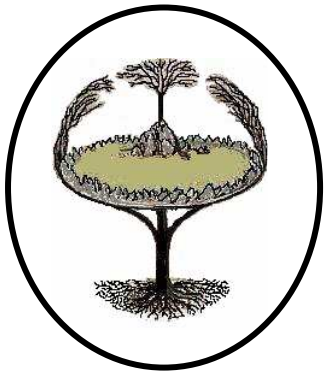
Тезисы
Международной научной конференции

Современная онтология –VI:
Два взгляда – Россия и Италия

(*Санкт-Петербург, 25 − 29 июня 2013 г.*)



Санкт-Петербург
2013

Аванесов Сергей Сергеевич
доктор философских наук, Томский государственный педагогический университет
Томск, Россия

Онтология визуальной коммуникации

Человеческое бытие есть существование-коммуникация. Совокупность всех способов коммуникации есть культура. Человек использует как вербальные, так и невербальные способы коммуникации. Невербальная коммуникативная деятельность осуществляется через различные формы визуализации. Визуальная коммуникация реализуется в трёх измерениях: человек – человек, человек – мир, человек – сверхъестественное. Визуальность и язык взаимно обусловлены. Социокультурная идентификация невозможна вне актов визуализации. Классическая философская теория неправомерно стремится противопоставить умозрение и тело. Существование не является реальным без своего выражения. Оптический опыт обеспечивает целостность существования. Визуальная семиотика может быть определена в качестве специфической онтологической дисциплины, описывающей человеческое бытие как культуру.

Антонова Наталья Ивановна
кандидат философских наук, доцент, Уральский государственный университет физической культуры, кафедра социально-гуманитарных наук
Челябинск, Россия

Имлицитная реальность как этимологический парадокс

В статье раскрывается содержание понятия имплицитная реальность. Современная постановка проблемы имплицитной реальности является результатом динамики идеалов рациональности и становится возможной лишь в контексте постнеклассической онтологии.

Бермус Александр Григорьевич
доктор педагогических наук, доцент, Южный федеральный университет, факультет технологии, изобразительного искусства и профессионального образования, кафедра педагогики
Ростов-на-Дону, Россия
bermous@donpac.ru

Онтологические проблемы политических, управленческих и научно-исследовательских практик в современном российском образовании

В основе статьи – обсуждение философско-антропологических оснований актуальных проблем и противоречий современного российского образования. Три наиболее ярких «кейса» современных образовательных практик:

стратегическое целеполагание и программирование в образовании, социально-экономическая модернизация и регионализация образования, «диссертационный кризис» рассматриваются как следствия краха фундаментальных онтологических оснований и перспектив развития российского образования в 21 веке. Обозначаются приоритетные темы прикладных исследований в области философской антропологии и онтологии образования.

Болдин Павел Николаевич
преподаватель, Псковский государственный университет
Псков, Россия
bolpav@yandex.ru

Онтология естествознания

Задачей данной работы является обоснование единства предмета естественных наук. Базовой концепцией для разработки является системно-структурный (уровневый) подход к пониманию окружающей нас природы. Развитие его, анализ фактического материала естественнонаучных дисциплин, позволяет сформулировать онтологическую схему, которая дает единый понятийный каркас понимания природных явлений.

Букин Дмитрий Николаевич
кандидат философских наук, докторант, Волгоградский государственный университет, кафедра философии,
Волгоград, Россия
hetfieldukin@mail.ru

Современная онтология в России: начало XXI века

Семь лет – сравнительно небольшой срок как в жизни человека, так и в жизненном цикле философской идеи и даже проблемы. За такое время едва ли возможно (если это возможно вообще) *понять* онтологию. Однако это вполне достаточный срок для того, чтобы понять, что онтология значит лично для тебя как исследователя, претендующего на звание философа; чтобы найти единомышленников, друзей и соратников на этом *бес*конечном, но не *бес*цельном пути созидания, а не разрушения, поиска научной истины, а не псевдонаучной выгоды или «правды».

Итоговый характер крупнейшей философской и *единственной* регулярной онтологической конференции, проводимой в России в течение семи лет, накладывает определенный отпечаток на содержание настоящего доклада, принимающего форму «отчетного». Кратко сформулируем его основные положения:

1. Онтология *есть*. Есть как нечто, сущее, бытие сущего, отношение, представленность, тождество в согласии, различие в спорах и т.д.

2. У онтологии есть проблемы и их много – практически все они перечислены и компактизированы в девяти направлениях, представленных организаторами конференции. Наиболее острыми выглядят: непроясненность и небрежность в употреблении фундаментальных категорий, схоластическое «жонглирование» ими; продолжение попыток (пусть и завуалированных) установления диктатуры «порождающего» - материального или идеального - начала; отсутствие собственного языка онтологического исследования, общего для всего исследовательского пространства, замена его анархией полилогичного дискурса *многих* онтологий и т.д.
3. Результаты, получаемые в онтологии, *должны* соотноситься с реальной практикой. Онтология должна *работать*, и это не «прихоть» позитивизма или прагматизма – это смысл, здравость которого не ставилась под сомнение ни греками, ни Гегелем, ни Марксом, но почему-то все чаще ставится сейчас.

Годарев-Лозовский Максим Григорьевич
Российское философское общество
Санкт-Петербург, Россия

АТЕМПОРАЛЬНО-СИНХРОНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА: ДВИЖЕНИЕ КАК СУММА СОСТОЯНИЙ ПОКОЯ

Настоящая работа обосновывает и постулирует эвристичный принцип существования в природе фундаментального типа вневременной связи явлений.

Вступление

Философия в Древней Греции процветала. Парменида (род. ок. 515 г. до н.э.) считают основателем современной онтологии. Логика в его произведении «О природе» следующая. Небытия и пустоты нет. Соответственно бытие и материя непрерывны. Непрерывное неделимо на отдельные части, а значит перемещение отдельных вещей – есть иллюзия. Вопреки всякой очевидности никакого движения в пространстве в мире нет.

Это означает, что только в случае, если мир физически делим на отдельные части, возможно, физическое перемещение этих частей.

Помните у А.С. Пушкина:

«Движенья нет сказал мудрец брадатый
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый».

Если не брать в расчёт общепринятое мнение – кто же из мудрецов прав, или правы оба?

1. Постановка проблемы

«То, что движется, не движется
ни в том месте, где оно есть,
ни в том месте, где его нет». *Зенон Элейский*.

В действительности имеется три логические возможности отношения «движение – покой», которые исторически реализуются в следующей последовательности:

1. Признаётся как покой, так и движение (Аристотелева физика).

2. Движение может быть абсолютно, покой – относителен (отождествление покоя и равномерного прямолинейного движения в Ньютоновой физике).

3. Де-факто признаётся только покой (отказ от траекторного движения в квантовой механике).

В контексте настоящей работы предлагается понимать движение в узком смысле этого слова, как перемещение физического объекта в пространстве, но не как его (объекта) физические взаимодействия. Какова же альтернатива тезису в заглавии этой статьи?

Рассмотрим двигающееся тело в сколь угодно малый промежуток времени, за который оно совершит сколь угодно малое приращение пути. Обозначим такое приращение как момент движения, эквивалентный состоянию покоя макротела. Так классическая физика понимает движение. В свою очередь в частности Р.Фейнман в 1942 г. с помощью метода бесконечномерного интегрирования по траекториям описал движение микрочастиц в микромире [Фейнман, 1968 с.13–53].

Из его описания напрашивается поразительный философский вывод: микрообъект двигается в пространстве по всем возможным траекториям одновременно [Севальников, 2009 с. 39–67]! К этому вопросу мы ещё вернёмся позже в разделах 3, 4.

Определим текстуально традиционную парадигму понимания перемещения в пространстве: покой – это состояние движения тела.

Следуя законам формальной логики, констатируем, что обе обозначенные парадигмы (т. е. та, что декларируется в заглавии и другая, приведённая чуть выше) – диаметрально противоположны друг другу. Предположим, что эти парадигмы дополняют друг друга, но необходимо осуществить выбор одной из них, как фундаментальной.

Парадигму, которая считает движение онтологически первичным, обозначим как динамическую, а противоположную ей по смыслу, т. е. ту, которая полагает первичным покой, обозначим как атемпорально-синхронистическую (АС) парадигму (последний термин будет обоснован ниже в разделе 6).

2. Основное логическое противоречие и его разрешение в господствующей динамической парадигме движения

Это противоречие известно в философии как одна из апорий Зенона [Вилесов, 2002 с. 20–28]. Заключается оно в следующем. Как возможно перемещение физического объекта через бесконечную последовательность отрезков пути непрерывного пространства?

Аристотель в связи с этим противоречием отмечает, что делимо до бесконечности не только пространство, но и время и таким образом двигающееся тело за бесконечно малый промежуток времени проходит

бесконечно малый отрезок пути. В этом случае бесконечности взаимно сокращаются, и противоречие разрешается [Аристотель, 1981 с. 252–265]. Однако, подобное разрешение трудностей динамической парадигмы не распространяется на микромир и движение объектов в нём.

3. Особенности движения в микромире

Договоримся под пространством и временем понимать умозрительно бесконечно делимые, непрерывные физическое трёхмерное евклидово пространство и физическое время. Противоположное допущение о фундаментальной дискретности пространства и времени логически приводит к признанию абсолютной пустоты, что в свою очередь противоречит принципу причинности, который, естественно, не может реализовываться в пустоте. Но как понимать квантование пространства?

«Единственное понимание квантования пространства таково: протяженность континуальна, бесконечно делима, но физические процессы таковы, что не требуется пространственных мер, меньше определённой величины. На «шахматной доске» пространства нет клеток, но фигуры передвигаются так, будто поле расчерчено» [Полуян, 2010]. Не вызывает сомнений целесообразность привлечения математических пространств, для описания перемещения микрообъектов. Однако, подобное абстрагирование действительно оправдано только в случае инвариантности фундаментальных свойств реального физического пространства общего для микро и макромиров.

Допустим, что микромир более фундаментален, чем макромир, ибо первый из них может существовать без второго, но не наоборот. Соответственно справедливо будет полагать, что принцип перемещения свойственный микромиру является фундаментальным принципом.

Познание микромира выявило квантовую нелокальность, которая не согласуется с близкодействием [Янчилин, 2010 с. 6–37]. Если статистические предсказания квантовой теории истины, то объективная Вселенная не совместима с локальностью понимаемой как ограничение взаимодействий квантовых объектов причинным горизонтом событий или какой-либо скоростью передачи сигнала.

К тому же микромир таков, что в отличие от макромира мы непосредственно не наблюдаем движение его объектов.

В чём же конкретном проявляется квантовая нелокальность?

1. Функционально связанные квантовые объекты вне зависимости от относительной дистанции между ними мгновенно реагируют на положение в пространстве и состояние друг друга (двухщелевые эксперименты, эксперименты А. Аспека, квантовая запутанность).

2. Квантовый микрообъект может одновременно находиться в двух относительно удалённых точках пространства (квантовый туннельный эффект, принцип неопределённости Гейзенберга, состояние суперпозиции).

3. Квантовый микрообъект не имеет скрытых параметров перемещения по сплошной траектории (теорема фон Неймана, корпускулярно-волновой дуализм).

Вот как охарактеризовал квантовые странности Р. Оппенгеймер: «На вопрос остаётся ли положение электрона всегда одним и тем же, мы должны ответить нет, на вопрос меняется ли положение электрона со временем, мы должны ответить нет. На вопрос является ли он неподвижным, мы должны ответить нет, на вопрос, находится ли он в движении, мы должны ответить нет» [Аккарди, 2004 с. 148].

Из всего вышеизложенного можно заключить, что основной трудностью понимания движения в микромире является ненаглядность перемещения квантовых объектов. Вспомним логический вывод из Фейнмановского интегрирования (гл. 1): микрообъект двигается по всем возможным траекториям одновременно. Как такое наглядно представить?

4. Перемещение скачком

На вопрос в конце предыдущего раздела напрашивается следующий ответ. Представить, что микрообъект двигается в пространстве по всем возможным траекториям допустимо, если эти траектории дискретны и не включают в себя сплошности.

Углубимся в историю. Ещё в античный период описывается два различных вида движения:

а) движение как последовательное изменение пространственного положения тела, протекающее во времени (motus);

б) мгновенное изменение (mutatio), происходящее вне времени [Гайденко, 2011, с. 67].

Мультазилит ан-Наззам (760–846 гг.) полагал, что движущаяся вещь не перебирает все возможные пункты дистанции, но «прыгает» над ними. И ашарит ал-Каланиси также полагал, что «…покой состоит из двух последующих состояний бытия в одном и том же месте, тогда как движение состоит из двух последующих состояний в двух ***разных*** местах» (выделено мною, М.Г.Л.)[Вольф, 2008 с. 68]. Действительно, в средневековой арабской философии физическое движение могло рассматриваться как уничтожение тела и его возникновение заново или, что то же самое – как движение путём скачка, которое совершает тело от одного места к другому, минуя промежуточные места .

В конце XVIII в. Г. Лейбницу такого рода перемещение представляется чудом, в случае доказательства которого было бы доказано и существование «создателя вещей» [Лейбниц, 1984, с. 228–265].

В 1934 г. «… Д. Гильберт и П. Бернайс, комментируя одну из апорий Зенона, предложили радикальное решение, согласно которому реальное движение в области микромасштабов протекает не так, как в классике, где точка проходит траекторию последовательно и поточечно» [Полуян, 2010].И ещё эта же мысль в ином контексте: «Подобно тому, как при неограниченном пространственном дроблении вода перестаёт быть водой, при неограниченном дроблении движения также возникает нечто такое, что едва ли может быть охарактеризовано как движение» [Гильберт 1982 с. 37–42].

Выдающийся советский физик Я. Френкель в 1949 г. предлагает к рассмотрению аналогичную регенеративную модель обыкновенного движения микрочастицы [Вопросы, 1994 с. 132–154].

Ещё в 1927 г. В. Гейзенберг, логически анализируя движение квантового объекта в пространстве, отмечает, что место непрерывной траектории должна занять точечная траектория, а это делает бессмысленным вопрос о местонахождении частицы в интервалах между точками существования и двусмысленным вопрос о скорости частицы в этих точках [Heisenberg, 1927].

Вышеприведённый обзор далеко не полный. Тем не менее, он отражает тенденцию рассматривать перемещение в пространстве как мгновенную телепортацию физического объекта. При этом невозможно говорить о его бесконечно большой скорости допустимой исключительно в абсолютно пустом пространстве и при участии бесконечной энергии.

Созданная в 2010 г. теория детерминированной бесконечности постулирует телепортацию квантового микрообъекта, реализуемую атемпорально по дискретной траектории в бесконечно делимом пространстве. Подобное перемещение независимо от физических взаимодействий, а его причиной выступает универсальная нефизическая Сила [Годарев-Лозовский, 2012].

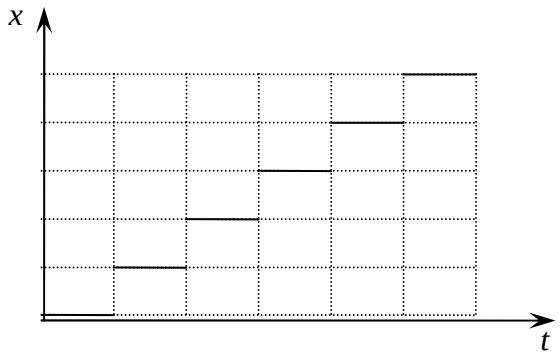


Рис. 1. Графическая схема дискретного движения частицы [Вяльцев, 1965, с. 49].

Думается, что описанный тип движения в пространстве показывает и характер перемещения микрообъекта в случае его квантового туннелирования.

П.П. Гайденко отмечает, что, по мнению Р. Декарта, в мире, где нет пустоты, где непрерывная материя заполняет беспредельное пространство, невозможно ни одной частице сдвинуться со своего места иначе, как передвинувшись на место другой, которая в свою очередь становится на место третьей и т. д. [Гайденко, 2011, с. 131].

В случае с микрочастицами подобное коллективное движение их по замкнутой траектории представляется крайне маловероятным, а поэтому, учитывая атемпоральность, цепи взаимных перемещений в микромире, по-видимому, бесконечны, как «вширь», так и «вглубь» материи.

Теперь о движении во времени скачком, – ведь парадоксально не только движение в пространстве. Как физический объект преодолевает бесконечную последовательность временных промежутков? В работе [Эрекаев, 2011 с.163–190] отмечается то, что на Платковском уровне за счет существования предельно малого интервала времени должны существовать и предельно большие скорости физических процессов, а это последнее весьма сомнительно. В частности, на этом основании делается вывод о том, что на Платковском уровне не должно существовать никакого движения.

Думается, что за допланковский промежуток времени 10^{-44} с известные науке объекты не успевают физически провзаимодействовать, и в этом смысле его можно рассматривать как «пустое» время для этих объектов. Но это последнее обстоятельство, по-видимому, отнюдь не означает, что допланковский промежуток времени ограничивает все виртуальные физические процессы, которые в бесконечном множестве протекают во всяком объеме физического пространства и во всякое время.

