, nature

REFERENCES

- [1] Bovuar de S. *Vtoroj pol*. Moscow: Progress, Saint Petersburg: Aletejya; 1997.
- [2] Vlasova OA. *Antipsihiatriya: stanovlenie i razvitie*. Monografiya. Moscow: RGSU “Soyuz”; 2006.

- [3] Grechko PK. *Razlichiya: ot terpimosti k kul'ture tolerantnosti*. Moscow: Izdatel'stvo Rossijskogo universiteta druzhby narodov, 2006.
- [4] Tagirov FV. Substancial'nost' zhelaniya i transformacii seksual'nogo. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*. 2015; (1).
- [5] Fuko M. *Rozhdenie tyur'my. Nadzirat' i nakazyvat'*. Moscow: Ad Marginem, 1999.
- [6] Das V, Das RK. How the Body Speaks. Illness and the Lifeworld among the Urban Poor. In: *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Eds by J. Bichl, B. Good and A. Kleiman. Berkeley and Los Angeles, L.: University of California Press; 2007.
- [7] Firestone Sh. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. N.Y.: A Bantom Book; 1978 (8th printing).
- [8] Frye N. Varieties of Literary Utopias. *Daedalus*. 1965; 94 (2). URL: <http://www.jstore.org/stable/20026912>.
- [9] Moylan T. *Demand the Impossible. Science fiction and the utopian imagination*. New York and London: Methuen; 1986.
- [10] Piercy M. *Woman on the Edge of Time*. Ballantine Books, 2010 (Kindle reprint edition. 1st edition 1976).



МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-260-269

СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

С.А. Лохов

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, Миклухо-Маклая ул., д. 6

В современной культуре наблюдается тенденция распространения аддиктивных форм поведения, и, как следствие, формирование «понятийного вакуума» вокруг проблемы смысла жизни. При том, что в условиях постмодерна проблема смысла жизни становится актуальной как никогда. В статье рассматриваются основные смысловые ориентации и их философские обоснования.

Ключевые слова: смысл жизни, природа человека, ценность, свобода, долг, высшее благо, идеал

Один из малоисследованных аспектов современной культуры — возрастающая тенденция формирования аддиктивных (зависимых) форм поведения личности [2]. Аддикция — тяжелое расстройство, справиться с которым самостоятельно, не прибегая ни к чьей помощи, практически невозможно. Алкоголизм и наркомания — это самые известные и деструктивные из них. Однако в настоящее время появились куда более опасные психологические аддикции — игровая, компьютерная, сексуальная, от социальных сетей. Аддиктология — наука, изучающая зависимые формы поведения, выделяет более 200 их видов. В основе «механизма» формирования зависимости лежит уход от реальности и потребность в принятии определенной воображаемой роли. В процессе развития зависимости у человека сужается круг интересов, отесняются высшие потребности и установки личности, разрушается смысловая сфера личности, формируется «смысловой вакуум» [2. С. 172—173]. Проблема аддикции приобретает массовый характер, выходит из зоны частных интересов и межличностных отношений. Речь идет не только о здоровье нации, но и даже о ее выживании.

Помимо медицинских, социальных, экономических, экзистенциальных причин, аддикция имеет причины, лежащие в глубинных основаниях культуры. Основание духовной культуры — это совокупность знаний, ценностей, смыслов [12], в том числе и знание о смысле жизни, в котором выражаются целеполагающие связи индивида с миром. Смыслы жизни — это рационализированная форма ценностного отношения к миру, которая актуализирует возможность осознания себя, конструирования человеком самого себя, своего жизненного пути. Смыслы жизни являются мощными мотиваторами поступков, на их основе формируется стратегия жизненного поведения, стиль жизни и, кроме того, они совместно с идеями,

понятиями, теориями и другими рациональными формами знания выполняют функцию «миропонимания» [9. С. 29—32]. Смысл жизни нельзя представить в виде полностью обоснованного знания. Смысл жизни усваивается в процессе социализации, по мере освоения языка, стереотипов поведения, традиций и верований и др. Переживание жизни, наполненность ее смыслом и даже переживание отсутствия смысла всегда индивидуальны [7]. Изменчивость жизненных обстоятельств периодически подталкивает людей переосмыслить свои жизненные ориентиры. В этой ситуации перед человеком по сути встает философская задача, здесь индивидуального жизненного опыта недостаточно. «В областях, выходящих за узкие рамки житейского опыта, далеких от повседневной практики, требующих развитого теоретического мышления, обыденное сознание проявляет свою ограниченность» [11. С. 247].

Только выход на теоретический уровень открывает перспективу критического переосмысления жизненных ориентиров, дает возможность «изобразить свою жизнь, как на картине» [4. С. 252], и таким образом помогает придать смысло-жизненным ориентирам, общим целеполагающим установкам личности новое «дыхание» и новое содержание. Когда мы выходим на уровень философского осмысления жизни, то выясняется, что концепций смысла жизни не так много. Огромное разнообразие индивидуальных интерпретаций на тему «смысла жизни» можно свести к шести основным вариантам [3. С. 347—359].

1. РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ

В самом общем понимании религия — это связь человека с Богом. В любой религии обязательными являются два компонента. Первый — это концепция Бога и учение о посмертном существовании (догматика), второй — это обрядовая часть, культ как система действий, ритуалов, которые обеспечивают устойчивую связь человека с Богом. Религия формирует мировоззрение, в котором человек и его «хотения» [6. С. 62—68] не являются высшей и единственной ценностью, а власть не является универсальным регулятором отношений между людьми во всем многообразии их проявлений: социальных, политических, экономических и др. Религия, фокусируя внимание на трансцендентных вневременных принципах Бытия (теоцентризм), предлагает человеку *высшие идеалы*, стремление к которым формирует целостность мировосприятия, предопределяет все другие формы деятельности и отношений. Религия дает конкретный и исчерпывающий ответ на вопрос о *смысле и цели жизни человека*. Основная характеристика религиозной концепции смысла жизни — это его трансцендентный характер.

Религиозный смысл жизни обладает двумя аспектами — позитивным и негативным. Стремление к совершенству, соединение с абсолютным благом (Богом) раскрывает смысл жизни в его позитивном аспекте. Это побуждает человека воспитывать в себе *волю*, возвращать *веру* и *работать над характером* (преодолевать грех). Вера играет важную роль в религиозной жизни. Только упование на Бога, его участие в жизни человека является источником жизненной силы и вдохновения. Полная реализация смысла жизни, т.е. соединение с Абсолютом,

возможна только после смерти. Конечность существования, переживание собственной смертности играет важную роль в обретении смысла жизни. Смерть понимается как часть жизни, как переход в качественно иную форму жизни, «жизнь вечную». Особенность религии как формы духовной культуры заключается в том, что, пожалуй, только она содержит в себе учение о посмертном существовании человека. Это учение придает особый колорит религиозной концепции смысла жизни.

Негативный аспект религиозного смысла жизни связан с тем, что человек испытывает на себе влияние сил, уклоняющих его от Бога. Это происходит в силу поврежденности человеческой природы — «греховности». «Избегание греха» — становится повседневной практикой, наполняющей жизнь особым смыслом. Важную роль здесь играет понимание человеком своих собственных недостатков и дефектов характера («греховности»). Религиозный смысл жизни можно определить как «спасение». Человек спасается от греха (негативный аспект) и спасается к совершенству, т.е. к Богу (позитивный аспект). Конфессиональные различия внутри религиозной концепции смысла жизни определяются различиями в понимании путей спасения, распределением участия в нем человека и Бога.

Наглядный пример реализации религиозной концепции смысла жизни представлен в книге Августина Аврелия (354—430) «Исповедь» [1]. Текст «Исповеди» — это диалог человека с Богом. Что есть жизнь человека? Это богообщение и молитва; постоянное обращение к Богу, взывание к Нему и умаление своих возможностей. Только единство с источником всех благ и совершенств, источником жизни и любви, с Богом, с вечностью наполняет жизнь Августина вдохновением и смыслом.

2. АСКЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Аскетика — ограничение, отказ. Очевидно, что само по себе ограничение ради ограничения не имеет смысла. Люди сводят к минимуму свои потребности и желания, руководствуясь какой-то идеей. Эта концепция имеет теологический и светский варианты. Религиозный аскетизм направлен на ограничение повседневной жизни для расширения возможностей общения с Богом. Чтобы Бога в жизни было как можно больше, необходимо освободить ее от привязанностей, страстей, желаний. В этой связи апостол Павел говорит так: *«Все мне позволительно, но не все полезно, но ничто не должно обладать мною»* (1 Кор. 6:12).

В буддизме аскетизм понимается как практика избавления от желаний, необходимая для просветления. Аскетизм необходим для того, чтобы избавиться от страданий. Ведь желания являются причиной страданий. Нет желаний — нет и страданий. Смысл жизни — достижение состояния Будды, т.е. просветления (будда — просветленный).

Внерелигиозная аскетика успешно практиковалась в античных школах философии. Излишества во всех сферах жизни развращают ум и искажают природу человека, так думали киники. Философская школа киников была основана Антифеном (445—365 гг. до н.э.), а наиболее известным ее представителем был Диоген

Синопский (412—323 гг. до н.э.), тот, который «жил в бочке». Согласно легенде, Диоген ходил днем по улицам Афин с зажженным фонарем и выкрикивал «ищу человека». Он ответил Александру Македонскому, когда тот предложил ему помощь, чтобы Александр отошел в сторону и не загораживал ему Солнце. История сохранила много легенд о том, как киники эпатировали современников своими экстравагантными выходками и изречениями. Они учили о том, что только жизнь в соответствии с собственной природой позволяет быть свободным. Социальные условности (положение в обществе, социальные роли, престиж, комфорт, роскошь и многие другие) не делают человека свободным. Альтернативой является «собачий образ жизни» (от греческого «кинос» — собака, отсюда и название философской школы «кинизм»), ведь собаке для того, чтобы напиться из ручья, не надо ни миски, ни кружки. Природа наделила человека, так же как и собаку, всем необходимым для счастья и радости. Все виды удовольствия доступны человеку от природы. Смысл жизни заключается в том, чтобы просто следовать природе, и не усложнять жизнь социальными условностями и предрассудками.

Но обоснование аскетического смысла жизни не осталось в далеком прошлом. «Человек — это относительный аскет жизни». Этот тезис принадлежит М. Шелеру (1874—1928), основателю философской антропологии, одного из влиятельных течений в европейской философии XX в. Аскетика — проявление свободной воли человека, суть которой в силах торможения и растормаживания импульсов влечений (в отличие от сил творчества и созидания). М. Шелер полагает, что основой антропологического аскетизма является любовь. Иными словами, мера человечности определяется мерой ограничений, которые человек накладывает на себя сам. Индивидуальность определяется тем, от чего человек способен отказаться. Только человек способен самостоятельно определять границы самому себе — самоограничиваться. В этом заключается и свобода человека, и смысл его жизни [17. С. 30].

Необходимо заметить, что в условиях потребительского общества с его неизбежной избыточностью и расточительностью аскетизм приобретает все больше сторонников. Получает все большее распространение минимализм — стиль жизни, альтернативный идеологии вещизма. Он предлагает сократить потребление до полезного минимума. К известному рода ограничениям призывают идеологи экологического мировоззрения.

3. СТОИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ

Стоицизм как философское направление возникает в эллинистически-римской культуре. Его основателем был Зенон из Кития на Кипре (ок. 333—262 гг. до н.э.), но особое развитие и популярность оно обретает в Древнем Риме. Стоицизм выступал философской основой государственной идеологии Рима.

Судьба — одно из центральных понятий философии стоицизма. Следование Логосу, т.е. разумной закономерности Судьбы, есть смысл стоического образа жизни. В следовании Логосу, судьбе стоик обретает свободу — судьба согласного с ней ведет, а противящегося тащит. Судьба готовит человеку самые непредсказуемые повороты. Жизнь обретает смысл только в том, чтобы сохранять муже-

ство перед лицом самых неожиданных разворотов судьбы. В этом высший долг и достоинство человека. Видимые связи этого мира, особенно социальные или политические, — это маски судьбы, они не имеют власти над свободным человеком. Надежда и упование на них бессмысленны. Смысл имеет только следование долгу, принимать судьбу, мужественно сохранять достоинство и в богатстве и в бедности, и в здоровье и в болезнях. Отрешенность — особое качество личности, оно позволяет принимать текущие события и внешние воздействия как неизбежное и необходимое.

Человек не в состоянии изменить мир, Космос, он не в состоянии повлиять на предопределенность судьбы, но человек в состоянии обрести мир и свободу в себе. Здесь для стойков образцом истинного отрешенного поведения является Сократ. Смерть Сократа — это пример реализации стоического смысла жизни. Для того, чтобы следовать судьбе, ее нужно познать. Знания играют важную роль в личной жизни человека. Познавая необходимость и упражняясь в добродетелях, стоик обретает внутреннюю свободу, которая провозглашается стоиками высшей ценностью.

Стоики уделяли пристальное внимание изучению страстей и подчинению их разуму. Страсти — источник зла. Выделяется четыре вида страстей: печаль, страх, вожделение и удовольствие. Удовольствие понималось как неразумное пользование желаниями. Удовольствий необходимо сторониться, воспитывая в себе беспристрастность. Стоик стремится возвыситься над страстями. Это достигается через познание сути добра и зла. Между добром и злом находится широкое пространство безразличного. Оно то и является основанием достоинства и мужества.

Римский император, полководец, философ-стоик Марк Аврелий Антоний (121—180 гг. н.э.) в перерывах между битвами предавался размышлениям о смысле жизни. В своем труде «Размышления» обремененный делами император сетует на то, что уделяет недостаточно времени главной заботе. А главная забота императора заключается в том, чтобы сохранить мир в душе, «оберегать внутреннего гения от поношения и изьяна» [10. С. 45].

4. ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ

Гуманизм — идеология, которая провозглашает высшей ценностью человека. «Личность — исходная реальность, абсолютная по отношению к себе и относительная в ряду всех остальных» [13. С. 104]. Человек сам является творцом смысла своей жизни, а значит и творцом своей судьбы. Творить судьбу исходя из своих способностей и талантов — высший смысл жизни человека. Гуманисты исходят из того, что каждый человек обладает талантами; их только необходимо обнаружить и развивать.

Гуманизм декларирует самоценность личности, право человека на свободное развитие и самовыражение. Развитие и реализация способностей и талантов предполагает целый комплекс знаний и умений, которые он осваивает в обществе и через общество. Поэтому гуманистический смысл жизни придает особую ценность поступкам, направленным на служение обществу. Быть востребованным,

нужным, полезным людям — это важная часть жизненной программы, без которой невозможна полнота жизни, удовлетворенность жизнью. Качество жизни во многом определяется мерой востребованности человека обществом. Переживание своей жизни как необходимой части целого придает индивидуальному существованию смысл. «Смысл моей жизни и в ней самой, и в том, чем я помогу жизни других; в том же, что со мной мир не умрет и я тоже могу тому способствовать, заключено и мое бессмертие» [14. С. 122].

Философская критика неоднократно указывала, что абсолютизация ценности человека приводит к серьезным трудностям экзистенциального, социального, экологического, юридического характера [6; 13. С. 27—38; 16] Но несмотря на это, гуманистическая программа жизни остается важным фактором общественного развития. Начиная с XX в. идеи гуманизма дополняются представлениями о благоприятной для здоровья и развития человека окружающей среде, получает развитие концепция «планетарного гуманизма» [14. С. 28]. Среда обитания — важный фактор жизни, и он нуждается в заботе со стороны человека. Более того, в заботливом, бережном отношении нуждается любое проявление жизни. Так возникает принцип «благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера (1875—1965) и принцип рациональной ответственности человека за природу В.И. Вернадского (1863—1945). Они являются важным дополнением гуманистической программы жизни.