Таким образом, квантовые объекты, вероятно, совершают скачки не только в пространстве, но и в потенциально бесконечно делимом времени.

5. Метаболическое движение макротел

Будем исходить из того, что макротело, которое состоит из микрообъектов, реально перемещается в пространстве и во времени. Но «движение происходит не путём «раздвигания» элементов субстанции, а путём их замены в системе, т. е. «вхождения» в систему одних «точек» метаболического пространства и «выхода» других» [Левич, 2010 с 80–82]. Причём, как уже отмечалось выше, подобная замена одной точки другой не мыслится иначе как совершенно синхронный процесс перемещения несчётного множества функционально связанных микрообъектов.

Метаболическое движение по А.П. Левичу наглядно согласовывает атемпоральный принцип перемещения в микромире с классическими представлениями о движении тел, устраняя «страх утраты движения», свойственный многим великим умам.

6. Атемпорально-синхронистический принцип

Этот принцип состоит из нескольких частных принципов.

1. Принцип атемпоральности перемещения квантовых микрообъектов в пространстве: элементарные перемещения квантового микрообъекта атемпоральны и реализуются по дискретной (без сплошностей) траектории.

2. Принцип синхронистичности квантовых перемещений: перемещение функционально связанного множества квантовых микрообъектов реализуется абсолютно синхронно.

3. Принцип атемпоральности пространственной связи: специфическая информационная связь явлений в пространстве реализуется вне времени.

Сформулируем общий АС принцип.

Специфическая информационная связь явлений в пространстве атемпоральна и синхронистична, в т. ч. атемпорально перемещение квантового микрообъекта и синхронизировано с перемещением множества функционально связанных с ним объектов.

Интересно, что этот принцип полностью согласуется с подходом В.И. Фалько к фундаментальным типам реальности. В интерпретации автора настоящей статьи в соответствии с этим подходом фундаментальных реальностей четыре:

а) физический процесс, который реализуется в пространстве и во времени (например, физические взаимодействия);

б) информационный процесс, который реализуется в пространстве, но не во времени (например, всеобщая связь явлений, перемещения микрообъектов);

в) психический процесс, который реализуется во времени, но не локализуем в пространстве;

г) духовный процесс, который реализуется вне времени и вне пространства [Фалько, 2010 с.161–163].

Программа некоторых возможных исследований в развитии АС парадигмы:

1. Учитывая, что в соответствии с АС парадигмой перемещение микрообъекта не является физическим процессом, каковы теоретические физико-математические аспекты подобного подхода?

2. Необходимы эксперименты по телепортации (в т. ч. по туннелированию) множества микросистем и анализ этих экспериментов с позиции АС парадигмы и других конкурирующих подходов. (Уже проведены эксперименты по туннелированию 10^5 электронов одним пакетом [Sahu, 2009]). Приведём описание эксперимента, который теоретически допустим в будущем для подтверждения абсолютно синхронного перемещения множеств микрообъектов. Пусть некоторое множество микрообъектов, имеющих координаты (x_1, y_1), туннелирует в область с координатами (x_2, y_2), в тот же момент множество микрообъектов, занимающих координаты (x_2, y_2), туннелирует в область с координатами (x_3, y_3), а множество частиц, имеющее координаты (x_3, y_3), туннелирует в область с координатами (x_4, y_4) и т. д. Предсказание, исходя из АС парадигмы, будет следующим. По мере увеличения количества звеньев в выше приведённой цепи, время процесса не изменится и будет постоянно стремиться к нулю.

3. Нужны историко-философские исследования проблемы движения в т. ч. проблемы движения «скачком».

4. Должны проводиться дальнейшие исследования и анализ запутанных состояний в квантовых и астрономических системах.

7. Связь времени и связь пространства

В соответствии с представлениями Г. Лейбница активная Сила гармонично соединяет:

а) прошлое с будущим;

б) присутствующее здесь в настоящий момент с присутствующим в настоящий момент в другом месте [Лейбниц, 1984 Т. 4, с. 228–265].

Действительно, ведь прошлое, настоящее и будущее в природе связывают два специфических вида связи, а именно: причинность (генетическая связь явлений) и детерминизм (коррелятивная связь). Не вызывает сомнений, что и

настоящее связано в пространстве в одно целое. Но какая связь это реализует?

К. Юнг вводит в философию науки термин синхронистичность, понимая под ней смысловую непричинную связь [Юнг, 2010 с.185–314]. Но разве причинность и детерминизм лишены смысла?

Е.А. Мамчур предлагает рассматривать синхронистичность как особый тип отношений между природными явлениями, отличный от причинной зависимости [Мамчур, 2002 с. 245–286]. Но в этом случае к подобному типу отношений справедливо было бы отнести и детерминизм, как коррелятивную связь.

Учитывая вышеизложенное, предлагается понимать под синхронистичностью вневременную связь явлений. Именно вневременной характер является специфической особенностью синхронистичности.

Таким образом, мы выявляем специфическую связь пространства и связь в пространстве. Настоящее существует в действительности пространства как «поперечный срез реки времени» на том же онтологическом основании, на котором существуют в реальности прошлое и будущее. Различие только в том, что в настоящем заложена и реализуется потенция будущего. В соответствии с исследованиями А.Н. Спаскова у самого времени существует два измерения, а именно: существует время, которое проявляется в неповторимости каждого процесса в каждый момент, в открытости будущего настоящему (например, дата и время настоящего момента). Но существует и другое время, проявляющееся в цикличности всех процессов (например, календарный год) [Спасков, 2011 с.146–151].

Так же, как физическое пространство характеризует три пространственных измерения, физическое время – два временных.

8. Структура всеобщей связи явлений

I. Предпосылки

Определения 1. Пространство – порядок одновременно сосуществующих явлений. 2. Одновременность – отсутствие временных связей 3. Событие – это то, что протекает в пространстве и во времени	Принцип различения «Существует только то, что имеет различие»: а) события нетождественны, ни по своему положению в пространстве, ни по качеству, ни по продолжительности; б) в природе отсутствуют абсолютно синхронные события, т. е. происходящие ни до, ни после одно другого; в) объединение пространства и времени в единый континуум для микромира логически противоречиво, потому что существуют вневременные процессы.

II. Таблица соответствия фундаментальных типов всеобщей связи явлений

Фундаментальный тип связи	Тип множества по Г. Кантору	Тип нематематического континуума	Соответствующий процесс	Аналогия классической физики	Философско-методологические основания
Причинность как генетическая связь явлений во времени	Конечное множество	Временной континуум	Физический процесс	Ньютоново абсолютное время, независимое от пространства и массы	1. Все явления имеют причины; 2. следствие не может опережать причину; 3. физические явления имеют конечную продолжительность
Детерминизм как коррелятивная связь явлений во времени	Счетное (бесконечное) множество.	Континуум событий, упорядочиваемых по продолжительности	Процесс человеческого мышления	Ньютонова масса, независимая от пространства и времени	1. Все связано со всем 2. Относительность одновременности событий
Синхронистичность как вневременная связь явлений	Несчетное (бесконечное) множество	Пространственный континуум	Вневременные процессы квантовой телепортации микрообъектов, которые разрешают логическую проблему невозможности движения через бесконечную последовательность отрезков пути в непрерывном пространстве	Ньютоново абсолютное пространство и абсолютное движение, независимые от массы и времени	Всякое событие мгновенно отражается на информационном плане бытия

III. Выводы:

1. Теоретически возможно линейно упорядочить все счетное множество событий, располагая их в порядке возрастания продолжительности.

2. При отсутствии абсолютно синхронных событий происходит бесконечное множество абсолютно синхронных перемещений в микромире.

Обобщая, констатируем: множество синхронных событий – пустое; событий – счетное; синхронных перемещений – несчетное.

Заключительное обобщение

Общепризнано, что характерной особенностью микромира является дискретность его процессов. Дискретность перемещения во времени заключается в квантованности времени и действия. Дискретность перемещения в пространстве обнаруживает себя в прерывности траекторий и атемпоральности.

Интересно, что АС парадигма находится в русле традиции китайской философии, которая, начиная с IV в. до н. э., утверждает онтологическую первичность покоя по отношению к движению. Однако, динамическая парадигма движения справедлива для макромира, но не распространяется на микромир. Для микромира справедлива АС парадигма движения. При этом микромир фундаментален.

В соответствии с Ньютоновой механикой в макромире – сила – причина ускорения, но не перемещения тел. В соответствии с АС парадигмой в микромире – бесконечное разнообразие физических взаимодействий микрообъекта является причиной квантовой неопределённости его координаты и времени [Годарев-Лозовский, 2012 с.191–206].

Характерно, что как динамическая парадигма, так и АС парадигма едины в главном: физические взаимодействия (силы) не являются причиной перемещения физических объектов в пространстве.

Известно, что Ф. Энгельс определял движение как результат взаимодействия материальных систем. Думается, что для подобной интерпретации движения в настоящее время нет научных оснований. Но парадокс в том, что научное сообщество до сих пор традиционно находится под влиянием материализма. Однако то, что разумно – то неизбежно.

Л И Т Е Р А Т У Р А

[Аккарди, 2004] Аккарди Луиджи. Диалоги о квантовой механике. Институт компьютерных исследований. М.: Ижевск, 2004.447 с.

[Аристотель, 1981] Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 3. Физика. М.: Мысль, 1981. 613 с.

[Вилесов, 2002] Ю.Ф. Апории Зенона и соотношение неопределённостей Гейзенберга // Вестник МГУ, Сер. 7. Философия. М.,. № 6. 119 с.

[Вольф, 2008] Вольф А.Н. Средневековая арабская философия:ашаритский калам. Новосибирский ГУ, 2008. 151 с.

[Вопросы, 1994] Вопросы теоретической физики: сб. статей к столетию со дня рождения Я.И. Френкеля. Спб., 1994. 259 с.

[Вяльцев, 1965] Вяльцев А.Н. Дискретное пространство–время. М.: Наука, 1965. 399 с.

[Гайденко, 2011] Гайденко П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.373 с.

[Гильберт, 1982] Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. Т. 1. М.: Наука, 1982. 556 с.

[Годарев-Лозовский, 2012] Теория детерминированной бесконечности и её научно-философские основания // Фундаменталь ные проблемы естествознания и техники. Серия «Проблемы исследования вселенной». СПб, 2012. № 35. 479с.

[Левич, 2010] Левич А.П. Моделирование времени как методологическая задача физики // Философия физики. Материалы международной научной конференции 17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. 387 с.

[Лейбниц, 1984] Лейбниц Г. Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 1984. 734 с.

[Мамчур, 2002] Причинность и телеономизм в современной естественно-научной картине мира. Сб. под ред. Е.А. Мамчур, Ю.В. Сачкова. М.: РАН. Институт философии, 2002. 286 с.

[Полуян, 2010] Полуян П.В. Квантовая онтология и дискретность протяжённости // Философия физики. Материалы международной научной конференции 17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. 387 с.

[Севальников, 2009] А.Ю. Интерпретации квантовой механики. В поисках новой онтологии. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.189 с.
[Спасков, 2011] Спасков А. Размерность времени. Философский анализ проблемы. Lap Lambert Academic Publishing, 2011. 172 с.
[Фалько, 2010] Фалько В.И. Типы философских онтологий физики. Философия физики. Материалы научн. конф.17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. 387 с.
[Фейнман, 1968] Фейнман Р., Хипс А. Квантовая механика и интегралы по траекториям. М.: Мир, 1968. 382 с.
[Эрекаев, 2011] Эрекаев В.Д. Онтология планковской космологии. Сб. под ред. В.В.Казютинского «Космология, физика, культура». РАН, Институт философии, М., 2011. 241 с.
[Юнг, 2010] Юнг К. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М.: Аст, 2010. 347 с.
[Янчилин, 2010] Янчилин В.Л. Квантовая нелокальность. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. 142 с.
[Heisenberg,1927] Heisenberg W. Über den Anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Zeitschrift Für Physik a Hadrons and Nuclei. V. 43, № 3–4, 172–198 (1927).
[Sahu, 2009] Mitrabhanu Sahu, Myung-Ho Bae, Andrey Rogachev, David Pekker, Tzu-Chieh Wei, Nayana Shah, Paul M. Goldbart, Alexey Bezryadin. Individual topological tunnelling events of a quantum field probed through their macroscopic consequences // Nature Physics 5, 503–508 (2009).

Дёмин Илья Вячеславович
кандидат философских наук, доцент, Самарский государственный аэрокосмический университет им. С. П. Королёва
Самара, Россия
ilyadem@rambler.ru

Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологии в горизонте герменевтической феноменологии

В основании разграничения фундаментальной и региональной онтологии лежит различение нерегионального (дорегионального) и регионального (квази-регионального) типов экзистенциального опыта. «Нерегиональное» является собственной темой фундаментальной онтологии как герменевтической феноменологии. Нерегиональное фундаментально в том смысле, что оно не локализуется в том или ином отдельном регионе, но представляет собой структуру и исходную характеристику бытия как такового. В качестве нерегионального (дорегионального) обнаруживают себя такие бытийные феномены, как «речь», «понимание», «история» и др. Региональная онтология представляет собой разъяснение и конкретизацию онтологии фундаментальной. Она имеет дело не с бытием-в-мире как таковым, но с каким-либо сущностным модусом бытия-в-мире и с

разомкнутым в этом модусе бытийным регионом сущего. Региональная онтология, по сути своей, является донаучной тематизацией того или иного бытийного региона.

Иваненко Алексей Игоревич
кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный технологический университет растительных полимеров, кафедра истории, философии и культурологии
Санкт-Петербург, Россия
iwanenkoalexy@hotmail.com

К вопросу о соотношении категорий бытия и реальности

Онтология — это учение о бытии, однако современное мышление не схватывает *бытие* как предельную категорию. Предельной категорией обыденного сознания в наши дни является слово *реальность* — слово позднелатинского происхождения, производного от *res*, «вещь».

Таким образом, необходимо прояснить отношение между двумя предельными категориями бытия (философский термин) и реальность (обыденное представление). В конечном счете, любой специализированный язык не может существовать изолированно от естественного языка. В нем он находит свои силы и свои значения. Логически отношения между этими понятиями могут быть следующие:

1 вариант: Бытие > реальность
2 вариант: Бытие < реальность
3 вариант: Бытие = реальность

Варианты, когда оба понятия не имеют общей предметной области мы отвергнем, поскольку по определению они являются предельными.

В **1 варианте** подразумевается, что понятие бытия шире понятия реальности, т. е. Помимо реальности бытие должно содержать что-то еще, некий *x*, который *есть, но не реален*. Таким образом, получаем уравнение:

Бытие = реальность + x

В самом деле, не все предметы нашего мышления (а мыслить, согласно Пармениду, то же, что и быть) обладают свойством реальности. Некоторые предметы мышления нуждаются в реализации или прекрасно обходятся без нее. Речь здесь, прежде всего идет о наших планах, мечтах, мыслях, представлениях, т. е. О том, что в философии, по крайней мере отечественной, обозначается словом *идеальное*. В советской онтологии существовала целая полемика о природе идеального, суть которой сводилась к вопросу: существует ли идеальное только «в голове»?

Таким образом, мы получаем формулу:

Бытие = реальность + идеальное

Мы сознательно оставим обширную тему идеального без рассмотрения, обозначив её лишь как один из аспектов бытия, противостоящий реальности.

Перейдем ко **2 варианту**, который высвечивает соотношение с другой стороны, где есть *у*, который *реален, но его нет:*

Реальность = бытие + у

Этим у является, то что Августин обозначил как еще-не-бытие, т. е. Будущее. Современная философия экзистенциализма демонстрирует, что человек живет будущим, строит планы, которые могут и оказываются реальными, правда их реальность носит не актуальный характер, а потенциальный. Таким образом, реальность обнаруживает в себе помимо действительного (сбывшегося) аспекта возможный и весьма вероятный. Завтрашнее солнце еще не встало, но его восход вполне реален.

Реальность = бытие + возможность

На первый взгляд, возможность дана как форма идеального, ибо мы думаем о них, однако в ней подразумевается момент объективности. Следует отметить, что Аристотель вводит категорию возможности для того, чтобы объяснить движение. Поскольку небытие не может предшествовать никакой вещи. Всякой вещи предшествует бытие её сущности (функции), существования (субстрата) или метафизической причины в лице Бога. Однако вещь не вечна, поэтому она появляется из мира возможностей, которые лежат на границе бытия и небытия. Возможность — это вид небытия, но это небытие относительное, еще-не-бытие, в котором содержатся условия для бытия.

3 вариант означает совпадение бытия и реальности. Однако происходит ли это в действительности? Как бытие, так и реальность имеют внутреннюю структуру.

Бытие

- Божественное
- Природное
- Общественное
- Личное

Реальность

- Трансцендентная
- Физическая
- Социальная
- Субъективная
- Виртуальная

Таким образом, категория реальности оказывается богаче и, все же, более широкой, чем категория бытия, поскольку в ней присутствует такой подвид как *виртуальная реальность*, который не имеет аналогов в структуре бытия. Однако философы не склонны придавать виртуальной реальности особый онтологический статус. Она существует в рамках социальной реальности благодаря особому типу коммуникационных артефактов, которые сами по себе могут трактоваться как объективации общественного сознания (коллективного духа).