5. ГЕДОНИЗМ И ЭВДЕМОНИЗМ

В концепции гедонизма смысл жизни определяется стремлением достигать удовольствия и наслаждения. Гедонизм — концепция очень древняя. Еще античная философская школа киренаиков, основанная Аристиппом (435—356 гг. до н.э.), распространяла учение о том, что высшую ценность имеет не обладание вещами и благами, но *удовольствие* от вещей и благ. Удовольствие (наслаждение) моментом настоящего — вот главный мотив всех человеческих поступков. Имеет смысл только то, что доставляет удовольствие. Жизнь без удовольствия не имеет смысла. Однако киренаики обнаружили и парадоксальность гедонизма. С одной стороны, опора на удовольствие как высшее благо защищает самобытность и самооценку личности, с другой стороны, гедонизм становится возможной основой нравственной распущенности, асоциального поведения, эгоцентризма.

Идея удовольствия как смысла жизни получила развитие в эпикуреизме. Эпикур (341—270 гг. до н.э.) разработал классификацию удовольствий, разделяя их на несколько групп. Не все виды удовольствия, по Эпикуру, являются истинными, ведь за большинство из них приходится расплачиваться страданием. Чувственные или телесные удовольствия приводят к страданиям, равно как и удовольствие от обладания знаниями и умениями. И только один вид удовольствия Эпикур называет подлинным. Это удовольствие от общения с друзьями. Бескорыстные отношения и дружеская беседа, проясняющая абстрактные понятия, доставляет удовольствие, за которым не следует ни физического, ни душевного страдания. *Атараксия* — это возвышенное состояние души, безмятежность, душевный покой. Достижение атараксии как высшего блага — это смысл жизни. Удовольствие как

отсутствие страдания Эпикур называет счастьем. Отсюда и название учения «эвдемонизм». Гедонизм и эвдемонизм, по сути, имеют общее основание — стремление к наслаждению.

В дальнейшем философией было достаточно убедительно показано, что удовольствие не может быть универсальным принципом для формирования социальных отношений и нравственного поведения. Удовольствие — это сопутствующий эффект тем действиям, которые полагаются как успешные (утилитаризм). Удовольствие и страдания — это функции социальных отношений (марксизм). Так, видный представитель экзистенциальной психологии В. Франкл (1905—1997 гг.) подчеркивал, что счастье не может быть объектом стремления. Надо иметь основание «быть счастливым». Счастье возникает как результат реализации того смысла, который потенциально присутствует в текущей жизненной ситуации. «Чрезмерное стремление» к наслаждению и счастью становится причиной страдания и несчастья. Если же человек находит смысл своей жизни, это приносит ему не только счастье, но и способность справляться со страданием [15. С. 62—68].

На уровне общественного сознания гедонизм остается одной из ведущих концепций смысла жизни.

6. ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ

Деонтология — это направление философии, в центре которого находится понятие долга. При самом общем определении долг — это добровольно принимаемое обязательство. В качестве долга может выступать рождение и воспитание детей, служение Родине, своему народу, борьба против терроризма, защита окружающей среды и др.

Наибольшую значимость понятие долга приобретает в философии И. Канта (1724—1804 гг.). По Канту, долг — это объективное начало, оно предписывается человечеству как таковому. Человек — прежде всего моральное существо. Исходя из требования долга, человек реализуется как моральное существо.

Знание о долге И. Кант представил в виде категорического императива — формулы морального закона. Категорический императив предписывает поступки, которые хороши сами по себе, объективно без учета последствий, безотносительно к какой-либо цели. «Поступай только такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [8. С. 260]. Или «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [8. С. 270].

Представление о долге оформляется и как знание, и как специфическое переживание. И. Кант называет его уважением. Уважение — чувство, которое неразрывно связано с разумом. Через уважение человек утверждает достоинство другого человека. Необходимость действия из уважения к нравственному закону И. Кант называет долгом, уважением к праву другого. Долг — это субъективный принцип нравственности. Он означает, что нравственный закон сам по себе становится мотивом человеческого поведения. Сфера морали — это сфера практической реализации свободы человека.

Иногда кантовскую этику называют ригористической. Ригоризм в общем смысле — это строгость и бескомпромиссность в следовании принципам и жизненным убеждениям. Многие религиозные и философские учения ригористичны по своей сути. Подобная принципиальность объясняется тем, что только принципы и убеждения наполняют человека духовным содержанием и радикально отличают жизнь человека от жизни животного. Жизнь человека лишается смысла, когда он допускает отклонение от таких императивов. И. Кант полагал, что быть человеком значит следовать долгу. Смысл индивидуальной человеческой жизни определяется следованием долгу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Смысл жизни — исключительно человеческий феномен. Никто из живых существ, кроме человека, не поднимался выше своих физических возможностей. Только человек нуждается в надбиологических формах обоснования собственной жизненной программы. «Смысл — это от мысли, т.е. с мыслью, жить с мыслью — очень фундаментальной, глубокой, пронизывающей все человеческие устремления и надежды. Потребность в смысле жизни есть потребность в целостности жизненного опыта человека, в приведении его к какому-то ценностному, идеальному единству» [3. С. 359]. Смысл жизни живет постоянным осмыслением, рефлексией над тем, *как* и *чем* мы живем. Невозможно удержать смысл жизни раз и навсегда. Как и невозможно жить единственным смыслом всю жизнь. Удержаться в смысле или переориентироваться на другие смыслы требует серьезных усилий. Свойство смысла терять свою значимость придает проблеме смысла жизни постоянную обостренность.

В смысле жизни концентрированно выражается сам человек, его сущность, его природа, которая представляет собой совокупность трех составляющих, — биологической, социальной и духовной. Поэтому условно концепции смысла жизни можно разделить на три группы.

Онтологические модели дают представление об особом качестве Бытия — «Бытия-в-смысле», которое при определенных условиях открывается человеку. Смысл жизни обретается только через сопричастность Бытию-в-смысле.

Гуманистические модели говорят о том, что никакого смысла в жизни самой по себе нет. Смысл формируется и вносится в жизнь самим человеком. В нем заключается основной выбор, которым человек определяет себя и свою жизнь. В случае затруднения с принятием смысла жизни его можно откорректировать. Человеческая жизнь здесь рассматривается как смылосозидательный творческий процесс.

Антропологические модели предполагают, что смыслы как бы встроены в саму природу человека. Человек является носителем смысла. Здесь жизненная задача определяется в выявлении, познании, следовании этому смыслу жизни.

Решение проблемы смысла жизни напрямую связано с организацией социального пространства человека, процесса консолидации и воспроизводства обще-

ством самого себя. «Проблема смысла жизни реальна лишь там, где ставится вопрос о целостности жизни, о взаимосвязи ее начала и конца и потому о том, что после жизни. Иными словами, феномен смысла жизни существует лишь для того, кто задался целью понять до конца свое поведение, свою линию жизни. Смысл жизни — это не только ее понимание, но и самооправдание. „Голое существование“ не самодостаточно, человека оно не удовлетворяет» [3]. Вместе с тем в современной культуре усвоение «смысла жизни» существенно затрудняется по причине широкого распространения аддиктивных форм поведения. Аддиктивная личность теряет способность к формированию и восприятию «смысла жизни».

Таким образом, смысл жизни выступает в качестве самого глубокого или главного мотива нашего существования. В качестве философской проблемы смысл жизни — это убеждение, «что жизнь достойна того, чтобы ее прожить» [3], что каждый фрагмент жизни заслуживает уважительного и ответственного отношения. Именно через такое внимательное и вдумчивое отношение к каждому действию жизнь раскрывает свой смысл.