Однако можем ли мы не доверять языку? Впрочем, задачей подлинной философии часто является правильная постановка вопроса, а не ответ на него. Приведенные схемы исходят из принципов альтернативности критического мышления. Они позволяют поставить вопросы о дальнейшем соотношении элементов предложенной структуры.

Кроме того, из схем выпадают ключевые категории онтологии, такие как сущность и существование или материя и сознание. Однако выпадение из схемы может свидетельствовать о том, что данные категории могут трактоваться как производные. Например, *сущность* в современной философии существует лишь в сознании наблюдателя как значение термина, раскрываемого в определении. Таким образом, она выражает идеальный аспект бытия. Её отличие от фантазии (как другой форме идеального) лишь в большей степени адекватности реальности. Термин *существование* подчеркивает процессуальный (событийный, временной) характер реальности. Категория *материи* указывает на субстратный характер реальности. Известное определение Ленина де-факто редуцировало её к безличному аспекту и подчеркивало противостояние с субъективностью человека. Основными свойствами материи следует признать косность и инертность — в этом случае можно было бы говорить не только о физической разновидности материи, но и о социальной и даже психической. Материя всегда имеет тенденцию превращаться в материал для человеческой практики. Сознание вполне возможно отождествить с субъективной реальностью (если речь идет о индивидуальном сознании) или социальной реальностью (если речь идет об общественном сознании), хотя сам по себе локковский термин *сознание* (consciousness) имеет исторический характер и подчеркивает пассивный характер человеческого бытия. Сознание здесь синонимично созерцанию.

Бытие же в нашей схеме приобретает единство и завершенность.

Исаев Андрей Анатольевич
кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Уфимский юридический институт министерства внутренних дел России
Уфа, Россия

Онтология русской религиозной философия XX века

Решение онтологических проблем в русской философии многогранно и порой в корне отличается от западноевропейского подхода. Богатое наследие русской философской мысли XIX - начала XX веков послужило фундаментом для дальнейшего развития русской философии. Да и современные западные философские учения не остаются в стороне от внимания зарубежных русских авторов.

Формулируя основные особенности русской философской мысли, А.Ф. Лосев подчеркивал, что она, в отличие от философии Запада, тяготеющей порой к той или иной форме субъективного идеализма, резко и безоговорочно онтологична. Для русского философствования характерно понимание трансцендентности бытия, существование которого более очевидно, чем существование мыслящего "Я". Исходя из этого, человеческое Я не автономно, самодостаточно и независимо, а является, по существу, проявлением и выражением бытия (См.: Единство онтологии, теории познания и логики: Тезисы докладов научной конференции. Уфа. 1996. С. 71).

Такая позиция русских философов объясняется, прежде всего, спецификой всего русского мировоззрения, базирующегося на ином, по сравнению с западным, мироощущении. Специфику такого мироощущения описывает С.Л. Франк: "Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем и что совершенное жизненное содержание личности, ее мышление как род ее деятельности просуществует только на этой почве – это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надиндивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма" (Франк С.Л. Духовные основы общества. М.. 1992. С. 481). В этом мироощущении неустранимо чувство сопричастности человека и его внутреннего мира чему-то, что превышает способности и возможности конечного бытия людей, неустранимо ощущение того, что "мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно - не через познающее сознание, а через первичное переживание" (Там же).

Критикуя европейское толкование бытия, появившееся в Новое время, Н.А. Бердяев говорит: "Но ведь безумие думать, что бытие может зависеть от познания, что оно дано лишь в науках, что вне суждения не может быть и речи

о бытии" (Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества. М.. 1989. С. 77).

Русские философы признавали познание необходимым средством проникновения в бытие, хотя оно дано и в актах переживаний, сопровождающих саму причастность к Абсолюту. Бытие первично, а укорененность человека в нем делает возможным само сознание. Сознание, наше "Я" и есть как раз выражение бытия в нас и через нас. Это формы освоения бытия. Что же касается переживания, то оно раньше и глубже, непосредственнее связывает нас с бытием, чем это делает рассудочно-разумное познание. Тем более что бытием выступает Абсолют (Бог).

Специфичность русской философской онтологии имеет истоки в религиозном сознании. Православие не разделяет жизнь человека на внутреннюю и внешнюю, как это делают католицизм и протестантизм. Бытие человека в Боге – на этом основана русская религиозность. Лишь Бог способен спасти человека, а для этого он (человек) должен стремиться погрузиться в Божественное бытие.

Надо сказать, что в русской философии преобладало именно *конкретное* понимание бытия, то есть признаками бытия считались становление и индивидуальность; абстрактная идея бытия и основывающиеся на ней философские системы, прежде всего гегелевская, подвергались резкой критике. Яснее всего идея конкретности бытия выступила в русском экзистенциализме.

"Настоящим предметом философии должно быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, то есть сущее, существующее", – решительно заявляет Н. Бердяев (Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.. 1995. С. 211). "Бытие вообще" всего лишь абстракция, не относящаяся ни к какому реальному предмету. Что соответствует понятию "бытия вообще" вне мышления? Очевидно, *ничто*. Нельзя сказать, что бытие есть, ведь бытие – это универсалия, но общее не имеет существования. Есть только сущее, существующее, а бытие лишь говорит о том, что *что-то* есть, а не о том *что* есть. "Понятие есть всегда "о чем-то", а не "что-то", в понятии нет существования" (Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. М.. 1991. С. 229).

По Бердяеву, бытие абстрактно и лишено внутренней жизни, хотя оно должно иметь живого носителя, субъекта, конкретное существо. "Глубже и первичнее ценности конкретно существующий, глубже бытия существования ... бытие есть порождение разума, разум же есть функция первожизни или существования" (Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. С. 213).

По сути дела, Бердяев стремится заменить онтологию на экзистенциальную философию, натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия на существование. Причем среди других философов-экзистенциалистов он видит существенные различия в подобном стремлении: "Киркегардт хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существовании" (Мир философии … С. 229).

Поскольку настоящая философия есть философия конкретного существа, то онтологизм, по мнению Бердяева, есть ошибочная философия. "Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над индивидуальным, это – философия универсалий. Бытие есть идейный мир, подавляющий мир индивидуального, единичного, неповторимого... Универсалистический онтологизм не может признать высшую ценность личности, личность оказывается средством, орудием универсально-общего" (Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. С. 212). Признание бытия единственным мерилом и критерием неправомерно, поскольку оно абстрактно и лишено внутренней жизни.

Как было сказано выше, бытие у Бердяева является вторичным, то есть тем, что получается после объективации. Бытие – это омертвение свободы и творчества. "Проблема бытия есть прежде всего проблема о том, в какой мере бытие есть уже конструкция мысли, то есть объективация, произведенная субъектом, то есть нечто вторичное, а не первичное. Бытие есть понятие, то есть что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции и потому оно порабощает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не дано бытия, у нас нет опыта данности бытия" (Мир философии … С. 239).

Что представляет собой конкретное бытие? Чтобы описать его, философы-экзистенциалисты прибегают к "трансцендентальным шифрам" (К. Ясперс), к иносказанию и игре слов (М. Хайдеггер, герменевтика), к библейской символике (С. Кьеркегор, Л. Шестов). Бердяев говорит, что существование в себе, то есть первичное бытие, можно познать лишь фантазией, символом, мифом.

Все они сходятся в одном, что рационально выработать понятие об экзистенции невозможно. Понятие всегда в той или иной мере *объективно*. Но объективность, всегда считавшаяся для понятия высшим благом, оказывается существенным недостатком, когда понятие обращается на *субъекта*. Бытие субъекта как таковое (экзистенция) не может стать предметом объективного знания, даже для самого этого субъекта. Перед лицом понятия экзистенция застывает и немеет, превращаясь в свою абстрактную тень – "бытие вообще".

Конкретное бытие субъекта, прежде всего, выступает как личностное бытие. Конкретно понятый субъект есть *личность*. Отсюда вытекает, что философия, исследующая конкретное бытие, всегда персоналистична.

Другой непременный признак конкретного бытия – духовность. Дух, по мнению Бердяева, часто ошибочно смешивают с душой и противопоставляют телу, материи. Он призывает освободиться от традиционного представления, что духу противостоит какой-либо предмет, который либо творится духом (идеализм), либо отражается им (материализм); под духом следует понимать смысл и ценность бытия, а свойства духовности суть свобода, истина, красота, добро, любовь. Свобода выступает у Бердяева добытийственным началом, поэтому онтологической философии он предпочитает философию

свободы. Свобода не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом.

Бердяев не случайно рассматривает соотношение бытия и свободы, поскольку онтология порабощает человека, а он пытается предложить нам другой путь, путь свободы, который одновременно является путем преодоления бытия. "Онтологическое прельщение, прельщение бытия стало одним из источников рабства человека. Человек был признан рабом бытия, которое его целиком детерминирует, он не свободен в отношении бытия, самая его свобода порождена бытием" (Там же. С. 240).

Поскольку для Бердяева философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни, то во многом он идет в русле идей основоположников экзистенциализма. Однако все же его нельзя безоговорочно причислять к школе экзистенциализма. Было бы точнее назвать его экзистенциально мыслящим философом (См.: Мысливченко А.Г. Мятежный апостол свободы // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.. 1994. С. 6). Особенно много Бердяев полемизирует с Хайдеггером, порой резко критикуя его. В этой полемике ярко выражено отличие русской экзистенциальной философии от западного экзистенциализма. Признавая Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов и неоднократно ссылаясь на него в своих работах, Бердяев вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. А ведь по сути дела экзистенциальная философия не допускает возможности какой-либо онтологии, которая всегда основывается на объективации и рационализации. Хайдеггер развивает не философию "экзистенции", а лишь философию наличного существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. "...И он, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии Existenz, он дает лишь философию Dasein. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в das Man, есть падшесть. Для Гейдеггера падшесть принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность... Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования. Эта философия остается во власти объективации. Выброшенность в мир, в das Man, и есть объективация" (Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. С. 222). Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении "богооставленности".

Отличием философии Бердяева от "классического" экзистенциализма можно считать и тот факт, что в ней практически не употребляется понятие экзистенции, а, наоборот, активно используется понятие личности, к которому теоретики экзистенциализма относятся негативно. Тайна существования личности – в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и

несравнимости. Личность более индивидуальна, чем индивид. "Экзистенциально, в глубине субъекта, не принадлежащего к объектному природному и социальному миру я не приемлю преобладание и господство рода над индивидом, нации, государства, общества, над человеческой личностью. Я не хочу совершить соответствующей объективации, я имею другую установку иерархий ценностей, в которой человеческая личность, единственная, неповторимая, незаменимая, есть верховная ценность" (Там же. С. 228). Личность – это не готовая данность. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение. "Человек – микрокосм и макротеос, в глубине человека совершается мировая история, слагается и разлагается общество" (Там же).

Бердяев видит два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности (здесь вспоминается Хайдеггер, тоже видящий две фундаментальные возможности для Dasein). Первый – раствориться в социальном мире, его обыденности. Этот путь приводит к отчуждению и эгоцентризму. Другой путь – трансцендирование, которое означает переход к свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Большинство людей идут по первому пути, требующему наименьшего сопротивления. Идеи Бердяева созвучны нашему времени: "Борьба за личность есть борьба за дух. И нет большего врага духа и духовной свободы, чем объективированные коллективные реальности. И враг этот тем более страшен, что выдает себя за дух... Человек современности переживает настоящее социальное рабство. Происходит социализация и национализация рабства" (Там же).

После всего вышесказанного можно сделать следующие выводы. Личность и дух – это такие признаки бытия, без которых мы не сумели бы отличить подлинное бытие от вымышленного. Эти признаки имеют смысл только в соотношении с противоположными признаками: свобода мыслится относительно необходимости, истина – относительно лжи и т.д. Но раскрывается ли через эти признаки "самость", то есть неповторимая индивидуальность конкретного бытия? Наверное, нет – ведь у конкретного бытия нет одной вечной или постоянной самости, у него бесконечно много суверенных самостей, каждая из которых и личность и дух.

Например, когда мы читаем какую-нибудь поэму или трактат и спрашиваем о самости его автора, то ответ: этот человек является личностью, – хотя бы он и был правилен, ровным счетом ничего не говорит о конкретной индивидуальности автора. Напротив, этот ответ сводит индивидуальное к общему. Этим ответом может удовлетвориться, к примеру, средневековый мистик, который, по словам Л.П. Карсавина, "в своей личной духовной жизни ... видит жизнь "души вообще". Не чувствуя себя неповторимой личностью, не любя своей неповторимости, мистик может без колебаний все свое доброе относить на долю Божества, все злое – на долю дьявола и ничего себе не оставить" (Цит. по: Декун И.А. Идея существования человека (опыт русской экзистенциальной философии). Дисс... канд. философ. наук. М.. 1994. С. 19).

Поэтому определение признаков и свойств бытия – только пролог к философии экзистенции, но еще не философия экзистенции в собственном смысле. Подлинную экзистенциальную философию у Бердяева, как и у Шестова, надо искать не в трактатах о свободе и творчестве "вообще", а в часто коротких или отрывочных очерках духовной жизни отдельных писателей и философов. Философия экзистенции представляет собой не систему общих положений, а "странствование по душам" (Л.Шестов).

Некоторые христианские теологи считают, что Бердяев и Шестов, дискредитируя разум, не дают взамен ничего другого. Но разве Шестов не дает "взамен" замечательные экзистенциальные портреты Шекспира и Чехова, Паскаля и Кьеркегора, библейского Иова, короля Лира, толстовского Ивана Ильича? А если он не дает взамен понятия "бытие вообще" никакого другого абстрактного понятия, – что поделать, бытие, по словам самого Шестова, окружено вечной тайной. Абстракция бытия легкодоступна для нашего мышления, но является ли эта доступность преимуществом, сказать непросто.

В решающие, трагические моменты бытия человеку свойственно отрешаться от рациональных понятий и связывать свою жизнь с неизвестным. В приготовлении человеческого духа к этому моменту – высшее практическое назначение философии. "Ее задача, – все время повторяет Шестов, – научить человека жить в неизвестности..." (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.. 1991. С. 52).

Индивидуальное существование человека нельзя определить через общее – ни через мысленное общее (понятие), ни через реальное общее (социум, совокупность общественных отношений). Это не значит, что экзистенции вообще не имеют друг с другом ничего общего. Тогда духовный мир человечества просто распался бы. Экзистенция определяет себя не через общее, а через другую такую же конкретную экзистенцию, и в их диалоге рождается духовная общность людей.

Значит, в сфере конкретного существования не общее предопределяет индивидуальное, а индивидуальное – общее. Поэтому здесь само общее делается индивидуальным: духовная культура человечества в высшей мере персонифицирована, она создается не трудом безликих масс людей, а творческим усилием личностей, ни одна из которых не растворяется в общем, каждая из которых – уникальна.

Заканчивая рассмотрение русской философии, хотелось бы сделать следующие замечания. Почему для анализа выбраны взгляды экзистенциально мыслящих философов? Ведь русская философия XX века это не только экзистенциализм и даже не столько экзистенциализм. Русскую философскую мысль можно охарактеризовать как философию всеединства и антропокосмизма. Это связано со всей тесячелетней духовно-культурной традицией России. Но, Бердяев и Шестов, как бы они ни были уникальны в своем экзистенциальном мышлении, все же являются русскими философами (Шестов едва ли не первый уяснил особую философскую значимость русской литературы XIX века; значительно позднее это сделают европейские

экзистенциалисты). Идеи этих мыслителей можно назвать христианским персонализмом, чего не скажешь об идеях европейских философов, работающих в рамках данной проблематики. Думается, все это позволяет обосновать именно такой путь рассмотрения русской философской мысли XX века и обращение к взглядам Николая Бердяева и Льва Шестова.

Каримов Артур Равилевич
кандидат философских наук, доцент, доцент Казанский (Приволжский) федеральный университет, философский факультет, кафедра философской антропологии
Казань, Россия
anthropology.ksu@mail.ru

Модальный реализм: pro et contra

В докладе предлагается экспозиция основных возражений, выдвигаемых против концепции модального реализма Д.Льюиса, проанализированных им самим в трудах «Контрфактуалы» (1973), «О множественности миров» (1986), а также другими авторами в более современных статьях, и ответы на эти возражения. Аргументы «против» можно разбить на две категории: 1) возражения против самой концепции, 2) альтернативные интерпретации, которые не предполагают онтологизацию возможных миров. К первой группе можно причислить следующие аргументы: 1) непроясненными являются критерии «подобия» между различными возможными мирами. 2) Принятие модального реализма ведет к парадоксам вроде парадокса теории множеств. 3) Эпистемологические аргументы. Среди аргументов второй группы, в частности, аргумент, что возможные миры есть лингвистические сущности (максимально последовательные множества атомарных предложений). Концепцию возможных миров как языковых сущностей Льюис называет «лингвистическим эрзацизмом», или «эрзац-программой». Эрзац-программу вновь предложил Т. Сайдер в своей концепции «эрзац-плюриверсума» (2002). С. Лойенбергер (2006) подвергает сомнению эти претензии. Также Дайверс и Мелиа (2006) утверждают, что модальному реализму не удается дать объяснение нашим модальным понятием, которое избегало бы порочного круга. Однако А. Пасо (2006) показывает, что их аргумент не является убедительным.

Кирик Татьяна Анатольевна
кандидат философских наук, доцент, Курганский государственный университет, кафедра философии
Курган, Россия
t_kirik@rambler.ru

Понятие онтологического прототипа и сфера его использования

В докладе рассматривается целесообразность использования понятия «онтологический прототип» на примере виртуальной реальности и феноменов, онтологически сходных с ней, обосновываются критерии разграничения понятий «собственно виртуальная реальность» и «онтологический прототип виртуальной реальности», устанавливается, что к онтологическим прототипам виртуальной реальности можно отнести, в частности, измененные состояния сознания и эзотерические и эстетические реальности, реальности сновидения.

Клеопов Дмитрий Алексеевич
научный сотрудник, Институт исследований природы времени
Москва, Россия
dkleopov@mail.ru

Онтологические аспекты времени

Поздняя онтология есть хронология.
А.Г. Черняков.

Дж. Уитроу сформулировал достаточно сильное требование для всякой теории времени, претендующей на полноту: объяснить, для чего существует время, почему все не существует сразу, одновременно? Все системы мира, философские и частнонаучные, редуцирующие время к кажимости, пространственно-подобному измерению и т.п. этому критерию, очевидно, не соответствуют. Они в большей или меньшей мере устраняют, а не объясняют существование времени и его необходимость (или хотя бы целесообразность) его существования.

Почему, собственно, время, а не пространство, скажем, или сознание? Я вынес в эпиграф к тексту цитату из книги Чернякова "Онтология времени", на которую во многом и опираюсь. Сам автор поясняет ее: "исследование онтологической роли времени предполагает разработку онтологии времени, что и стремится выразить заглавие этой книги… Основной вопрос постклассической философии звучит теперь так: каково предельное условие понимания бытия? Ответ, который нам предстоит обосновать,— время, время понятое как изначальная временность". Выявить фундаментальные структуры понимания бытия, понимания, которое предшествует любой встрече с сущим и лежит в основании любого отношения к сущему, означает выйти за пределы сущего, дабы суметь помыслить бытие как первое.

Проблема времени в историографии

История как наука находится в исключительном положении благодаря своему предмету, которым является *прошлое*: прошлые события, явления, люди. Известное определение Августина прошлого как того, чего "уже нет" ставит серьезную проблему онтологического статуса предмета истории, который не дан непосредственно, но лишь в форме свидетельств, археологических данных и, в основной массе, – текстов. Последнее дало популярную в настоящее время нарративистскую методологию и философию истории, основной постулат которой: прошлое доступно *только* через текст (частный случай максимы Деррида: "нет ничего вне текста").

Если мы хотим видеть в истории, кроме простейшей хроники событий, хотя бы минимальную объяснительную составляющую, мы должны как-то выбирать между альтернативными объяснениями. Но поскольку прошлого уже нет (оно не дано нам актуально), сравнить с ним непосредственно утверждения историков невозможно. Поскольку мы говорим об объяснении, мы с необходимостью говорим о *связи* между фактами. Привлекая для строгости математику, заметим: время – континуум, число исторических фактов – не более чем счетно, число различных покрытий континуума счетным множеством *бесконечно*. Т.е. на основе всех известных фактов можно создать (рассказать) бесконечно много историй. С этим, в общем, согласны и историки: "соперничающие интерпретации принимают в расчет разные факты, поскольку одни и те же события рассматриваются в перспективе различных конечных результатов… Мы не переписываем одну и ту же историю, а пишем другую" (П. Рикер). Остается сравнивать нарративы историков между собой. Немедленно возникает вопрос о критериях сравнения. В такой ситуации естественно было обращение историков к эстетическим критериям, как при написании, так и при сравнении исторических нарративов. Так, Рикер говорит об историческом объяснении посредством построения "интриги" (ссылаясь на "Поэтику" Аристотеля), Анкерсмит неоднократно повторяет, что теория литературы для современной философии истории важнее, чем классическая философия и методология истории.

Козлова Мария Владимировна
аспирант, Литературного института им. Горького,
кафедра общественных наук
Москва, Россия
maria_kozlova@mail.ru

Онтологический статус поэтического ритма в философии Мартина Хайдеггера и Джорджо Агамбена

В докладе рассмативается концепция поэтического языка в философии Мартина Хайдеггера и Джорджо Агамбена, в частности, онтологический статус поэтического ритма. Понятие ритма, в соответствии с которым стих определяется как отрезок, который можно измерить, принадлежит к

общепринятым признакам стихотворной речи. Ритмическая структура стихотворения представляет собой правильное чередование, повторяемость одинаковых элементов, а также нарушение такого чередования, и обычно изучается в рамках лингвопоэтики. В философии Хайдеггера и Агамбена поэтический язык из области эстетики переносится в область онтологии, и вопрос о сущности поэтического ритма связывается с вопросом о смысле бытия и времени.

Мартин Хайдеггер отказывается от формального подхода к изучению ритмической структуры поэтического произведения и связывает понятие поэтического ритма с понятиеми меры (Maß), определяемой не как технический процесс измерения, а как соотнесение с бытием. Человек существует «поэтически», как смертный, понимая и осуществляя себя из мира (четверицы), который учреждается в творящем слове поэта. Язык, понимаемый сущностно как поэзия, оказывается не средством выражения, а тем измерением (Dimension), в котором возможно историческое свершение истины бытия. Ритмическая организация поэтической речи носит онтологический характер, так как само событие присвоения бытия и сущего (Ereignis) понимается не как простое единство, и сущность этого тождества кроется в различии, существующем как лад (Fuge) – «кружение бытия и сущего вокруг друг друга».

Джоджо Агамбен, основываясь на философии Хайдеггера, связывает свою теорию поэтического ритма с понятием времени. Философ исследует отдельные структурные моменты ритмической организации поэтической речи (анжамбеман, цезура), основываясь на лингвистической концепции оперативного времени (Густав Гийом), и рассматривает ритм поэтического произведения в связи с поняниеем мессианского времени (кайрос). Ритмическая структура стихотворения представляет собой волнообразное движение, указывающее одновременно на прошлое (память) и будущее (повторение), благодаря чему преобразуется хронологическая последовательность линейного времени, что, по мнению Агамбена, указывает на сотериологический механизм поэтического ритма, претворяющий хронос в мессианский кайрос.

Колычев Петр Михайлович
доктор философских наук, профессор, председатель онтологического общества, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики, кафедра философии
Санкт-Петербург, Россия

Дифференциальная онтология

1. Необходимое условие бытия сущего: быть — значит различаться, тогда небытие выражено тождеством.

2. Различение требует перейти от проблемы бытия к проблеме совместного бытия, когда необходимым условием бытия одного является бытие другого.
3. Следствие: невозможно существования одного сущего.
4. Для отдельного сущего (базового сущего) существуют только те сущие, от которых оно отличается. Мир есть совокупность таких сущих (элементы мира). Разным базовым сущим соответствуют разные миры.
5. Достаточное условие бытия сущего: всякое различие возможно при наличии общности для обоих сущих, по которой реализуется различие между ними. Такая общность есть качество. Результат различия сущих по качеству есть идея.
6. Присутствие в различении общности в виде качества означает присутствия небытия в бытии, что требует перехода от проблемы совместного бытия к проблеме совместного бытия-небытия
7. Математическое выражения для решения проблемы совместного бытия-небытия: различение и тождество всегда можно представить математической операцией вычитание, при этом любое натуральное число есть выражения бытия. Ноль есть выражения небытия

Бытие: $m_\alpha - m_\beta = \Delta m_{\alpha\beta} \neq 0$ (1)

Небытие: $m - m = 0$ (2)

α, β — сущие

m — качество

$\Delta m_{\alpha\beta}$ — идея

8. Онтология как математика: Формулы (1) и (2) обоснованы онтологически. Построенная на них математика является онтологически обоснованной. Поскольку проблема совместного бытия-небытия формализована как математика, то онтология может быть выражена математически.
9. Дифференциальная онтология: Онтология, которая в качестве исходного принципа бытия берет акт различения, называется дифференциальная онтологией. Основные материалы по релятивной онтологии опубликованы мною в 2006 в книге «Релятивная онтология».
10. Сущее и его структура: сущее есть единство качества и идеи; сущее есть единство бытия и небытия.
11. Развитие: главным аспектом развития является изменение, которое есть различие между его начальным и конечным состояниями сущего.
12. Есть два способа изменения: пространство и время
13 . Пространство есть изменение по некоторому качеству, при условии отсутствия у таких сущих других общих качеств.
14. Время есть изменение по некоторому качеству, при условии общности всех других качеств таких сущих.
15. Действие: корреляция изменений двух сущих есть действие.
16. Развитие. Упорядочивание действий есть развитие.

Косыхин Виталий Георгиевич
доктор философских наук, профессор,
Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского,
кафедра философии и методологии науки
Саратов, Россия

Онтологии постсобытийности

В докладе рассматриваются различные варианты развития постсобытийных онтологий на примере объективной феноменологии Алена Бадью, представленной в его работах «Логика миров» и «Второй манифест философии» и теории растительной метафизики Майкла Мардера. Онтологическая феноменология Бадью сравнивается с феноменологическими проектами Гуссерля и Хайдеггера. Проект нового онтологического мышления Мардера – с деконструктивной онтологией Деррида. Растворение онтологического субъекта в связанных с реакцией на события многообразных стратегиях субъективности по-разному осуществляется Бадью и Мардером. Особое внимание в докладе уделяется проблеме отношения онтологии и математики, а также анализу понятий субъекта и постсобытийности в контексте традиционных для онтологии категорий единого и многого. Делается вывод, что в современной онтологической теории происходит переход от анализа обособленной сущности феномена к анализу совокупности единого-многого.

Кузнецов Василий Юрьевич
кандидат философских наук, доцент, Московский, государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра онтологии и теории познания
Москва, Россия

Единство мира как онтологическая проблема

Для философии, поскольку она изначально претендовала на фундаментальность и всеохватность – посредством выведения универсальных обобщений или вскрытия глубинных оснований, – всегда принципиально важным оставался вопрос об условиях возможности (выражаясь кантовским языком) подобных утверждений не как продукта произвольных фантазий или интуитивных прозрений, но как серьезных и обоснованных положений, на которые, в свою очередь, безбоязненно можно опираться для формулирования заключений, в конечном счете, по любым практически значимым проблемам – вплоть до смысла жизни. Поэтому наряду с заботой о наиболее сильных и неодолимых способах обоснования в философских размышлениях (прежде всего, конечно, относящихся к западноевропейской интеллектуальной традиции) обязательно присутствовало – в виде более или менее эксплицитной предпосылки –

допущение о так или иначе понимаемом единстве[1] всего подлежащего рассмотрению (актуально или потенциально), то есть, в конечном счете, – тем или иным способом трактуемого мира. Допущение, принимаемое явно или неявно хотя бы потому, что в противном случае – по крайней мере, на первый взгляд, – подобные претензии сразу же показались бы безосновательными и нереализуемыми. В этом смысле вполне можно утверждать, что единство мира – в качестве возможно неявной установки[2], представленной как минимум имплицитно и контекстуально, – неизбежно и неустранимо остается важнейшим неотъемлемым компонентом любой философской концепции[3], пусть даже оно не всегда тематизируется или тем более не каждый раз проблематизируется.

В традиционной философской терминологии, которой целесообразно по-возможности ограничиваться (чтобы не вводить неологизмы без крайней необходимости), слово «мир» используется в качестве более или менее устойчивого обозначения, поскольку мир так или иначе, явно или неявно концептуализируется тем или иным способом (в качестве мира – неизбежная и по своему продуктивная тавтология), хотя и по-разному понимается и трактуется, а «всё» не специфицировано в качестве устойчивого термина. В противовес гипостазированному (античному) единому – самому по себе – единство (начиная с Нового времени) выступает как характеристика, требующая дополнения/уточнения, то есть указания, к чему это единство относится (единство чего? – единство вещи, единство бытия и т.д.), так что в пределе (пределе всех пределов) весь набор единств ограничивается миром[4] и включается в мир, ибо мир по определению всеохватывающ. Мир – это не просто всё в некотором комплекте и в (потенциально бесконечном) количестве; мир – это то, в чем всё это «всё» находится и чем всё это «всё» охватывается, хотя им предположительно не исчерпывается, ведь всё меняется, а мир – при всей своей внутренней изменчивости – сохраняется: в том смысле, что мир всё равно остается миром, поскольку как бы мир не изменялся, он не может перестать быть миром, ибо не в состоянии превратиться в некий «не-мир», так как ничего другого предположительно просто нет и не может быть. Будучи обычным словом обыденного языка, «мир» обозначает настолько очевидную, настолько простую вещь, что она понятна без объяснения[5], выступая фундаментальным условием

---

[1] Гегель полагал даже, что «вся философия есть не что иное, как изучение определений единства» [9, т. 1, с. 280].

[2] «Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели» [14, с. 237].

[3] Ср.: «Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия» [6, с. 14].

[4] «Синтез [завершается] только таким целым, которое не есть часть, т. е. **миром**» [15, с. 383].

[5] «Я говорю “картину мира”… потому что это само собою разумеющееся основание… исследования, и как таковое оно невыразимо» [2, с. 344]. Поэтому ребенка не учат миру, как не учат и существованию: «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т.д. и т.д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т.д.» [2, с. 380].

возможности[1] говорения обо всём в мире; но, как это обычно и бывает с изначальными началами, при любой попытке прояснить и уточнить мир проявляются сложнейшие проблемы.

В классической философии единство мира рассматривалось прежде всего в рамках оппозиции «единое/многое», в контексте проблемы сведения всего наблюдаемого многообразия если не к одному началу или субстанции (монизм), то к двум (дуализм) или нескольким (плюрализм), подведения его если не под один принцип или закон, то под некоторую конечную, по возможности минимальную, их совокупность. При этом единство выступало также в качестве ценности или цели, к которой нужно стремиться как в теоретической, так и практической деятельности, поскольку единое прямо (хотя, возможно, и не всегда отчетливо сформулированным образом) соотносилось, если и не отождествлялось, с истинной сущностью, тогда как множественное – с обманчивой кажимостью. То есть, иными словами, дело представлялось так, что очевидная множественность непосредственно воспринимаемых вещей и/или явлений скрывает подлинное единство их истока/основания, которое и надлежит обнаружить и выявить мыслителю/исследователю. Так что единство полагалось одновременно несомненной, непроблематизируемой предпосылкой, общим и универсальным методологическим регулятивом, конечной (в смысле – предельной, последней, хотя фактически и недостижимой) целью, а также некоторого рода выводом или результатом размышлений, подводящих и приводящих к тем или иным началам. Причем единство трактовалось как некоторая цельность, в пределе (например, у Парменида) – тождество[2], идентичность, так как единое – это предположительно единица, одно, целое, одно-единственное, из-за чего всю классическую метафизику иногда характеризуют как «философию тождества» [см. 4, с. 16] – термином, предложенным Фихте («Identitätsphilosophie») для обозначения собственной концепции на определенном этапе ее развития.

В неклассической философии единство мира начинает проблематизироваться, хотя и продолжает неявно рассматриваться по-прежнему в рамках той же самой бинарной оппозиции «единое/многое»; в результате – вполне ожидаемо и совершенно неудивительно, что отвергаемый после радикальной критики идеал единства заменяется идеалом множественности, а принцип тождества – принципом различия. Строго говоря, верно и обратное: именно благодаря утверждению множественности появляется возможность четко и концептуально отличить неклассический стиль мышления и стандарт рациональности от классического – как раз по этому самому признаку. Множественности как комплекс нередуцируемых различий провозглашаются общим решением – посредством устранения –

---

[1] «Понимание мира, как и понимание любого простого начала, например, единства, должно быть сначала заложено в науку, чтобы наука смогла его применить» [1, с. 140].

[2] «Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы… к закону тождества: А есть А» [7, с. 117].

проблемы невозможности последовательного и окончательного сведения широкого разнообразия вещей/явлений к одному началу/субстанции/принципу, причем такое решение относится не только к теоретическим, но и практическим аспектам проблемы. Редукция начинает трактоваться не только как невозможная, но и как ненужная и даже скорее вредная – ведь даже попытки подведения всего и вся под один общий знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике тоталитаризма, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни. Так множественность и разнообразие, основанные на фундаментальных различиях, объявляются ценностью и целью, равно как и предпосылкой, и методологическим принципом, из-за чего постклассическую мысль иногда характеризуют как «философию различия» [см. 8, с. 321] – исходя, по-видимому, из напрашивающейся опять-таки бинарной оппозиции «тождество/различие».