© Лохов С.А., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
- [2] Брюн Е.А., Цветков А.В. Практическая психология зависимости. М., 2014.
- [3] Гречко П.К. Смысл жизни — в чем он? // Обществознание: учебное пособие для поступающих в вузы. М., 2009.
- [4] Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в 2 т. М., 1989.
- [5] Диоген Лаэртский. Жизнь, учения и изречения знаменитых философов. Москва: Мысль, 1986.
- [6] Достоевский Ф.М. Записки из подполья Ч. I. Подполье. Гл. VII. СПб., 2008.
- [7] Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989.
- [8] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т. Ч. 1. М., 1965.
- [9] Лохов С.А. Мировоззрение как объект философской рефлексии // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2003. № 1 (9). С. 29—37.
- [10] Марк Аврелий. Размышления. М., 2008/
- [11] Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М., 2014.
- [12] Наука и квазинаука. М., 2008.
- [13] Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. СПб., 2016.
- [14] Современный гуманизм: Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». М., 2000.
- [15] Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ. М., 2017.
- [16] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- [17] Шелер М. Формы знания и образования // Избранные произведения. М., 1994.

Сведения об авторе:

Лохов Сергей Александрович — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: slohov@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-260-269

THE MEANING OF LIFE AS AN OBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

S.A. Lokhov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. In modern culture, the trend spread of addictive behaviors and, as a consequence, the formation of “conceptual vacuum” around the issue of the meaning of life. With that problem in a postmodern sense of life becomes more relevant than ever. The article discusses the basic meaning of life orientation and their philosophical justification.

Key words: meaning of life, human nature, value, freedom, duty, the highest good, ideal

REFERENCES

- [1] Avgustin Avrelij. *Ispoved' Blazhennogo Avgustina, episkopa Gipponskogo*. Moscow, 1991. (In Russ).
- [2] Bryun EA., Cvetkov AV. *Prakticheskaya psihologiya zavisimosti*. Moscow, 2014. (In Russ).
- [3] Grechko PK. Smysl zhizni — v chem on? *Obshchestvoznaniye: uchebnoe posobie dlya postupayushchih v vuzy*. Moscow, 2009. (In Russ).
- [4] Dekart R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoj razum i otyskivat' istinu v naukah. *Sochineniya v 2 t*. Moscow, 1989. (In Russ).
- [5] Diogen Laehrtskij. *Zhizn', ucheniya i izrecheniya znamenityh filosofov*. Moscow, 1986. (In Russ).
- [6] Dostoevskij F.M. *Zapiski iz podpol'ya*. CH. I, Podpol'e, Gl. VII. St. Petersburg, 2008. (In Russ).
- [7] Kamyu A. Mif o Sizife. In: *Sumerki bogov*. Moscow, 1989. (In Russ).
- [8] Kant I. Kritika prakticheskogo razuma. In: Kant I. *Sochineniya. v 4 t*. Part 1. Moscow, 1965. (In Russ).
- [9] Lokhov SA. Mirovozzrenie kak ob'ekt filosofskoj refleksii. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*. 2003; (1). P. 29—37. (In Russ).
- [10] Mark Avrelij. *Razmyshleniya*. Moscow, 2008. (In Russ).
- [11] Najdysh VM. *Vlast' tajny. Ocherki po filosofii mifologii*. Moscow, 2014. (In Russ).
- [12] *Nauka i kvazinauka*. Moscow, 2008. (In Russ).
- [13] Pavlenko AN. *Lekcii o Dostoevskom*. St. Petersburg, 2016. (In Russ).
- [14] Sovremennyy gumanizm: Dokumenty i issledovaniya. In: *Special'nyj vypusk ezhekvartal'nika "Zdravyj smysl. Zhurnal skeptikov, optimistov i gumanistov"*. Moscow, 2000. (In Russ).
- [15] Frankl V. *Doktor i dusha: Logoterapiya i ehkzistencial'nyj analiz*. Moscow, 2017. (In Russ).
- [16] Hajdegger M. Pis'mo o gumanizme. In: Hajdegger M. *Vremya i bytie*. Moscow, 1993. (In Russ).
- [17] Sheler M. Formy znaniya i obrazovaniya. In: *Izbrannyye proizvedeniya*. Moscow, 1994. (In Russ).



СООБЩЕНИЯ. ЗАМЕТКИ. ПИСЬМА

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-270-279

ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Е.Н. Гнатик

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, Миклухо-Маклая ул., д. 6

Статья посвящена обсуждению гуманитарных проблем, порождаемых информационно-коммуникационными технологиями, являющимися одним из четырех направлений НБИК. Речь идет об их существенном влиянии информационно-коммуникационных технологий на психические характеристики человека, его личность и возможности развития, в том числе о воздействии на такие важнейшие функции сознания, как чтение, счет, письмо, устная речь, пространственное ориентирование. Подчеркивается, что накопленный опыт свидетельствует о сложном, противоречивом характере такого воздействия. Это должно быть учтено в дальнейших исследованиях и поисках технологических подходов к решению гуманитарных проблем конвергентных технологий.

Ключевые слова: информационно-коммуникационные технологии, Интернет, НБИК-технологии, гуманитарные проблемы, трансформация идентичности, психические функции, нравственная целостность

На современном этапе цивилизационного развития отчетливо, рельефно проявляется глубинное противоречие между преобразовательным-деятельным динамизмом человека и моральной ответственностью человека перед обществом и его будущим. Все в большей мере главным направлением технологического прогресса становятся технологии раскрытия и эффективного использования творческого потенциала человека, так называемые high-hume-технологии. На этом пути размываются границы между культурой и наукой, «культура как искусство целей уступает место науке и технике как искусству средств» [4. С. 151]. Появляются проекты замены биологического развития человека его технологическим подобием, интеграции технологического с человеческим телом, всеобщей автоматизации и т.п. (внедрение НБИК-технологий и др.). В этой связи возникает вопрос, какие потенциально осуществимые научные технологии приемлемы для человека и их реализации желательна, а какие технологии должны быть отвергнуты? От ответа на этот вопрос зависит будущее наших детей и внуков, то, в каком мире они будут жить, и останется ли этот технологизированный мир человеческим. Ведь радикальные изменения, привносимые новыми научно-техническими возможностями в бытие современного человека, способны привести, и уже приводят, к противоречивым последствиям, они усиливают одни ценности и девальвируют другие. Практика показывает, что «гуманистическое понимание науки слишком мало об-

щего имеет с суровой реальностью использования науки для рационализации производства, управления, политики, военного дела и т.п. Более того, опираясь на науку, политики нередко принимают такие решения, которые диктуются логикой искусственно созданных обстоятельств, а не интересами людей» [9].

Из четырех направлений НБИК-технологий исторически первыми являются информационные технологии, зарождавшиеся в начале 1960-х гг. Тогда пути их возможной эволюции были еще недостаточно определены. В начале XXI в. технологические возможности позволяют реально воплощать многое из того, что в середине XX в. казалось призрачным, далеким и неосуществимым. Сегодня на повестке дня находятся вопросы формирования информационного общества, внедрения в повседневную жизнь био-, нано-, когнитивных технологий и связанные с ними изменения в социальном пространстве.

Нельзя не заметить, что создание инфраструктуры для развития НБИК-технологий в США и странах Евросоюза очень напоминает модель, по которой развивались информационно-коммуникационные технологии с разницей примерно в 10 лет [15. С. 67]. Современная высокотехнологичная среда служит поводом для смены форм общения и предпосылкой для смены традиций и формирования новых ценностей. Все более четкие очертания приобретает ориентация не на личностное совершенствование, а на активное преобразование мира технологическими средствами. Контуры будущего цивилизационного витка уже проступают.