Подобное противопоставление классики и неклассики, и соответственно также противопоставление «философии тождества» и «философии различия», некритически выстроенное по модели классической бинарной оппозиции, под своей наглядной очевидностью «или одно, или другое, а третьего не дано» скрывает целый пучок нерешенных (и нерешаемых таким способом) проблем; что ставит под вопрос предпосылки и основания подобной схемы, а следовательно – и обоснование ее действенности. Насколько правомерно классические средства применять к противопоставлению классики и неклассики, если для классики любое иное может быть лишь ошибкой, заблуждением или обманом, если не безумием или вообще чем-то бессмысленным или даже противосмысленным? Почему мы должны обязательно исходить в своем мышлении из принципа необходимости жестких бинарных оппозиций, включающего запрет на противоречия, а не из принципов, например, диалектики, или триад, тетрад/четвериц, пентад и т.д., или же нечеткой логики, или даже логики квантовой механики? Наконец, каковы те идеализации и установки, которые заставляют нас в контексте классической мысли обращать внимание только на различие единого и многого, практически не замечая (быть может, разве что за исключением только диалектических подходов) их неустранимой связности? И можем ли мы, исходя из такой перспективы, понять и концептуально представить тенденции движения современной мысли?

Именно некритические попытки отвергнуть соответствующую предпосылку, то есть прямо и непосредственно отрицать единство мира, приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – перформативному противоречию, которое разрушает мысль и которого стоит избегать по известной модели опровержения позиции радикального агностицизма и обоснования декартовского когитального аргумента. Тем

более, что защитники множественности в своих произведениях демонстрируют парадоксальным образом как раз именно связность (хотя никоим образом и не монолитность) разнородных компонентов. Показательным примером выступает «Тысяча плато» Делёза–Гваттари [12], где монистичной и централизованной модели стержневого (древесного) корня противопоставляется даже не система фрагментов, подобная мочковатому корешку (и сводящаяся в конечном счете к дуализму), а ризома, любая точка которой может быть присоединена к любой другой, – принцип, воплощенный в самом устройстве сборки этой книги, сочленяющей множество плато разнообразных предметностей, по которым однотипным (хотя и не одинаковым или монотонным) образом разбегаются многочисленные потоки различных процессов (от семиотики до музыки, от зоопсихологии до лингвистики, от литературы до истории, от математики до экономики и т.д., и т.п.). И даже Фейерабенд, неустанно провозглашающий, что «разнообразие благотворно, а единообразие уменьшает наши благоприятные возможности и наши ресурсы (интеллектуальные, эмоциональные, материальные)» [22, с. 7], тем не менее вынужден также прямо заявить: «Раздробленность существует, но существует также новое и мощное единство» [22, с. 8].

Целесообразнее было бы, тем не менее, для подступа к разрешению соответствующего комплекса проблем отказаться от гипостазированного и гипостазирующего античного Единого, заменив его более мягким и гибким единством, которое вдобавок надо бы перестать рассматривать в качестве абсолютно оппозиционного множественному. Тем более, что сами множества предполагают некую неустранимую связь с единством ведь не потому, что объединяют некоторые единицы (ибо вполне могут объединять и множества, и множества множеств и т.д.), а потому, что совершают неизбежно объединяющую операцию – даже если эти множества, не обязательно являясь классическими (подводящими свои элементы под общие признаки), олицетворяют собой воплощенную абстракцию актуальной бесконечности, или представляют собой нечеткие множества, или же вообще образуют своеобразный ансамбль по модели семейных сходств Витгенштейна: «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом… Я не могу охарактеризовать эти подобия лучше, чем назвав их “семейными сходствами”, ибо так же накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи» [3, с. 111].

Поэтому традиционному классическому пониманию множества как совокупности одинакового (если и не тождественного или идентичного, то хотя бы однородного, подобного друг другу), отождествляемого по какому-либо набору предположительно ингерентных признаков [см. 17], и/или монотонно повторяющегося и вечно возвращающегося как то же самое [ср. 11] стоило бы противопоставить трактовку множества как комплекса различного, уникального и неповторимого, но тем не менее охватываемого и объединяемого, несмотря на всё своё несходство – вплоть до противоречия, –

и удерживаемого, например, диалектикой (в различнейших вариациях – от Гераклита до Гегеля и от Маркса до Жижека) или дизъюнктивным синтезом Делёза, распределяющим расходящиеся серии в резонирующей коммуникации событий [см. 10, с. 228–229]. Ведь при всем своем внимании к множественности постклассика не замечает собственного невнимания к тому, что эту множественность задает и образует, позволяя рассматривать ее именно как множественность, – без того, конечно, чтобы она слиплась в нерасчленённый монолит, но одновременно и без того, чтобы она окончательно и бесповоротно распалась/рассыпалась на совсем не связанные и не зависимые друг от друга компоненты, что исключило бы вообще возможность говорить о ней как о множественности. Иными словами, сторонники множественности не замечают неявно остающегося в их собственных построениях единства – негативного, но тем не менее неустранимого. Такого парадоксального типа переход-превращение в единство[1] противоречивого/распадающегося целого утверждает возможность концептуального ухватывания как и совмещения разнообразия, так и появления нового в воспроизведении отличающегося и каждый раз другого.

В этом смысле постановка проблемы, например, сознания и/или идеального (особенно в классической версии) задает вопрос о гипотетическом разрыве непрерывной монотонности сущего/бытия – при том, что одновременно никто не сомневается и в некотором необъяснимом совмещении сознания с телом[2]. Для метафизического строя мысли это повод искать возможности той или иной редукции (одного к другому или к чему-то третьему), но для критикующего догматику образа мышления (начиная с Канта) – это, скорее, повод задуматься о статусе и границах нашего знания, ведь именно они тут прежде всего проблематизируется, ибо это «нечто, чего не могло бы быть в виде сознательной цепочки шагов, в качестве продукта приложения наших желаний, рассуждений, нашего волевого контроля и т.д., а тем не менее есть *де факто*… Непонятно как, но есть» [19, с. 288]. Тем самым единство[3] в данном случае оказывается таким парадоксальным своего рода нерешающим решением, совершенно не зависящим от того, знаем ли мы механизм или точку перехода одного в другое, сможем ли когда-нибудь полностью объяснить, как и почему это происходит, – в любом случае мы знаем о единстве даже без знания деталей и подробностей, в любом случае единство действует, срабатывает само[4]. Так что даже в ситуации незнания или ограниченного знания (а мы никогда не будем знать всего целиком и полностью) тем не менее мы в состоянии – вполне очевидно и достоверно – знать о некоторых общих и неустранимых параметрах, определяющих единство ситуации.

---

[1] Ср.: «Это единство есть не тождество» [13, с. 301].
[2] «Я же двигаю свою руку актом сознания» [19, с. 288].
[3] «Соединить нельзя, но *де факто* соединено» [19, с. 289].
[4] «Когда нечто случается даже независимо от того, поймете ли вы это или не поймете, я пойму или не пойму» [18, с. 137].

Поскольку мир чрезвычайно велик и разнообразен, любые человеческие попытки его воспринять дают нам только набор некоторых весьма ограниченных образов мира, которые каким-то способом нужно совместить. Например, по модели известной древней восточной притчи – распространенной в различных вариантах в индуизме и джайнизме, буддизме и суфизме, а также в более современных стихотворных версиях Дж.Г.Сакса и С.Я.Маршака («Ученый спор») – о слоне и слепцах, пытающихся познать его ощупыванием и сравнивающих его то со столбом (нога), то с опахалом (ухо), то с трубой (хобот). Джалал ад-дин Руми (у которого, правда, слона в темноте ощупывают зрячие) отмечает: «И так каждый, потрогав одну часть, [потом] понимал его как ее, где бы ни услышал [о слоне]. Из-за места, куда они смотрели, слова их стали противоречивыми», а чуть ниже призывает: «О ты, на корабле тела отправившийся в сон, ты видел воду, смотри же на воду воды!» [21, с. 89]. Ведь – очевидно для тех, кто видел слона целиком, – ошибались персонажи этой притчи в том, что (некритично) принимали часть за целое, но вовсе не в том, что они ощутили. Применительно к миру это означает, что несмотря на крайне различные его трактовки в различнейших концепциях не стоит полагать, что речь идет о разных вещах – и даже не столько потому, что теории омонимии весьма проблематичны, сколько потому, что мимо мира просто невозможно промахнуться (и попасть куда-то еще), хотя вполне можно (точнее, нельзя не) воспринять мир только частично, в том или иным определенном ракурсе и/или аспекте.

Существует очевидное множество различнейших, взаимоисключающих, несравнимых и несоизмеримых позиций. Эти позиции, как и соответствующие перспективы, неизбежно оказываются односторонними. «Подобно тому как мы в соответствии с основными положениями критического подхода, обладаем единством природы лишь благодаря тому, что “вкладываем” его в отдельные явления, что как единство мыслительной формы мы не столько извлекаем природу из частных феноменов, сколько с их помощью изображаем и производим ее – то же самое имеет место в случае единства культуры и каждого из ее изначальных направлений» [16, т. 2, с. 24]. Целое собирается целью, разные цели порождают разные концепции. Сцепленность же сохраняется всегда. Потянув за нее, можно по ниточке вытянуть различные связи. Может быть много разных с(о)боров. Если же всё рассыпается, мы ничего не можем сказать. Или все, что мы говорим, оказывается равнозначным. (И еще неизвестно, что хуже.) Мы уже не можем (как классические мыслители) утверждать: «существуют только мои истинные высказывания и прочие заблуждения». Что-то вижу я, другое увидит другой, остальное – для остальных.[1]

Литература

1. Бибихин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007.

[1] «Именно этому и соответствует “диковинность”: каждая единичность – это иной доступ к миру» [20, с. 34].

2. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
3. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
4. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
6. Гайденко П.П. Единое, единство // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2000–2001.
7. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
8. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1975–1977.
10.Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.
11.Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
12.Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
13.Деррида Ж. Geschlecht II: Рука Хайдеггера // Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
14.Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
15.Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Сочинения. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964.
16.Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3. М.–СПб.: Университетская книга, 2002.
17.Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. М.: Языки славянской культуры, 2004.
18.Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.
19.Мамардашвили М.К. Органы онтологии // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.
20.Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
21.Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Разногласие относительно формы слона // Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2010.
22.Фейерабенд П. Прощай, разум. М.: АСТ; Астрель, 2010/

Милите Эрика
магистр факультета философии и культурного наследия
Университета Ка' Фоскари Венеции
Венеция, Италия

Эрос и Агапе в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»

Любовь является важной темой в творчестве Достоевского. Однако это не самостоятельная тема, ибо она связана с понятием свободы. В романе Достоевского «Идиот» описывает две формы любви: страстной (эрос) и милосердной (агапе). Однако каждая по отдельности не приводит к спасению.

Николаева Жанна Викторовна
кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, философский факультет, кафедра культурологии
Санкт-Петербург, Россия

Онтологические основания теории культурной идентичности нации

В докладе рассматриваются основные направления современного осмысления понятия «национальная идентичность», которое получает все более широкое распространение в культурологии, философии культуры, социологии и других социогуманитарных науках для обозначения феномена бытования сообществ, в т.ч. и объединенных по национальному или этническому признаку; осуществляется экскурс в онтологические предпосылки актуальных рассуждений о коллективном и социальном тождестве, выявляются возможности современной онтологии и феноменологии для формирования нового философского языка, описывающего структуры идентичности. Основное внимание автор акцентирует на критическом анализе уже сложившейся эклектической традиции.

«Иметь идентичность - быть, а не иметь».
Э.Фромм

В течение последнего десятилетия на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета успешно реализуется рад академических и образовательных программ, направленных на изучение региональных культур: Китая, Индии, Арабо-Исламского мира, Еврейской культуры, культуры Германии, культуры Италии, культуры России. Важным аспектом теоретического осмысления национальных и субэтнических культур является изучение современного гуманитарного знания о коллективной (национальной, региональной, этнической, религиозной) идентичности в основание которого положены философские методы. Исходя из этого, формируются цели и задачи основных учебных дисциплин, читающихся для студентов специализирующихся на изучении региональных культур.

Социо-гуманитарные исследования в области национальной культурной идентичности особенно широко представлены в последнее время. «Идентичность - это ответ на вопрос о том, кто мы такие»[1], - полагает современный немецкий философ Г. Люббе[2]. «Изучение роли и значения идентичности стало ключом к пониманию мира», - часто встречающаяся идея в российских современных исследованиях по социальной философии[3]. При этом, очевидно, что структуры идентичности как бы «захватили» представители деонтологизированных (смежных гуманитарных) наук. В рассмотрении же идентичности нации, основном, используется т.н. междисциплинарный подход. Концепция коллективной идентичности как особого онтологического феномена еще только разрабатывается.

Интегративное знание подчас создает препятствия, связанные с неоднозначностью концептуальных оснований интерпретации идентификационных процессов, особенно в этно-национальном аспекте. Множественность подходов заслоняет собой анализ процессов, в общем-то, не чуждых онтологической интерпретации. Потребности развития научного знания о национальных группах, этносах, и т.п. делает в настоящее время актуальным исследования в теории идентичностей именно как уникального онтологического феномена. К примеру, в последнее время активно разрабатывается концепция «онтологической безопасности» непосредственно связанная с феноменом коллективной идентичности (Заковоротная М.В. и др.)[4].

Нам кажется, что единой и последовательной методологической онтологической стратегии пока не выработано. Концепции культурной идентичности существуют в психологии, социологии, отчасти, в культурологии и, в основном, в философии культуры и культурной антропологии. Многие авторы отмечают «теоретическую неполноту и отсутствие методологической выдержанности в имеющихся работах по идентичности, что ставит под сомнение ценность полученных в них результатов»[5]. В последнее время эта тема активно разрабатывается учеными в России. Появился ряд диссертационных исследований о социально-философских основаниях идентичности, о проблемах персональной идентичности, коллективной идентичности, национальной идентичности,

---

[1] *Люббе Г.* Историческая идентичность.//Вопросы философии. Пер. Н. С. Плотникова. №4., М., 1994. С. 108-113.

[2] О теории Г. Люббе см.: Плотников Н.С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе.//Вопросы философии. М., 1994. № 4. С.87-93.

[3] *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007. С. 3.

[4] *Заковоротная М.В.* Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов - на - Дону, Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999. Доступный 12.06.13. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/sakovorotnaja_id/03.aspx

[5] См., например: *Шаткин М.А.* Персональная идентичность: структура, функции, становление. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Саратов, 2004. Доступный 12.06.13 URL: http://www.dissercat.com/content/personalnaya-identichnost-struktura-funktsii-stanovlenie#ixzz2W19Pv4Px

например, Китая, идентичности москвичей, и т.д.[1] Большинство из них, как и прежде, опираются на выводы психологов, социологов, антропологов, где, в лучшем случае, как часть методологической структуры, рассматриваются национальные ментальности, что редуцирует исследования в области национальных культур к фольклорно-социальному или сугубо психологическому феномену. Еще Винченцо Джоберти указывал на то, что «психологизм заполонил всю современную философию». «Субъективистский декаданс философии начался с Декарта, а завершил дело Кант», - писал он[2].

В то же время исследования собственно философского характера, носящие профессиональный абстрактный характер, практически не применимы в культурологии, а также в прикладных исследованиях по этно-социальным вопросам. Сам термин «идентичность» как философская категория тождества, несомненно, онтологичен. Так каким же образом его почти полностью присвоили себе деонтологические науки в XX веке? Какие же онтологические основания могут быть у современной теории идентичностей в принципе и у понятия национальной идентичности в частности?

Заключительным звеном в цепочке кода Кроче: интуиция-выражение-чувство-форма[3] является язык, и, утверждая это, итальянский философ XX века следует за своим великим предшественником XVIII века и современником «выделения онтологии» Дж. Вико, кстати, обратившим свои искания именно в сторону культурной природы наций, в частности итальянской.

Как писал кто-то из великих в XX веке нет ничего более ужасного и запутывающего философию, чем глагол «быть». Бытие и идентичность

---

[1] См.: *Вендина О.И.* Московская идентичность и идентичнсость москвичей.//Известия РАН. Серия географическая, М., 2012, № 5, с. 27–39; *Дроненко Д.М.* Национально-культурная идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук.Волгоград. 2003; *Заковоротная М.В.* Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону, Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999; *Предовская М.М.* Модификация и трансформация культурной идентичности. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2009; *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2007; *Цалко Е.О.* Гендерный аспект национальной идентичности русских. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. социол. наук. Нижний Новгород. 2011; *Шабага А.В*. Проблемы идентичности исторического субъекта. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. докт. филос. наук. Москва, 2010; *Шаткин М.А.* Персональная идентичность: структура, функции, становление. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Саратов, 2004; *Шугаев. А. В.* Формирование культурной идентичности как фактор консолидации глобализирующегося китайского общества. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Чита, 2011, и др.

[2] Реале и Антисери

[3] Выражать нечто, значит, по глубокому убеждению Бенедетто Кроче, находить форму. Философия призвана искать и находить все более целостные формы тех аспектов теоретической (ментальной) и практической (экономической) деятельности человека и социума, которые, на первый взгляд, кажутся стихийными новообразованиями

начинают *рассматриваться вместе* еще в греческой философии. У Парменида Бытие круглое и *идентичное* себе во всех своих частях. Платон (в диалоге «Софист») различает понятия бытия как существования, и бытия как идентичности. Однако эта идентичность еще ни что иное как «тождество». Дело в том, что в русском языке сосуществуют оба термина: позднелатинское identifico (отождествляю, paragono e metto “uguale”) и identicus (тождественный, одинаковый, тождество), вошли в современный русский язык как «тождество» для обозначения философской категории и как «идентичность»[1] для применения в социо-гуманитарных исследованиях: психологии, философии культуры, этнологии и проч. в значении принадлежности к чему-либо. Сейчас, «смысл идентичности стал настолько неопределенным, что дало основания считать, что термин теряет аналитические свойства», - утверждает один из российских исследователей.[2] Отечественный политолог Малахов В.С., чьи работы переводились и на итальянский язык, еще в 1998 г.опубликовал статью под названием (Il disagio dell’identita’) «Неудобства с идентичностью» [3], где, в частности, отметил, что в отечественной мысли «к этому (термину) прибавился «эффект добавленной валидности», «когда на термин, заимствованный из иностранного языка, возлагаются завышенные ожидания, приписывается особая значимость, а также не прослеживается непосредственная связь идентичности с понятием «тождество», имеющим, по крайней мере в историко-философской традиции, сходное значение»[4].

Ситуация осложняется еще и тем, что идентичность не как тождество, а как обозначение «идентификации себя» в социальной группе, классе, и особенно в национальной или этнической принадлежности также имеет свой аналог в русском языке: «самобытность», что в итальянском дословно было бы: *l’essere proprio*, или же, еще лучше, «*l’essere di se*». Не помогает и «самоопределение» как “identificazione di se” что, на самом деле есть «un’*autodeterminazione*». Использование этих терминов не сделало их синонимами – каждый получил свою область применения. Русский вариант национальной идентичности – «самобытность» постепенно отходит в область архаики, фольклора, этнографии[5].

Этот краткий лингвистический анализ показывает, как сложно современному исследователю-гуманитарию опираться на тексты по

---

[1] Значение термина «идентификация» имеет искусственную природу и было научно обоснованно для проблем психоанализа З. Фрейдом; в этой трактовке оно и используется в других областях знаний.

[2] *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007. С. 4.

[3] *Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. - №2. – С. 43. Цит. по: *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007. С. 3.

[4] *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007. С. 4.

[5] При этом в русском языке «тождество» скорее несет на себе еще и оттенок другого слова в итальянском – «somiglianza» - «подобие».

классической онтологии. В современном русском языке т.н. деонтологизированная «идентичность» заменяет собой все предшествующие интерпретации.

Напомним, что и в Западной мысли «тождество-идентичность» (identicita') подверглось подобной же деконструкции. В «классический» период философствования идентичность представлялась как единство бытия и мышления (il pensiero) (тождество, identita' come A=B)[1]. Идентичность как «философия тождества» заканчивается где-то на Фихте. Тогда же, у представителей немецкой классической философии исследование чистого бытия становится не только онтологической проблемой, но и объектом гносеологического анализа.

При смене парадигмы философствования «философия тождества» подвергается рефлексивному осмыслению. В постклассический период развития философской мысли проблема идентичности более не является гармоничной и структурированной, не представляет собой тождество (come ugualianza complete). В «негативной диалектике» Т. Адорно усматривается отрицание тождественности. Подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия[2] породила отрицание идентичности в философском постнеклассическом дискурсе и требование синтеза у структуралистов и постструктуралистов. «В отличие от «идентичности», «различие» становится категорией, требующей непротиворечивого мышления, которое признает многообразие, не скованное подобием, тождественностью», - пишет А. Ю. Хамнаева[3]. Затем, возникает Э. Левинас и философия «Иного»; приоритет отдается множественности. Ю. Хабермас, развивая философские традиции лингвистической философии, социологии Вебера, феноменологии, предложил использовать термин «Я - идентичность», или «Эго-идентичность». Эти вопросы теперь, оказались как будто «переданы» ноуменологии и феноменологии. «Представители постнеклассической философии видят в идентичности тотальность, проявляющуюся в виде сил природы, а затем в обществе в виде системы, которая властвует над единичным и над субъектом», - заключает Хамнаева А.Ю. в работе «Идентичность как социально-философская проблема.[4] И для всей философии в целом сейчас оказывается верным утверждение философа Неважжая И.Д.: «Классическая философская онтология утратила свой прежний смысл, она заменена научными картинами мира».[5]

---

[1] В метафизическом представлении тождество является фундаментальным свойством бытия, единством, лишенным различий и отношений вплоть до единообразия.

[2] *См. Делез Ж.* Различие и повторение. Перевод с французского Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской, СПб, «Петрополис», 1998.

[3] *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007.

[4] *Хамнаева А.Ю.* Идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Улан- Удэ, 2007.

[5] *Неважжай И.Д.* Проблема региональных онтологий в современном естествознании. Доступный 12.06.13 URL: http://www.intelros.ru/pdf/philosofiya_nauki/14/11.pdf

Тогда же, параллельно с новофилософской традицией область коллективной (этнической, государственной, профессиональной и т.п.) идентичности входит в круг интересов социально-гуманитарных наук, - системных наук, в частности, психоанализа, философии культуры и культурологии. Действительно, структура идентичности нации теперь лучше описана с позиций междисциплинарного подхода. Культурология изучает такие вещи как мировоззренческие истоки любых объективных феноменов, где разработке методологии способствовали идеи Ф. Барта, а именно его концепция роли границ в культурных отличиях, Э. Смита (этносимволическая парадигма интерпретации нации) и ряд других. В работе «Модерн и самоидентичность» Энтони Гидденс[1] показывает идентичность и самоидентичность как феномены, порожденные современной культурой. Культурные (социальные, экономические, религиозные и т.п.) предпосылки стали основой глобальной теории идентичности в американской социологии Р. Баумайстера.

Множественность подходов формирует ярко выраженный эклектизм в общей картине культурных идентичностей. Вопросы национальной идентичности активно рассматриваются в конфликтологии. Огромный материал был выработан психоанализом. Коллективная идентичность на примере этноса и нации рассматриваются как объективно данная реальность в этнологическом примордиализме. Психология использует и понятие инструментализм как настроенность на достижение общих результатов в той или иной социальной (национальной) группе. В США в XX веке активно развивался инвайронментализм как наука о влиянии климато-географической среды на формирование национальной экономики и национальной ментальности. Существует и мир-системный анализ с его математическим моделированием развития социумов и проч. Наконец, политология отдает приоритет конструкту[2], то есть исторически сформированному объединению, которое трансформируется и ретифицируется под воздействием властных аппаратов.

В России также популярна культурно-историческая и научно-психологическая концепция Л.С Выготского, которая состоит в том, что на человека с самого рождения воздействуют культурные образцы, иначе называемые «антропологическими матрицами сознания» (Громыко Ю.В.). Культурные образцы являются основным способом передачи и закрепления культурного опыта от предшествующих поколений. Культурный опыт при этом передается не генетически, а на основании усвоения определенных культурных архетипов в определенные годы формирования личности. Психологи и архитекторы развили эту концепцию дальше и указывают на то, что одним из таких формирующих сознание культурных архетипов является окружающая среда, ее визуальные характеристики. Таким образом, основное

---

[1] *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press. 1991.

[2] понятие в философии, производимый сознанием идеальный объект

направление российской школы национальной культурной идентичности сводит стратегии их понимания к гуманитарно-герменевтическому методу.

С ним связана и традиция рассмотрения антропогенеза в культурно-обустроенной среде. Сейчас эта концепция очень популярна в странах, где придают большое значение культурно-воспитательным аспектам бытия, например, в США и в Италии.

Но уже и заметна критика различных постмодернистских и постструктуралистских теорий М. Фуко, Бурдье и Серто «угрожавших» кризисом всякой идентичности в глобализирующемся мире, и пытавшихся заменить ее на понятие «аккультурации» в то время как сами «идентичности» только-только начинают принимать вновь оформленные философией (в том числе и онтологией) черты.

Сейчас в научный оборот активно вводится категория «социальная идентичность», которая применяется для описания индивидов, групп, общностей в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей. Для этого используются модели социальной идентификации А. Тайфеля и Дж. Тернера и концепция персональной идентичности Э. Эриксона: «Национальная (… гражданская) идентичность предполагает соотнесение себя («Я») с определенным индификационным пространством государства, политическим и культурно-историческим гражданским сообществом (образ «Мы»).[1]

Все эти различные концепции теории этноса и нации содержат ценные идеи в вопросе разработки проблемы коллективной идентичности и с учетом взаимодополнительности этих подходов, можно принять их положения для дальнейшего изучения вопроса.

Идентичность на коллективном уровне, при этом, не утратила своей связи с гносеологией. Коллективное тело этноса, обладая культурной памятью архетипического склада, обладает рефлексивной способностью сознания, - основной вывод философии сознания (Р. Рорти). Нам представляется верным, что стабильность или утрата национальной идентичности зависит от степени когнитивной укоренённости «антропологических (культурных) матриц» в культуре этноса.

Национальная идентичность, и круг вопросов с ней связанных, - это, конечно, куда более размытая область знаний, чем онтологические основания идентичности, однако весьма актуальная на сегодняшний день. С одной стороны, мы сталкиваемся с т.н. утратой идентичностей в глобальном мире, с другой, наблюдаем интенсифицирующийся (зародившийся еще в во второй половине XIX в.), но, во многом, стихийный процесс, над которым работают целые научные сообщества: процесс сохранения, каталогизирования, музеефикации национальной культурной исторической памяти, этносоциальной идентичности, создается «identikit» несуществующих более

---

[1] См.: *Заковоротная М.В.* Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов -на - Дону, Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999. Доступный 12.06.13. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/sakovorotnaja_id/03.aspx

народов. Постмодерн смешивает и спутывает эти более чем столетние старания, в том числе и потому, что утрата «самобытности» представляется ему как «малая потеря».

Но комплексное изучение идентичностей в постмодерне позволяет и «реабилитировать» слегка «подзабытые» методы онтологии. «Чувство национальной идентичности» вновь обретает черты связанные с тождественностью: предкам, великим достижениям нации в прошлом, соответствию и сопричастности к «своим»; изучается вопрос о необходимости «конструирования Врага»[1], Иного, Антипода для закрепления форм национального сознания.

Формальная онтология рассматривает национальные сообщества как классы обществ. Нам близка феноменологическая онтология Э. Гуссерля дающая возможность выделения региональных онтологий, где каждый самостоятельный элемент, возможно, и замкнутый в себе, составляет часть системы. И можно также было бы внимательнее изучить метод новой онтологической историографии[2], предложенный российским ученым И.В. Деминым на основании региональных онтологий.

Новоонтологическое основание теории культурной идентичности нации, при прочих определениях, может быть представлено и как «идентичность принадлежности» и самоидентификацию через «со-раздельное» бытие. Этого термина пока не существует, но нам представляется, что его можно заимствовать у гносеологии. М. Монтанари, профессор болонского университета, медиевист и культуролог, использует термин «со-раздельное» сознание для обозначения уникального итальянского национального феномена «кампанилизм». Сосуществование, со-бытование региональных ментальностей во множестве итальянских идентичностей, вместе с тем составляющих единую систему вот уже бог знает сколько веков, если не тысячелетий, можно перенести и в онтологическое поле изучения, например, воспользовавшись на какое-то время феноменологией Ж.-П. Сартра или М. Шелера.

Остаются невыясненными вопросы: интересен ли современной онтологии анализ «неклассического» философского феномена нации, этноса, сообщества объединённого по принципу наличия «идентификационной карточки»[3] или имеющего Identikit? Достаточна ли категориальная система современной онтологии, чтобы отвечать на вызовы глобального мира? Существует ли современный онтологический язык, описывающий коллективную (национальную идентичность) национальную идентичность?

Здесь нам представляется важным изучить современный онтологический опыт наших коллег из Италии, который, являясь во многом

---

[1] О роли образа врага в структуре идентичности см.: Умберто Эко «Costruire il nemico”; Carlo Galli: Л.Д. Гудкова и др.

[2] *Демин И.В.* Философия истории как региональная онтология. Самара, Самар. Гуманит. Академ., 2012.

[3] Почти во всех европейских языках этот термин исподьзуется для обозначения «внутреннего паспорта».

типично европейским, обладает, тем не менее, рядом уникальных и не свойственных иным европейским странам черт, что делает его заслуживающим самостоятельного рассмотрения. Многие итальянские исследователи, в том числе и в силу национальной специфики, сложности национальной самоидентификации скептически относятся к данному вопросу: «Идентичность – слово отравленное. Яда, содержащегося в этом таком чистом и таком прекрасном, так доверчиво всеми разделяемом слове, носящем почти универсальный характер, может быть слишком мало и слишком много. Иногда он неуловим и почти безвреден», - считает проф. Культурной антропологии туринского государственного университета Франческо Ремотти. «Почему и в каком смысле идентичность слово «отравленное»? Просто потому, что обещает того, чего нет. … Так скажем же тогда, что идентичность – это миф. Великий миф наших дней, - заключает проф. Ремотти, опубликовавший в 2010 году «Одержимость идентичностью» и в 2012 году «Против идентичности». В предисловии к первой книге Ремотти, знаменитый Джанни Ваттимо подчеркнул: «Сегодня психология и психоанализ нас предупредили нас о множественности природы «Я» и, следовательно, сделали проблематичным его идентификацию, этот безотлагательный вопрос касается и понятия «Мы» - групп, народов, может быть, даже всего человеческого рода – понимание этого возлагает на нас обязанность и содействует ощущению необходимости пролить критический свет на собственно понятие идентичности»[1].

Выводы:

1. Идентичность нации изучается в современном гуманитарном знании как деонтологизированная динамическая система.
2. «Самоопределение» нации в постмодерне изучается всеми доступными методами, в том числе и онтологическими.
3. Коллективная идентичность в классической онтологии является совокупностью когнитивных социокультурных компонентов складывающихся в систему по принципу тождественности.
4. Сложение коллективных и социокультурных идентичностей в настоящий момент изучается с позиций междисциплинарного подхода и представляет собой не полностью изученную область ни в одной из сфер гуманитарного знания.
5. Данный феномен представляет собой одну из самых актуальных проблем современной философии.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Берк. П.* Язык и идентичность в Италии начала нового времени//Новое литературное обозрение. 1999. №36. С.5-25.
2. *Делез Ж.* Различие и повторение. Перевод с французского Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской., СПб, «Петрополис», 1998.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* «Другие и Я» - развитие темы: Краткое размышление о «ней» // Философия и социология. 1990, № 7, М. 35-45.

[1] Nell’Espresso

4. *Реале Д.; Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997.
5. *Рикер П.* Повествовательная идентичность. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
6. *Фромм, Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Минск, ООО «Попурри», 1999.
7. *Фромм Э.* Иметь или быть. Киев, 1998.
8. Фурастье Ж. Европейская цивилизация и европейская идентичность: анализ проблемы // Историко-культурные основы европейской цивилизации - М., 1992. С. 3-36
9. *Хабермас. Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии, 1989. №2., С.35-40.
10. *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 113-123.
11. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998
12. *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001.
13. *Эриксон. Э.* Идентичность: юность и кризис. М., Флинта, 2006.
14. Silvana Calabrese, *Lungo i sentieri dell'identità*, Aracne Editrice, Roma 2012
15. Amin Maalouf, Identità, nuova introduzione dell'autore, Milano: Bompiani, 2005 (titolo originale Les identités meurtrières, Parigi 1998) ISBN 88-452-3448-7
16. Paolo Terenzi, Identità, in S. Belardinelli, L. Allodi (a cura di), Sociologia della cultura, Franco Angeli, Milano, pp. 89-104
17. http://www.treccani.it/enciclopedia/idea-di-nazione_(Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali)/

Новолодская Ирина Викторовна
аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет,
философский факультет, кафедра логики
Санкт-Петербург, Россия

Проблема будущей истинности и логического детерминизма в силлогистике Аристотеля

На основе семантического анализа истины и возможностей модальных операторов современные логики пытаются разрешить парадоксальные ситуации, связанные с исследованием текстов Аристотеля и его интерпретаторов. Рассмотрение проблемы предлагается в контексте сравнительного анализа логических аргументов Аристотеля и Яна Лукасевича.

Новолодская Татьяна Алексеевна
кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики, кафедра философии
Санкт-Петербург Россия

Аксиологические координаты бытия человека в сети Интернет

Интернет предлагает своим пользователям новые возможности в выборе коммуникативного пространства и расширяет для них информационные ресурсы. Опасность мифотворчества в пространстве Сети ориентирует ученых на поиск таких ценностных ориентаций, которые способны предупредить процессы деградации человеческой личности и сохранить гуманитарное измерение информационной цивилизации.