В настоящее время различными трансгуманистическими ассоциациями и движениями широко пропагандируется идеология трансчеловеческого и постчеловеческого существования. Трансгуманизм отказывается от неприкосновенности и неизменности человеческого тела, провозглашает необходимость его трансформации, насыщение социума нанороботами, пересмотр традиционных представлений о жизни, виртуализацию жизни и пр. [5; 8].

По-видимому, нельзя отрицать потенциальную возможность нанотехнологий стать основой для смены социальной парадигмы формирования общества, в котором искусственный интеллект и «нанотехнологическая реальность» начнут доминировать во всех значимых сферах человеческой деятельности. Средства для достижения постчеловеческого существования — когнитивные технологии, лекарства, изменяющие настроение, повышающие чувствительность, лекарства для улучшения памяти (так называемые нейроцевтики, сенсоцевтики и когноцевтики), терапия антистарения и др. Оказывая влияние на медицину, экологию, энергетику, военную сферу, сферу потребления, идеологию, конвергентные технологии потенциально способны привести к изменению образа жизни, смене форм коммуникации и возникновению новых социальных общностей, активно использующих новые возможности нейроинтерфейсов и виртуальной реальности. Некоторые из перечисленных трансформирующих тенденций вполне осуществимы в ближайшем будущем, некоторые футуристичны.

Однако то, что представляется нереальным сегодня, завтра может осуществиться. В этой связи возникают новые философские, научные и морально-этические проблемы, решение которых может определить облик техногенной цивилизации грядущего. Прежде всего необходимо критически относиться к требованиям

немедленного внедрения любых новых технологий. Многие такие технологии уже сейчас потенциально заключают в себе самые серьезные опасности и для тела, и для духа человека. Особенно рельефно это высвечивается при анализе роли информационных технологий в современном мире.

По-видимому, полвека назад создателям информационно-коммуникационных технологий было крайне сложно вообразить масштаб охвата и степень социокультурного воздействия разрабатываемых новшеств. Идея Всемирной сети, как известно, принадлежит американскому ученому Дж. Ликлайдеру, в 1960 г. высказавшему мысль о необходимости объединения компьютеров в сеть и предоставления свободного доступа к ее ресурсам любому пользователю из любой точки мира. Он размышлял о человеко-компьютерном симбиозе, способствующем усилению возможностей человеческого интеллекта [18]. Сегодня, спустя совсем небольшой по историческим меркам промежуток времени, подобный симбиоз (киборгизация) становится практически свершившимся фактом. Этот термин (от англ. *Cybernetic organism* — кибернетический организм) впервые был использован М. Клайнсом и Н. Клином [17].

Первые прикладные работы в области компьютерных сетей были начаты в США в рамках деятельности Агентства по перспективным оборонным научно-техническим разработкам (DARPA) в 60-е гг. XX в. в связи с необходимостью расчетов траектории полета ракет, тепловых характеристик нейтронных реакторов, ядерных устройств различного назначения и пр.. После введения запрета на испытания атомного оружия возникла необходимость создания суперкомпьютера, куда переместилось тестирование ядерных зарядов.

Спустя тридцатилетие сфера применения Интернета была расширена. В 1991 г. в США была создана Национальная компьютерная сеть для науки и образования (National Research and Education Network — NREN) с целью оптимизации доступа к специальной литературе и профессионального общения. Эта сеть объединила суперкомпьютерные центры страны, сделала вычислительную мощь доступной всем ученым, преподавателям и студентам университетов и колледжей [15. С. 59]. К середине 90-х гг. XX в. круг пользователей Интернета глобально расширился, перестав быть локальным и узкопрофессиональным.

Распространение персональных компьютеров, сетей, спутников вещания, онлайн-овых линий и Интернета привнесло в культуру конца XX — начала XXI в. поистине революционные преобразования. Электронная среда, предоставив огромный спектр возможностей по поиску и публикации информации, стала принципиально новым средством общения между людьми. Информационные технологии, активно и беспрепятственно проникая в повседневную жизнь, в различные сферы материального производства, науку, культуру, образование и пр., стали неотъемлемой частью человеческой жизнедеятельности. Жизнь усложняется и кардинально деформируется, прежняя естественная среда заменяется на искусственную («человек — компьютер — интерактивность»), создавая, по сути, неизвестного доселе человека, человека с новыми идентификационными параметрами. Подвергаются преобразованию исторически сложившиеся стили жизни и формы взаимодействия людей.

Формирование информационной инфраструктуры на уровне отдельных стран и регионов мира происходит ускоренными темпами, предоставляя практически неограниченные коммуникационные возможности в глобальном масштабе. Согласно ныне существующей логике развития, созданная инфраструктура должна использоваться в качестве базы для наступления нового этапа технологической революции, где роль первой скрипки уже будут играть НБИК-технологии.

Вместе с тем, спустя полвека после создания технологий, некоторые последствия их интервенции не могут не настораживать. Наряду с очевидными преимуществами, данная ситуация несет с собой и множество негативных моментов. Психологи и психиатры бьют тревогу, подчеркивая, что в настоящее время приходится сталкиваться со множеством старых и целым рядом новых проблем. На фоне прежних проблем психиатрии (зарегистрировано, что во второй половине XX в. число страдающих психопатологией в нашей стране удваивалось каждые 25—30 лет) сегодня наблюдается беспрецедентный рост психических заболеваний. Фиксируется значительное увеличение степени агрессивности в социуме и частоты жестоких преступлений. Страдающие психологическими деструкциями в ходе решения своих внутренних проблем в 20 раз чаще стали применять оружие. Ситуация усугубляется существенным воздействием информационных технологий на психические функции человека, его личность и возможности развития. Люди все в большей степени впадают в зависимость от своих технологических расширений. Исследователи задаются вопросом, насколько вообще надежны существующие гипотезы о психике и сознании, насколько адекватны имеющиеся подходы к интерпретации психопатологии? [13]

Поток информации, постоянно проходящий через человека, будоражит мозг своим обилием, лишая человека возможности адекватно реагировать на окружающее, делает его депрессивным, значительно более резко откликающимся на внешние раздражители. Постоянная проверка электронной почты, просмотр различных материалов в Интернете усугубляет ситуацию. В таком состоянии способность принимать взвешенные, верные решения существенно снижается, уменьшается также возможность адекватной рефлексии, и саморефлексии в том числе. Известно, что «электронные зрелища вынуждены подчиняться психологическому закону Вебера-Фехнера: чтобы увеличить ощущение в 2 раза, надо увеличить стимулы в 3 раза. Отсюда перенасыщенность массовой культуры аудиовизуальными образами, которые властно овладевают системами внимания за счет яркого цвета, объема, громкого звука, ритма, т.е. раздражителей, автоматически активирующих глубинные структуры мозга. Ясно, что в этой ситуации доступ к структурам души, к развертыванию их работы оказывается закрытым, просто заваленным. Психика перестает играть роль посредника и переводчика, будучи полностью поглощенной сиюминутным реагированием» [3. С. 339].

Фокусируя внимание на проблемах письма и грамматики, исследователи констатируют, что «первой жертвой технологических изменений стало письмо, поменявшее свою моторную структуру при переходе к клавиатуре. С психологической точки зрения чистописание — один из образцов „формального образования“, имеющего целью не столько усвоение конкретных знаний, сколько развитие ког-

нитивных навыков и способностей. Чистописание в этом смысле — довольно удобная дидактическая практика тренировки тонкой моторики руки и навыков произвольной моторной регуляции» [14. С. 125].

Негативные последствия фиксируются и в сфере грамматики речи, которая имеет непосредственное отношение к тонким аспектам мыслительной деятельности, утрачиваемым при ее нарушении. Технологии не могли не оказать воздействие на функцию счета, также имеющую тесную, непосредственную связь с уровнем и стилем мышления, способностями к абстрагированию, обобщению и пр. В результате широкого распространения калькуляторов и компьютеров наблюдается резкое сокращение потребности людей в устном или письменном счете, который ныне представляет собой «скорее моторный навык, в котором от счета остается только узнавание цифр. Использование информационных технологий в этой области снова перевело навык счета назад на 5—8 веков, когда устный счет был крайне ограничен, только вместо пальцев и абака используется калькулятор или Excel» [14. С. 127—128].

Таким образом, в нынешнем технологизированном мире слова великого Евклида о том, что к математике нет царской дороги, начинают терять свой смысл, и это не может не настораживать. Как отметил Ж. Бодрийяр, «если люди придумывают или создают „умные“ машины, то делают это потому, что втайне разочаровались в своем уме или изнемогают под тяжестью чудовищного и беспомощного интеллекта; тогда они загоняют его в машины... Доверить свой интеллект машине — значит освободиться от всякой претензии на знание...» [2. С. 76].

Схожая ситуация складывается и в области пространственного ориентирования. Исследования красноречиво свидетельствуют, что «предельная технологическая трансформация когнитивной карты возникает, когда сама функция ориентировки передается технологическому расширению человека — специальному прибору — навигатору. Происходит полная подмена и упрощение деятельности по ориентировке» [14. С. 131]. Сигнал об изменении функции пространственного ориентирования посредством использования технологий не обнадеживает. Дело в том, что способность понять, где мы находимся и куда нам надо попасть, имеет огромное эволюционное значение для выживания вида *Homo sapiens*. Без нее человек, как и другие животные, не смог бы найти пищу или оставить потомство. Отдельные особи, а с ними и весь вид, были бы обречены на вымирание [10]. GPS-навигация фактически сводит к нулю необходимость применения способностей ориентирования на местности. При этом многие люди сегодня пользуются гаджетом, даже если находятся в хорошо известном им месте, по сути, раз за разом сводя «на нет» картографическую и навигационную систему своего мозга.

Тревожным сигналом служит то, что молодые люди все чаще воспринимают виртуальность как среду, параллельно существующую реальному миру. В связи с широким распространением компьютерных игр психологи фиксируют у современных детей разрушение ролевой игры, являющейся важнейшим условием формирования и становления личности. Активно и бесконтрольно внедряются «облегчающие» технологии. На смену книгам приходят иные способы получения

и передачи информации. Принципиально меняются возможности читателя и сама структура чтения. Следствием кардинального изменения информационной среды является качественная трансформация устной речи [14. С. 122]. Выводы неутешительны: словарный запас у представителей подрастающего поколения сократился почти вдвое.

Проблема изменения процедуры чтения заключается не только в оскудении лексического опыта. Специалистами констатируется практически полное исчезновение детальной образной памяти у детей [3. С. 339]. Нарастает тенденция к замене чтения или аудирования на просмотр картинок или клипов. Их восприятие значительно легче, чем восприятие длинного текста, требующего значительного сосредоточения, концентрации внимания, памяти и пр. Отмечается, что опасность клипового сознания кроется «помимо лежащих на поверхности обильно описанных в научной литературе девиантных поведенческих актов, в обычно остающемся в тени эффекте мягкого и малозаметного поначалу травматизма головного мозга и центральной нервной системы, особенно у детей и подростков» [12. С. 107]. Дело в том, что «клип и слоган, как яркие впечатляющие образы ситуации и сопровождающего ее настроения, именно своей необычностью, непривычностью для эволюционно и исторически сложившихся алгоритмов психического восприятия, буквально „впечатываются“ в мозг. Они способны оказывать столь сильное влияние на визио- и аудионейроны неокортекса, что вытесняют эволюционно более поздние меморинейроны, лишая молодое поколение исторической памяти и взаимопонимания с представителями старших возрастных групп. Клиповое сознание патологически меняет личность, атрофируя способность самостоятельно мыслить и чувствовать» [1. С. 209].

Замена традиционных бумажных книг на электронные также способствует ускорению темпов технологической трансформации психических функций. Специалисты склоняются к выводу, что возможности, заложенные в гаджете, отучают читателя критически мыслить [16]. Электронные книги больше похожи на «машинные информации и коммуникации», они не могут обеспечить медленное и вдумчивое чтение. Выяснено, что у людей, читающих большие электронные тексты, и у приверженцев чтения бумажных книг («по старинке») память работает по-разному. «Первые в результате чтения запоминают больше общей поверхностной информации, вторые — больше узкой, специализированной» [14. С. 123]. В этой связи отмечается порочность внедрения практики перевода учебников для средней школы и вузов полностью в электронный формат, поскольку освоение текстов с большой «интеллектуальной нагрузкой» с их помощью затруднено.

В современной психиатрии и психологии возникло новое понятие — эффект Google. «Человек с таким недугом уверен, что системные знания, получение и использование которых требуют значительных интеллектуальных усилий, времени и средств, ему не нужны по определению, ибо эту функцию индивидуального мозга гораздо успешнее выполняет „за него“ Интернет. ...В перенасыщенном проблемами и острым дефицитом индивидуального времени мире такая позиция кажется весьма привлекательной, а ее пагубность и опасность для ориентации

когнитивного функционирования мозга лежит достаточно далеко за пределами сиюминутных проблем и потребностей индивида. Поэтому иммунитета от эффекта Google пока не выработано» [1. С. 207].

Специалист в области клинической психологии и психоанализа профессор А.Ш. Тхостов констатирует: «мы оказываемся в неосредневековье, когда неграмотность населения компенсировалась визуальными иллюстрациями в виде картин, скульптур, витражей, подменявших библейский текст» [14. С. 123—124].

Ситуация весьма тревожная. Так, обсуждая важнейшую стратегическую проблему государства — задачу формирования молодых кадров, необходимости подготовки специалистов, способных ориентироваться в междисциплинарном пространстве технауки, президент Национального исследовательского центра «Курчатовский институт», член-корреспондент РАН М.В. Ковальчук отмечает, что «масса сегодняшней молодежи не способна долго слушать, говорить, воспринимать, и это связано именно с увлечением компьютерами, Интернетом, псевдоинформированностью. Это трагедия — люди управляют нажатием кнопки. Поэтому наша задача — отобрать тех студентов, у которых по каким-то причинам это кластерное сознание не сформировалось. Тех, кто остается мыслителями» [11. С. 111].

Изменение структуры информационного насыщения Интернета, произошедшее в середине 90-х гг. XX в. вследствие кардинального расширения круга пользователей, способствует тому, что отказ от просвещения в пользу развлечения становится мегатенденцией современной культуры [12. С. 103]. Внимание в основном сосредоточено на развлекательных и информационных направлениях, а также на электронной почте. Информационный поток обрушивается на человека, оглушая его, стирая своей стихийностью границы между необходимым и ненужным, полезным и вредным, нравственным и безнравственным. В такой ситуации возникает угроза для современной цивилизации. Не станет ли новая формирующаяся идентичность причиной духовной деградации, не позволит ли она проникнуть бездуховности в социум? Судя по всему, «на наших глазах происходит изменение „человеческого кода“ культуры и формирование ее новых аксиологических и поведенческих контуров» [7].

Вполне очевидно, что глобальная массовая культура «совершенствует» человека в соответствии с запросами той или иной концепции (устойчивого развития, общества потребления и пр.). Человек, к формированию которого стремится навязываемая идеология, должен быть послушен, пассивен, полностью предсказуем, тогда он легко подвержен любым манипуляциям. Снижение уровня образованности в обществе служит основным шлюзом для широкомасштабного распространения всевозможных приемов воздействия на духовную и социальную составляющие жизни человека, осуществляемых в основном посредством массмедиа. Сегодня мы являемся свидетелями «целенаправленного использования эффективных технологий и приемов воздействия на сознание и поведение современного человека, в основе которых лежат новейшие разработки в области НЛП, вербально-коммуникативные приемы манипуляции, провоцирующие деструктивные энергии, эксплуатирующие человеческие пороки и превращающие их в прибыльную индустрию» [6].