Отрешко Наталья Борисовна
доктор социологических наук, заместитель директора по научной работе, Институт социальной работы и управления Национального педагогического университета им. М. Драгоманова
Киев, Украина

Онтология и гносеология в современной философии: конфликт или возможность взаимодополнения?

В историческом контексте онтология была ведущей линией философии во времена схоластики. Становление гносеологии в западной философии связано с развитием научного знания и разработки соответствующей ему методологии. Тем не менее, классическая онтология и гносеология находятся в одной картине мира – субстанциональной. Постмодернизм и конструктивизм разрушили субстанциональную картину мира, где сущности вещей и явлений рассматривались как нечто идеально существующее и предзаданное реальности. Возникает вопрос: утрачивает в связи с этим онтология свой предмет исследования или, наоборот, получает новое поле для философского анализа? Возможно, в такой динамичной и десубстанциональной картине мира «снимаются» различия между онтологией и гносеологией, что в результате представит новый синтез в философии XXI века.

Паткуль Андрей Борисович
кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, философский факультет, кафедра онтологии и теории познания, старший преподаватель,
Санкт-Петербург, Россия
patkul@rambler.ru

Предмет онтологии: сущее как всеобщее и сущее как существующее

Современные споры о предмете онтологии, а стало быть, о методе и характере исполнения этой дисциплины, восходят к многозначности, присутствующей в определении предмета первой философии еще у Аристотеля. Этот философ, среди прочего, трактует таковой и в качестве сущего как сущего, т.е. поскольку оно есть, и сущего в целом или в общем (в зависимости от перевода и трактовки аристотелевского katholou), и как преимущественное – никогда не приходящее – сущее, божественное. Указанная полисемия служит источником многих подмен и подтасовок в дальнейшей истории попыток определения предмета первой философии. Упрощая, эту историю можно свести к противостоянию двух позиций по данному вопросу: согласно первой, предмет онтологии сводим к понятию сущего в общем, которое трактуется как высшее родовое понятие, а сама онтология – к выявлению наиболее общих категориальных определений такового. Идеал онтологии в таком случае – это последовательно развернутая и строго обоснованная система категорий (хотя сам характер развертывания и обоснования в каждом случае может отличаться). Согласно второй точке зрения, сущее не может быть понято как высший род – хотя характеристика бытия принадлежит всему, что есть, оно принадлежит ему, что усматривает уже Аристотель, *аналогически*. Поэтому категориальный смысл бытия оказывается одним из возможных его смыслов (наряду с различием бытия в возможности и бытия в действительности, бытия как истины и пр.), и даже в каждой категории имеет различный смысл (быть сущностью не то же самое, что быть качеством, количеством или отношением). Особый разворот подобной трактовке сущего придает сформулированное Кантом положение о том, что бытие не есть реальный предикат. Если то, что делает сущее сущим, – бытие – не может принадлежать сущности сущего как общему, то каким образом вообще бытие может быть помыслено и определено? Онтология, которая исходит из такого понимания сущего, не может конституироваться как система категорий и вынуждена искать другие формы исполнения онтологического исследования. В докладе на примере немецкого идеализма (Шеллинг и Гегель) и феноменологической онтологии (Хайдеггер и Н. Гартман) будет показаны возможности противостояния указанных трактовок предмета первой философии.

Пугачева Людмила Геннадиевна
доктор философских наук, доцент, профессор, институт социально-экономического прогнозирования и моделирования,
кафедра государственно-правовых и философских дисциплин
Балашиха (Московская область), Россия

Понимание бытия человека как философская практика

В сложном семиотико-семантическом пространстве философии и науки XX века абстрактные идеи преодолевают свою умозрительную замкнутость и превращаются в своеобразные новые ментальные практики (от экзистенциально-феноменологического направления в философии и психологии до флэш/смартмобов как феноменов самоорганизации децентрированной социальности), в чем-то напоминающие развитие практик буддизма в период его обогащения даосскими принципами.

Новые практики требуют от индивида рефлексивного осознания своей позиции в мире в диалоге с другими позициями: «только в конфликте соперничающих друг с другом герменевтик мы оказываемся способными выявлять те или иные грани интерпретированного бытия: унифицированная онтология так же недоступна нашему методу, как и онтология обособленная» (И.С.Вдовина).

Чтобы состояться, мир как пространство интеракций между ответственными субъектами требует объяснения так же, как язык – перевода. По сути – это одна и та же проблема в онтологической и герменевтической развертке. П.Рикер удерживает двойственную природу интерпретаций того и другого, двигаясь в поле парадокса: между аналитическим объяснением и «обволакивающим» его пониманием, между методологической невозможностью перевода с иностранного (да и внутри своего собственного) языка и практическим осуществлением такого перевода. П.Рикер осуществляет на практике нон-финальную методологию - максимально приближая письменный текст к актуальной жизни мысли в напряжении настоящего момента, из которого осознаются ее археологические пласты и телеологические стремления.

Философская практика осуществляет выход за рамки текста, не покидая его. П.Рикер подготавливает новое понимание события мышления (и поступка) субъекта: в пространстве между различными описаниями, оно порождается археологией и телеологией, но не является ни тем, ни другим, ни интеграцией того и другого.

Рахимова Майя Вильевна
кандидат философских наук, доцент, Сургутский государственный педагогический университет
Сургут, Россия
Mayesta@mail.ru

Страсти по «генам» Мафусаила, или философское осмысление современных поисков Бессмертия

Если не брать в расчет духовные практики и рецепты бессмертия, то в современных попытках научного общества продлить жизнь, остановить старение, обрести вечную молодость можно выделить (намечаются) две стратегические линии: кибернетическую (техногенную) и молекулярную (биогенную). На сегодняшний день существует несколько проектов и фондов, внешней целью которых декларируется либо поиск молекулярного эликсира бессмертия, либо его техногенный аналог - вечно юное, искусственное тело человека.

Ввиду того, что проблема бессмертия приобретает вполне осязаемые - естественнонаучные, с претензией на реальное воплощение, черты, имеет смысл обратиться к ее философскому осмыслению. Под осмыслением следует понимать не эмоциональное отторжение новейших научных разработок в данной области, а попытку разобраться в причинах, побуждающих человека к поиску внешних атрибутов бессмертия; причинах, рождающих недовольство и недоверие к естественной жизни и естественному механизму – организму, данному природой.

Данная статья посвящена философскому осмыслению двух проектов, ориентирующих человека на потенциальное бессмертие: проекта «Россия-2045» как кибернетической (техногенной) модели усовершенствования человеческой природы и проекта «SENS» как молекулярной (биогенной) модели усовершенствования человеческой природы. Высказывается положение, что, несмотря на внешние различия в технологиях усовершенствования человеческой природы и длительности жизни, данные проекты схожи. Осмысливаются философские принципы, объединяющие данные проекты.

Биоэтический вызов второй Прометеевой эпохи: от плюрипотентности клетки к плюрипотентности мировоззрения

Динамично развивающийся естественнонаучный мир открывает человечеству колоссальные возможности обретения все новых знаний о биологической природе человека, но при этом формирует и проблемы духовного порядка в области нравственной и экзистенциальной природ бытия человека. Что является более насущным и необходимым человеку, чтобы он ощущал себя счастливым и гармоничным? Данный вопрос выявляет проблему сложности выстраивания современного миропорядка человека, сохранения им богатого внутреннего «космоса». Как представляется, духовное развитие имеет лишь небольшую связь с

техническим прогрессом непосредственно, и в большей степени формируется принципами и категориями иного порядка.

Потребительская зависимость человека от техники, современных научных открытий, информационных технологий моделирует его в «человека – паразита», «полукиборга», который привыкает жить в условиях технократической цивилизации, виртуальной реальности и реальной виртуальности, не умея ничего менять в самом себе. Сама культурная традиция становится частью этой системы и формирует новые стандарты поведения и миропонимания. Вспоминая знаменитую кинотрилогию братьев Вачовски, можно сказать, что сегодня мы как никогда наблюдаем «Матрицу» - в действии, в то время как «Белый Кролик» все время исчезает. Под Белым кроликом предлагается понимать духовную человеческую природу – сложно дифференцируемую, сложно вычисляемую рациональными методами, сложно уловимую систему, которая, собственно, и призвана формировать человека как сложную самоорганизующуюся систему, позволяющую ему одновременно идентифицировать себя в социокультурном пространстве и понимать свое экзистенциальное отличие от других людей.

Данная статья посвящена проблеме биоэтического вызова современной научно-технической эпохи, заключающемся в дисбалансе активного роста научно-исследовательских открытий в отдельных областях наук, молекулярной биологии, в частности, и недостаточном философском их осмыслении. Анализируется философская тревога относительно возможных изменений в сознании человека, связанных с биотехнологической революцией, генной инженерией, в частности. Высказывается предположение, что открытый учеными феномен плюрипотентности клеточного материала, как следствие, может породить плюрипотентность мировоззрения человека, которая, в свою очередь, повлечет опасность утраты человеком потребности и желания быть только человеком, а также опасность нивелировать в сознании потребность стать человеком Духа, «родиться духовно».

Рогожин Владимир Ильич
генеральный директор Antico Viale Co. Ltd
Санкт-Петербург, Россия
ideabank@yandex.ru

Основание знания: Абсолютная порождающая структура

Резюме

Для преодоления онтологической безосновности знания и расширения его границ проводится сущностный анализ изменения взглядов на пространство и время за период с начала «второй архимедовой революции». На основе метода онтологического конструирования, супераксиомы и суперпринципа строится синтетическая модель триединого (абсолютного) 12-мерного пространства – времени, определяется сущность времени как память материальной структуры на определенном уровне ее целостного бытия.

«Ничто так благотворно не действует на мозг физика,
как доза здорового соперничества» [1]
Б.Грин

О «переоценке ценностей», структуре пространства и сущности времени

Более четырех столетий назад усилиями Г.Галилея и И.Ньютона свершилась «вторая архимедова революция» в физике. Это было началом Великой войны «парадигмы части» с «парадигмой целого», которая продолжается и до настоящего времени. Но последние годы, когда сами исследователи стали говорить о «неприятностях в физике» [2], встал вопрос о необходимости преодоления такого противостояния. Как показывает история развития фундаментальной науки, необходимо взглянуть по углом зрения «парадигмы целого», прежде всего на категории «пространство» и «время». Т.е. провести своеобразную «переоценку ценностей», но при условии: добраться до самых удаленных смыслоразличимых глубин материи.

Необходимо еще раз провести углубленный сущностный анализ данных категорий и сделать попытку их предельного диалектического «расширения». Такое расширение и «схватывание» (понимание) нового образа пространства с онтологическим обоснованием даст нам выход на искомую структуру, новое понимание сущности времени. Опора только на эксперимент и формулы - *«вырезки» из целостного бытия*, не дают возможности «схватить» структуру, которую У.Эко назвал «*отсутствующей*»[3].

Итак, для критического анализа концепций пространства и времени вернемся к началу «второй архимедовой революции» - становлению физики Нового времени. Это было началом выдавливания взгляда на мир как на целое, иерархический гармоничный космос, время начала победоносного шествия в науке «парадигмы части». Революция проявилась как своеобразное «интеллектуальный мятеж» против сложности природы, ее иерархии – началась эпоха ее «покорения».

Отец-основатель эпохи Галилео Галилей первый наиболее системно подверг «ударам» мир иерархического, упорядоченного космоса Аристотеля. У Галилея исчезает пространство как нечто целостное, вечное, материально существующее. Происходит отрыв «материи» от «пространства». Из картины мира исчезает «абсолютный покой» и иерархия мира. Пространство по Галилею – *замкнутое пустое вместилище мира*, совокупность траекторий тел. Структура пространства определяется равномерными *круговыми движениями*[4]. Категория «пространство» математизируется, а сама математика («язык природы» - геометрия) *деонтологизируется*. Постепенно механицизм вытесняет образ мира как «живого космоса». Единый «Логос» распадается на «законы природы», начинается эпоха экспериментально-математического естествознания. С исчезновением мира как целого исчезает и «цель» в широком смысле. Но необходимо отметить, что для «схватывания» искомой структуры пространства чрезвычайна важна идея Галилея о *«предельном переходе»*, представляющем собой, хотя и отдаленно, математизацию принципа «совпадении

противоположностей» Н. Кузанского.

Атаку на мир как целое ведет и Декарт. Он «раскалывает» мир на две части: "Res cogitans" ("Вещь мыслящая") и "Res extensa" ("Вещь протяженная")[5]. Философия уходит в «понятие», естествознание – в геометрию и математические формулы - «вырезки» из целостного бытия. Но что важно, единство мира у Декарта, несмотря на его «раскол», продолжает осуществлять материя. Материя не отрывается от пространства, она есть само пространство - *анизотропное и неоднородное*. *Вихри* материи определяют криволинейный характер движения тел. Декарт отказывается от аристотелевского понятия *абсолютного места*, или *абсолютного топоса*, оно определяется только относительно - через положение тела относительно других тел. Т.е. место - понятие *относительное*. Декарт исключает из картины мира пустое пространство: космос Декарта *беспределен*. Но идею о множественности миров Декарт отвергает в силу *непрерывности материи*. Раскалывая мир на "*res cogitans*" и "*res extensa*", Декарт *деонтологизирует* время: *время как длительность* он относит к "Res extensa", а время как «модуль мышления» - "Res cogitans".

Завершает атаку на мир как целое Исаак Ньютон. Он предельно упрощает структуру пространства. Оно становится просто *вместилищем мира*, но Ньютон называет его при этом «*абсолютное пространство*»(«абсолютное»=безусловное): «Абсолютное пространство по самой своей сущности безотносительно к чему бы то ни было внешнему остается всегда одинаковым и неподвижным» [6]. Главные его признаки: *неподвижность, однородность, пустотность, изотропность*. «Абсолютное пространство» Ньютона - просто вместилище тел и независимая от них *инерциальная система*. Полностью *деонтологизируется* и время, оно «отрывается» от «пространства», но Ньютон его называет «*абсолютным*»: «Абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью» [6].

На знамени сторонников «парадигмы части» лозунг "Hypotheses non fingo". Но «hypotheses» от греческого ὑπό — снизу, под + θέσις — тезис. То есть то, что от «основания». Главным методом стал бэконианский эмпирический стандарт «обоснования истины».

Но уже Лейбниц критикует «абсолютизацию» пространства по Ньютону, превратившему его в самостоятельную пустотную сущность. У Лейбница пространство - *порядок сосуществования тел*, а время – *порядок отношения и последовательность событий*. Для «схватывания» структуры пространства очень важен его «*закон достаточного основания*», которому, он придавал не только логический, но и *онтологический смысл*. Лейбниц возвращается к *идее мира как целого*, он вводит *принцип несводимости органического к механическому*[7]. Также отметим важность в понимании пространства *принципа наименьшего действия*, введенного Мопертюи и развитого Эйлером, Лагранжем , Гамильтоном.

Возвращение к взгляду на мир как на целое начинается в XIX-м веке, когда естествоиспытатели все более углубляются в сложность мира. К идеям философии обращался Эрстед, когда начались углубленные исследования природы электричества и магнетизма. Очень актуальна для естествоиспытателей была философия Шеллинга. Шеллинг развивает принципы

диалектики природы как живого организма, возвращается к идее *иерархичности мира* («потенции»), характеризующегося *полярностью, динамическим единством противоположностей,* раскрывает идею абсолютного как *тождества противоположностей конечного и бесконечного, реального и идеального* [8]. Так как философия, по Шеллингу, постигает сущность диалектического начала природы, она может и имеет право *конструировать развитие природы a priori*. Такое конструирование проверяется данными внешнего опыта. Но опыт по Шеллингу выражает только *случайное, а не внутренне необходимое*. Отсюда возникает идея второго, более глубинного, *онтологического стандарта обоснования знания* и, онтологического конструирования моделей природы. Первая задача философии по Шеллингу состоит *в конструировании материи, как пространственного феномена*, исходя *из самых глубинных сил природы*. Шеллинг такое конструирование назвал *общей дедукцией динамического процесса*. Пространство по Шеллингу - *форма вещей без связи. Время – манифестация единого* в противоположность множеству вечного. Пространство и время суть *два относительных, но не абсолютных отрицания* друг друга[8].

Г.В.Ф.Гегель углубляет и конкретизирует *диалектику пространства и времени*. У Гегеля пространство – *диалектическое единство дискретности и непрерывности*. Пространство у Гегеля - “в себе дискретно»[9]. Пространство, вмещая «противоположности», *дискретное и непрерывное, статичное образование*. О времени Гегель делает важный вывод для понимания его природы, что “*истиной пространства является время*». По Гегелю «*пространство становится временем... пространство переходит в него*”[9].