Таким образом, уже накоплен целый пласт исследований, свидетельствующих о том, что высокотехнологичная среда начинает деформировать человека, воздействуя на его нравственную целостность, духовно-этические установки. Осознание масштабов новых угроз земной цивилизации остро ставит важнейший экзистенциальный вопрос: «зачем?». В этой связи проблема выявления подлинных смыслов современной преобразовательной деятельности человека становится первоочередной, наиважнейшей. Человечеству необходимо избежать катастрофических последствий внедрения высоких технологий. Решение этой сложнейшей задачи требует использования современных средств прогнозирования, анализа и определения приоритетных и вспомогательных направлений исследований, концентрации сил и консолидации научного сообщества, бизнеса и властных структур. В сложившихся условиях необходима точная и взвешенная оценка имеющихся возможностей с тем, чтобы трансфер высоких технологий был ориентирован на развитие культуры, а не на ее разрушение.

© Гнатик Е.Н., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Андреев И.Л. Взаимосвязь сознания и поведения человека // Новое в науках о человеке / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- [2] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.
- [3] Братусь Б.С. Душа и психика в зеркале современных информационных технологий // Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014.
- [4] Визгин В.П. Кризис проекта модерна // Сборник материалов XV конференции «Наука. Философия. Религия»: Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации. М.: Фонд Андрея Первозванного, 2013.
- [5] Гнатик Е.Н. Идеи трансгуманизма в эпоху конвергентных технологий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 117—127.
- [6] Запесоцкий А.П. Философия образования и проблемы современных реформ // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 24—34.
- [7] Запесоцкий Ю.А. Современная реклама как институт социально-культурной динамики // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 33—38.
- [8] Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 3—23.
- [9] Марков Б.В. Введение // Хабермас Ю. Наука и техника как идеология. М., 2007.
- [10] Мозер М.-Б., Мозер Э. Где я? Куда я иду? // В мире науки. 2016. № 3.
- [11] Персикова О., Яцишина Е. Пятый элемент конвергенции // В мире науки. 2015. № 11. С. 111.
- [12] Разлогов К.Э. Транскультурализм в интернете — основа гуманизма будущего // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2014.
- [13] Решетников М.М. Психическое здоровье населения — современные тенденции и старые проблемы // Национальный психологический журнал. 2015. № 1(17). С. 9—15.
- [14] Тхостов А.Ш. Трансформация высших психических функций в условиях информационного общества // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий) / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2016.

- [15] Черный Ю.Ю. Информационно-коммуникационные технологии (ИКТ) как инструмент геополитической экспансии развитых государств // Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014.
- [16] Baron N.S. *Word Onscreen: The Fate of Reading in a Digital World*. Oxford, 2015.
- [17] Clynes M., Kline N. *Cyborgs and space* // *Astronautics*. September 1960. P. 27—31.
- [18] Licklider J.C.R. *Man-Computer Symbiosis* // *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*. Vol. HFE-1. March 1960. P. 4—11.

Сведения об авторе:

Гнатик Екатерина Николаевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: ekaterinagnatik@rambler.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-270-279

HUMANITARIAN PROBLEMS OF INFORMATION TECHNOLOGY

E.N. Gnatik

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Mikukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to discussion of important humanitarian problems caused by information and communication technologies, is historically the first of the four directions NBIC. We are talking about their significant impact on the mental characteristics of a person, his personality and development opportunities: the impact on such important functions as reading, counting, writing, speaking, spatial orientation. The article emphasizes that this experience must be understood and taken into account in the further course of the search of the conceptual, organizational and activity approach to the solution of humanitarian problems converged technologies.

Key words: information and communication technologies, Internet, NBIC technologies, humanitarian issues, the transformation of identity, mental functions, moral integrity

REFERENCES

- [1] Andreev I.L. *Vzaimosvyaz' soznaniya i povedeniya cheloveka*. In: *Novoe v naukah o cheloveke*. Otv. red. G.L. Belkina. Moscow: LENAND; 2015. (In Russ).
- [2] Bodriyyar Zh. *Prozrachnost' zla*. Moscow: Dobrosvet; 2000. (In Russ).
- [3] Bratus' B.S. *Dusha i psihika v zerkale sovremennykh informacionnykh tekhnologij*. *Sbornik materialov XVI konferencii "Nauka. Filosofiya Religiya": Chelovek pered vyzovom novejsih informacionnykh i kommunikativnykh tekhnologij*. Moscow: Fond Andreya Pervozvannogo; 2014. (In Russ).
- [4] Vizgin V.P. *Krizis proekta moderna*. *Sbornik materialov XV konferencii "Nauka. Filosofiya. Religiya": Problemy ehkologii i krizis cennostej sovremennoj tekhnogennoj civilizacii*. Moscow: Fond Andreya Pervozvannogo; 2013. (In Russ).
- [5] Gnatik E.N. *Idei transgumanizma v ehposu konvergentnykh tekhnologij*. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya*. 2013; (1): 117—127. (In Russ).
- [6] Zapesockij A.P. *Filosofiya obrazovaniya i problemy sovremennykh reform*. *Voprosy filosofii*. 2013; (1): 24—34. (In Russ).

- [7] Zapesockij YuA. Sovremennaya reklama kak institut social'no-kul'turnoj dinamiki. *Voprosy filosofii*. 2013; (3): 33—38. (In Russ).
- [8] Konvergenciya biologicheskikh, informacionnyh, nano- i kognitivnyh tekhnologij: vyzov filosofii (materialy “kruglogo stola). *Voprosy filosofii*. 2012; (12):3—23. (In Russ).
- [9] Markov BV. Vvedenie. In: Habermas YU. *Nauka i tekhnika kak ideologiya*. Moscow, 2007.
- [10] Mozer M.-B., Mozer EH. Gde ya? Kuda ya idu? *V mire nauki*. 2016; (3). (In Russ).
- [11] Persikova O., Yacishina E. Pyatyj ehlement konvergencii. *V mire nauki*. 2015; (11): 111. (In Russ).
- [12] Razlogov KEh. Transkul'turalizm v internete — osnova gumanizma budushchego. In: *Mesto i rol' gumanizma v budushchej civilizacii*. Otv. red. G.L. Belkina. Moscow: LENAND; 2014. (In Russ).
- [13] Reshetnikov MM. Psichicheskoe zdorov'e naseleniya — sovremennye tendencii i starye problemy. *Nacional'nyj psichologicheskij zhurnal*. 2015; 17 (1): 9—15. (In Russ).
- [14] Thostov ASh. Transformaciya vysshih psichicheskikh funkcij v usloviyah informacionnogo obshchestva. *Problema sovershenstvovaniya cheloveka (v svete novyh tekhnologij)*. Otv. red. G.L. Belkina. Moscow: LENAND; 2016. (In Russ).
- [15] Chernyj YuYu. Informacionno-kommunikacionnye tekhnologii (IKT) kak instrument geopoliticheskoy ehkspansii razvityh gosudarstv. *Sbornik materialov XVI konferencii “Nauka. Filosofiya Religiya”*: Chelovek pered vyzovom novejsih informacionnyh i kommunikativnyh tekhnologij. Moscow: Fond Andrey a Pervozvannogo; 2014. (In Russ).
- [16] Baron NS. *Word Onscreen: The Fate of Reading in a Digital World*. Oxford. 2015.
- [17] Clynes M., Kline N. Cyborgs and space *Astronautics*. 1960 September: 27—31.
- [18] Licklider JCR. Man-Computer Symbiosis. *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*. Vol. HFE-1. 1960 March: 4—11.



АСПИРАНТСКИЕ СТРАНИЦЫ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-280-282

ТАЙНА КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Н.М. Марджи

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Тайна и таинственность с древних времен являются особой формой мирозерцания, выражая переживание непознанного или недоступного для познания, одновременно подразумевая также и эмоциональную жажду познания. «Всеобщность тайнотворчества определяется личностной модальностью потребности в познании мира» [4. С. 260]. При обращении к словарным источникам для выявления семантических свойств понятия «тайна» мы обнаруживаем, что в самом общем понимании тайна представляет собой 1) нечто неразгаданное, неизвестное; 2) нечто скрываемое кем-то от других; 3) скрытая причина, сущность чего-либо [1]. Одновременно это понятие может быть обращено, как мы видим, и к простым повседневным ситуациям, и к научным, и к философским проблемам, неразрешимость которых зачастую сводится к тому, что проблема для нас и становится синонимом тайны. Однако здесь было бы важно провести разграничение между понятиями проблема и тайна.

Понятие «проблема» этимологически восходит к греческому глаголу *προβάλλω* — кидать вперед, бросать, выставлять перед собой, обвинять [3]. Определение понятия проблемы в философском словаре звучит следующим образом: «Проблема — объективно возникающий в ходе развития познания вопрос или целостный комплекс вопросов, решение которых представляет существенный практический или теоретический интерес» [5. С. 356] (1). Понятие проблемы восходит к аристотелевской диалектике и тесно связано с Логосом, с рационально-понятийной деятельностью. В определении понятия проблемы, данном в «Новой философской энциклопедии», подчеркивается, что проблема является моментом познавательной деятельности, т.е. предполагает для своего разрешения рационально-теоретические процедуры. Однако и тайна как особая форма сознания тоже имеет в себе определенную рациональную составляющую. Тайна интенционально содержит в себе стремление к познанию. «Мир и разум не составляют проблемы; они, если хотите, таинственны, но таинство это их определяет» [2. С. 21], — писал М. Мерло-Понти.

Тайна переживается на эмоциональном уровне, в то время как проблема больше осмысливается и обдумывается. Тайна, таким образом, — это синтез когнитивного, ценностного и эмоционального (характеризующегося интенциональностью и бинарностью) аспектов сознания; в тайне объединены знания, с одной стороны, и переживания, эмоциональная чувственность, с другой. Психологические истоки

тайны кроются в глубинной человеческой потребности в получении знания о неизведанном. Переживания тайны представляют собой определенные состояния сознания, которым свойственна высокая чувственная образность, коррелирующая с эмоциональностью. Рассмотрим с этих позиций в самом общем плане некоторые способы выражения и постижения тайны.

Когда эмоциональные переживания доминируют над когнитивной составляющей познания, тайна облачается в мистицизм и мифологию. В таком случае актуализируется личностный момент тайны, и на первый план выходит отношение от образа к субъекту (от бога к человеку, например). В данном случае мы имеем дело с мистическим способом постижения тайны. Он самый распространенный в истории культуры и проявляется в различных мистических учениях, религиозных культах, мифологиях и др.

Но возможна и другая форма выражения и постижения тайны. В этом случае при постижении тайны подключаются когнитивные структуры, а также творческое, эмоционально нагруженное воображение, активизирующее отношения между субъектом и образом. Здесь постижение тайны предполагает, прежде всего, создание художественных средств ее выразительности, ее воспроизведение художественно-эстетическими образами. В этом случае мифологический образ трансформируется в эстетическую образность, воспроизведение и развитие которой становится задачей искусства. Неслучайно в истории искусства на протяжении многих веков именно религиозные-мистериальные мотивы направляли творчество художников, поэтов, писателей и др., а мифологическо-религиозные, насыщенные мистицизмом образы становились главной темой произведений искусства. Религиозно-мифологическое и эстетическое неразрывно связаны друг с другом тайной, являются зеркальными сторонами единого процесса выражения и постижения тайны. Особенности эстетического «преодоления» тайны определяется творческим преобразованием и обобщением мифопоэтического образа, приданием ему эмоционально насыщенных смыслов, выражающих отношение художника к тайне. Этот процесс достаточно трудно поддается рациональному анализу, он является частью творческого, созидательного, чувственного порыва.

Таким образом, мы можем говорить о мистическом и эстетическом способах постижения тайны, которые лежат в основании религии и искусства. При этом они отличны от научного и философского способов разрешения научных и философских проблем. Введение в категориальный аппарат эстетики тайны как особой категории позволяет углубить наше понимание природы художественного творчества и вдохновения, обогатить теоретические подходы к объяснению сущности искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Стоит отметить, что англоязычные источники (например, «Философская энциклопедия университета Стэнфорда» [6]) не дают общего определения понятия «проблема», но активно обсуждают различные виды проблем (проблема индукции, проблема восприятия и т.д.).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Левонтина И.Б. Тайна // Апресян Ю.Д. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М.: Русские словари, 1995.
- [2] Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999.
- [3] Михельсон А.Д. Объяснение 25 000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. М.: Издание книгопродавца А.И. Манухина, 1865.
- [4] Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М.: Альфа-М, 2014.
- [5] Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2000.
- [6] URL: <https://plato.stanford.edu/contents.html>.

Сведения об авторе:

Марджи Нада Муин — аспирантка кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: vred-2845@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-280-282

THE MYSTERY AS AESTHETIC CATEGORY

N.M. Mardzhi

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

REFERENCES

- [1] Levontina IB. Tajna. In: Apresjan Ju. D. *Novyj ob#jasnitel'nyj slovar' sinonimov russkogo jazyka*. Moscow: Russkie slovare, 1995. (In Russ).
- [2] Merlo-Ponti M. *Fenomenologija vosprijatija*. St. Petersburg: Nauka, 1999. (In Russ).
- [3] Mihel'son AD. *Ob'jasnenie 25000 inostrannyh slov, voshedshih v upotreblenie v russkij jazyk, s oznacheniem ih kornej*. Moscow: Izdanie knigoprodavca AI Manuhina, 1865. (In Russ).
- [4] Najdysh VM. *Vlast' tajny. Oчерki po filosofii mifologii*. Moscow: Al'fa-M, 2014. (In Russ).
- [5] *Novaja filosofskaja jenciklopedija*. Vol. 3. Moscow: Mysl', 2000. (In Russ).
- [6] URL: <https://plato.stanford.edu/contents.html>.



ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА СТЕПАНОВИЧА КАРПЕНКО

07.04.1946 г. — 07.02.2017 г.

После тяжелой болезни ушел из жизни доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора логики Института философии РАН, член редколлегии журнала «Вестник РУДН. Серия: Философия» Карпенко Александр Степанович.

С 1977 г. после окончания философского факультета и аспирантуры МГУ имени Ломоносова и до последних своих дней проф. Карпенко работал в Институте философии РАН, в котором прошел путь от младшего научного сотрудника до заведующим сектором логики (с сентября 2016 г. он работал главным научным сотрудником, руководителем сектора логики).

Проф. Карпенко внес значительный вклад в развитие отечественной науки: ему принадлежит более 200 работ по логике, он был главным редактором ежегодника «Логические исследования», членом редколлегий ряда журналов, членом диссертационных советов МГУ и Института философии. Особое место в жизни Александра Степановича занимала литературная деятельность: из-под его пера вышло несколько поэтических сборников и прозаических произведений, которые высоко оценили читатели, сокурсники, друзья и коллеги.

Коллектив Российского университета дружбы народов выражает глубокое соболезнование родным и близким, всем, для кого Александр Карпенко был не только коллегой, но и другом.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

А.С. Карпенко родился 7 апреля 1946 года в г. Куйбышеве. В этом же году родители вернулись на свою родину в г. Могилев. После окончания в 1965 г. Могилевского машиностроительного техникума служил в армии. Затем учился на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и в аспирантуре того же факультета по кафедре логики. В 1979 г. защитил кандидатскую, а в 1991 г. — докторскую диссертацию «Фатализм и случайность будущего: логический анализ». С 1977 г. работает в Институте философии Российской академии наук (ИФ РАН). С 2000 г. заведует сектором логики ИФРАН. С 2005 г. профессор кафедры логики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Главный редактор журнала «Логические исследования».

ДЛЯ ЗАМЕТОК