Исследователи первой половины XIX века проблему структуры пространства и времени рассматривали прежде всего во взаимосвязи с понятием «*действие*» и его передачу на расстояние, а именно, «*близкодействие*» и «*дальнодействие*». Диалектика «близкодействия» и «дальнодействия» привела в дальнейшем к важному с точки зрения «парадигмы целого» понятию *поля*. В анализе фундамента физики, «схватывания» искомой структуры пространства и мира как целого, особенно важным является введенный Т.Юнгом «*принцип суперпозиции*» и введенное М.Фарадеем понятие «*напряженность поля*».

В XIX -м атаку на «пространство» повели и математики, поднимавшиеся на все более высокие «этажи» абстракции. Атака повелась по сути на «*начало геометрии*», эвклидово пространство стало «тесным». Но математики, как и физики, шли по пути *деонтологизации* математических абстракций. Разработанная Н.Лобачевским геометрия не включает в себя евклидову геометрию, геометрия Эвклида может быть из неё получена *предельным переходом* при *стремлении кривизны пространства* к нулю. Лобачевский тем самым актуализирует идею «*предельного перехода*». Идея «кривизны» пространства все более укрепляется в математике. Если геометрия Евклида реализуется на поверхностях с постоянной *нулевой* гауссовой *кривизной*, Лобачевского — с постоянной *отрицательной*, то следующая за ней геометрия Г. Римана реализуется на поверхностях с постоянной *положительной* гауссовой кривизной. У. Клиффорд в 1870 г.

разрабатывает программу «*пространственной теории материи*», в основе которой частицы идентифицируются с областями пространства, где оно *искривлено* сильнее, чем в окрестности. Таким образом, готовится почва для кардинального пересмотра физиками «абсолютного пространства» Ньютона. Математика, оставаясь как и физика наукой онтологически не обоснованной, все более внедряется в физику. С открытием неевклидовых геометрий все более актуальным становился вопрос: какая геометрия реализуется в природе?

Великий шаг навстречу к «парадигме целого» в середине XIX -го столетия осуществляет Джемс К. Максвелл. Он производит «сжатие» и реструктуризацию знаний, выводит пространственно-временные законы электромагнитных явлений в виде системы *векторных* уравнений для электромагнитного *поля.* Осуществив синтез оптики и электричества, Максвелл создает электромагнитную теорию света. Он вводит фундаментальное понятие *тока смещения.* Особенно значима *реонтологизация* Максвеллом категории *«вектор»* (лат. Vector-«Несущий»). В физике начался второй этап Второй архимедовой революции. Наступала эпоха «электромагнитной» картины мира, все более настойчиво стал осуществляться план Максвелла: «Основное правило этого плана — упрямо не оставлять ничего неизученным. Ничто не должно быть «святой землёй», священной Незыблемой Правдой, позитивной или негативной» [10].

Следующие шаги от «парадигмы части» к «парадигме целого» были сделаны в начале XX-го века - сначала в специальной теория относительности А.Эйнштейна (СТО), когда он, как и Максвелл, «сжимает» и реструктурирует накопленную наукой информацию, вводит новые смысловые аттракторы, а затем - в его общей теории относительности (ОТО). В СТО пространство и время уже не рассматривается *изолированно друг от друга*. Все происходит во Вселенной в едином четырехмерном пространстве «*событий*»[11]. Это был еще один решительный шаг *реонтологизации* пространства и времени. После создания СТО и работ Г.Минковского получают дальнейшее развитие идеи «*геометризации физики*». В ней геометрия описывает не просто *искривленное пространство*, а *искривленное динамическое пространство*. Физика все более стала говорить на «языке геометрических представлений» [12]. Важное значение для Эйнштейна и обоснования ОТО имел «принцип Маха», который еще должен быть более глубоко проанализирован, ибо он подвигает современного исследователя к осмыслению мира как целого.

Развитие геометрических идей в физике пошло в основном по двум направлениям, одно из которых связано с непрерывными геометриями, другое – с прерывными геометриями. Первое направление предполагает многообразие *метрических свойств* пространства при сохранении топологических, второе предполагает, в том числе, многообразие *топологических свойств*[13].

Открытие Максом Планком элементарного *кванта действия* был третьим шагом на пути к идее целостности мира. Планк отнес к числу

“непоколебленных” закон сохранения энергии, закон сохранения импульса, начала термодинамики, *принцип наименьшего действия*. К опровергнутым Планк отнес неизменность химических атомов, взаимную независимость пространства и времени, непрерывность всех динамических процессов. Квантовая механика формулируется как теория, описывающая эволюцию физических систем на фоне внешнего пространства-времени. В. Гейзенберг, заложивший основы *матричной* механики, ввел *принцип неопределенности*, приведший к отказу от понятия траектории, тем самым «*неопределенная двоица*» Пифагора приобрела свое физическое бытие на микроуровне[14]. Луи де Бройль выдвинул идеи *корпускулярно-волнового дуализма и волновой механики*. Э. Шредингер развивает эти идеи и вводит понятие *волновой функции*, описывавшей положение квантового объекта в пространстве и во времени. П.А.М.Дираком вводится понятие «*вектор состояния*» - математический объект, задание которого определяет *состояние квантовомеханической системы и её эволюцию*. Г.Вейль выдвигает *калибровочную концепцию*, развитую затем В.Паули, В.А.Фоком, П.А.М.Дираком.

Джон А. Уилер (John Archibald Wheeler), обобщив идеи Клиффорда и Эйнштейна, разрабатывает «*геометродинамику*», всеобъемлющую физическую теорию, основанную на *геометрии пустого искривленного пространства-времени*. В 1990 году Дж. А.Уилер высказал революционную идею в виде доктрины «*Все из бита*» («It from bit»), предполагающей, что всякая вещь и событие материального мира имеет в своей глубинной основе *информационный источник*. [15]. Таким образом, через «язык геометрических представлений» физика в своем конструировании мира постепенно возвращается к *«первой сущности» – форме* (Аристотель).
После разработки теорий относительности и развития квантовой теории «пространство» становится все более «тесным» - вводятся «скрытые», «*свернутые*» измерения, пространство «*расслаивается*» и вместо «*точечных*» вводятся «протяженные» объекты - «струны». Они вводятся чисто математически, без онтологического обоснования, при смысловой, сущностной незавершенности как «теории пространства», так «теории меры». В струнных теориях количество *измерений* пространства достигает одиннадцати. Несмотря на свою *«неопределенность»*[16], математика все более диктует физикам направления поиска теории или структуры, способной стать фундаментом физики и космологии.

Проведенный краткий анализ изменения взглядов на пространство и время с начала Второй архимедовой революции, дает достаточно информации для очередного ее сжатия, предельно широкого синтеза всех концепций, субстанциональных и реляционных, детерминизма и индетерминизма, конструирования *онтологически обоснованной структуры*, при помощи которой можно, наконец, поймать «Протея природы», узреть ее «*скрытые состояния» и «скрытое время»*, а затем-*распутать* «сеть-детектор» (*де-тектор, лат. «открыватель», «обнаруживатель»*) и выпустить на свободу Протея. Вспомним здесь наставление Фрэнсиса

Бэкона: "Ведь для того, чтобы познать претерпевания и процессы материи, необходимо понимание в целом всего сущего - и того, что было, и того, что есть, и того, что будет, хотя бы знание это и не распространялось на отдельные частности" [17]. И в этой интеллектуальной «поимке» Протея помощником может быть только Эйдотея.

Суперпринцип

Незавершенность «онтологического переворота» Эйнштейна-Планка, современные «неприятности в физике», вызвали необходимость поиска новых основополагающих аксиом и некоего суперпринципа, способных стать *смысловыми аттракторами* для предельного сжатия и структурирования накопленной информации. Эти аксиомы (или суперaксиома) и принципы (или суперпринцип) должны быть не только предельно расширенными, но и действительно «изначальными». Языком синтеза, сжатия и структурирования информации может быть только «*язык геометрических представлений*» вместе с *фундаментальным смысловым аттрактором* - *Вектором*, так как они с опорой на «*Топос*» и «*Логос*» могут вывести на глубинный целостный «Эйдос Мира». Именно «Эйдос» (образ), так как нельзя не согласиться с А Зенкиным, что «истина должна быть нарисована и представлена «неограниченному кругу» зрителей» [18].
У Н. Бурбаки есть фундаментальная идея *«порождающих» («материнских») структур* в математике[19]. Проблема конструирования «порождающей структуры» стоит и перед физикой [20]. В более широком смысле такое конструирование и есть попытка решить проблему обоснования знания, в том числе физического. Ее актуализировал Э.Гуссерль : «Лишь в той мере, в какой при идеализации учитывается аподиктически всеобщее содержание пространственно-временной сферы, инвариантное во всех мыслимых вариациях, может возникнуть *идеальное образование*, которое в любом будущем и для всех грядущих поколений будет понятно и в таком виде будет передаваемо традицией и воспроизводимо в идентичном межсубъектном смысле» [21].

Построение искомого «*идеального образования*» осуществляется на основе метода онтологического конструирования, в основе которого мета-математическая символизация картезианского умозаключения «Cogito, ergo sum» (в «формуле» Декарта заложена идея целостности и интенциональности, *векторности сознания*: *Сознания-величина векторная*) с опорой на древнюю *идею триединства основы Мира* и идею Э.Канта о *понятийно-фигурном синтезе*, истоки которой лежат в философии Платона и его «*платоновых телах*».

Б.В.Раушенбах отметил, что «триединость буквально пронизывает всю природу» [22]. Он выводит «математическую модель триединости» - *вектор*, имеющий начало в ортогональной системе декартовых координат. Но Б.В. Раушенбах, к сожалению, не связал математический «*вектор*» с фундаментальным понятиями физики - «*состояние*» и «*вектор состояния*», а в онтологическом, его предельном понимании, с *абсолютными формами*

существования материи (*абсолютными состояниями): покоем, становлением, движением.*

Как известно, И.Ньютон в соответствии со своей теологической доктриной не принимал идею и логику троичности, а разрабатывал свой вариант метафизики и физики в обоснование своих *унитаристских теологических взглядов*. В итоге, он в основание физики положил только одну метафизическую ипостась – *линейную*. «Абсолютный покой материи» из картины мира был выброшен. Поэтому «абсолютное пространство» Ньютона - это только «вырезка» из искомого Абсолютного пространства, две других «ипостаси» - *волновая* и *вихревая*, проявились только в 19-20 веках, когда физика начала углубляться в материю.

Г.В.Ф.Гегель, разгадывая "*шифр, фиксирующий измерения бытия целого*", потерпел неудачу. Причина в том, что он, раскрывая загадку абсолютного способа существования, "вогнал" мир в абстрактное "понятие" и, в итоге не синтезировал его с "фигурой" в конкретном математическом образе, который бы и стал репрезентантом искомой *порождающей структуры*, в основе построения которой должно «лежать», как и утверждал Гегель, только одно «понятие». В итоге "Абсолютная идея", распятая на "треножнике" в виде "переходной триады", так и не стала ключом к глубинной диалектике "бытия-ничто" как *процесса и его меры*.

Что это за единственное «понятие»? Это «понятие» - Логос Гераклита, основателя *космической диалектики*, или Закон Космоса, понимаемый как сосуществование и антагонизм «противоположностей».

Но почему же Логос так и не стал твердым и единым основанием? Дело в том, что философия в основном «вгоняла» Логос в «вербальное понятие», физика же «дробила» его на частные «законы природы» и «вгоняла» их в формулы. Но чтобы познать мир как целое необходима не «наука формул и формализаций», а «Наука Форм». Вот что говорил в своем учении о формах Ф.Бэкон «"За открытием форм следует истинное созерцание и свободное действие" … "Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет *метафизику*, а исследование действующего начала и материи, скрытого процесса и скрытого схематизма (все это касается обычного хода природы, и не основных и вечных законов) составляет *физику"*. Наша задача-найти точку встречи метафизики и физики.

Для этого же надо дать Логосу-Закону его законное «место» или по Канту – определить «трансцендентальное место понятия». Но «определить трансцендентальное место понятия» и соблюсти «меру» - это ни что иное как «схватить» *априорную структуру пространства*, которая сможет непротиворечиво вместить в себя все его основополагающие концепции.

В Древнем Египте Закон обозначался в виде *равностороннего треугольника* вершиной направленной вверх. В основе его построения лежит движение мысли ("онтология ума") по прямой линии, волне и по кругу. В равносторонности глубинно заложена идея соразмерности или симметрии. По Е.Вигнеру, принцип симметрии относится к «законам природы» так же,

как «законы природы» относятся к явлениям, т.е. симметрия «управляет» «законами природы», а «законы природы» в свою очередь -явлениями [23].

Итак, необходимые и достаточные принципы для построения расширенной синтетической модели пространства, это *суперпринцип - триединство абсолютных форм существования материи (абсолютных состояний)* или «*ипостасей*» *– линейной (абсолютный покой), волновой (абсолютное становление) и вихревой (абсолютное движение) и первопринцип*, вытекающий из первого – *принцип симметрии*.

Супераксиома. Топология бытия (ОнтоТопоЛогия)

Наука – это прежде всего логика. Но логика сейчас, как и наука раздроблена. Для преодоления дробления знания и Логоса («небесного закона», «первозакона»), найдем точку расхождения научного знания (эмпирийного) и традиционного метафизического знания (эмпирейного). Эта «точка» - первое умозаключение Традиции или *супераксиома* : «*В Начале был Логос …*»…

Итак, мы имеем *суперпринцип* и *супераксиому, «язык геометрических представлений», метод онтологического конструирования* и *материю как триединство ее абсолютных форм существования (абсолютных, фундаментальных состояний)*. На этой основе строим модель *первопроцесса*, которая и будут репрезентантом *искомой структуры пространства-времени*.

Платон определял треугольник («*небесный треугольник*») как «*меру чувственных вещей*». Для Аристотеля треугольник являлся «*репрезентантом вещи вообще*». Он по своей глубинной сути был схематическим воплощением его диалектики: «...есть нечто, что всегда движет движущееся, и первое движущее само неподвижно» [24] .

«Небесный треугольник» из *трех векторов* (*«Дельта»* Δ) - схема умозаключения или *элементарного акта мысли - кванта мыследействия* (*квалитативный квант, прототектон, первоматрица, первоприращение).* Это символ, первоматрица *предельного поля абсолютных состояний материи*: абсолютного покоя, абсолютного становления, абсолютного движения. Вершины «дельты» – это точки-места (гр .topoi) *совпадения максимума и минимума абсолютных состояний материи*: («фундаментальные экстремумы», «экзистенциал–экстремумы»), симметричные относительно порождающего центра – *Источника абсолютных состояний*.

«Небесный треугольник» или *абсолютная трансцендентальная фигура*, является одновременно эйдосом (предельный образ), гнозисом (сумма предельных переходов), мерой («качественное количество»), матрицей («рамка»-предел процесса), законом («фундаментальный цикл»). Он имеет три *абсолютных инварианта*.

Первый абсолютный инвариант - это Эйдос первой абсолютной формы существования материи, *пространства линейных состояний материи* («непрерывное», «континуальное» поле), пространства чистой потенциальности («абсолютный покой», «инвариантный покой», «планкеонный эфир», «калибровочное поле», «парен»). Его объекты-

репрезентанты: «декартов ящик», «абсолютное пространство Ньютона», «абсолютный калибровочный блок».

Второй абсолютный инвариант – эйдос второй абсолютной формы существования материи, *пространства вихревых состояний материи* («дискретное», «вихревое поле»), пространства *абсолютного вихря*. Объекты-репрезентанты - «сфера», «шар», «корпускула», «дине-атом», «дискретум-атом».

Третий абсолютный инвариант – эйдос третьей абсолютной формы существования материи, *пространства волновых состояний материи* («волновое поле»), пространство чистого становления, пространства *абсолютной волны*. Объекты-репрезентанты: «цилиндр», «тоннель», «волновод», «труба», «струна».

Каждый *абсолютный инвариант* имеет свое *направление или внутренний путь «вещи-в-себе.* Сгруппированные симметрично относительно центра-источника они устанавливают через Символ неслиянный, нераздельный, единосущный *триединый путь - путь Абсолютного эйдоса («Абсолютная идея») в его самодвижении или супералгоритм*.

Триединство абсолютных состояний материи - А*бсолютная порождающая структура*, или *Онтологический каркас кира, «трансцендентальные скрепы» которого проявляются как «фундаментальные физические константы»*. Его «трансцендентальная схема» репрезентируется в виде *«естественной» системы координат* – декартовой прямоугольной («линейной»), цилиндрической («волновой») и сферической («вихревой»). Они онтологически равнозначны: неслиянны (у каждой свой «путь»), нераздельны (промысливая одну, мы «опираемся на две другие) и единосущны (по абсолютной Форме).

Три симметрично центрированных первоэйдоса репрезентируются в простейшем геометрическом объекте - эннеаграмме. Эннеаграмма как базовый культурный символ является репрезентантом древнекитайской «магической матрицы Ло-Шу», «матрицы 3х3». Платон называл пространство не иначе, как «место для всего рождающегося» – «matrix».

Сущность времени есть память. В этом его онтологическая связь с пространством. Время есть единство многообразия в чистом наглядном представлении. Момент перехода на новый уровень бытия, онтологическая структура которого тождественна предшествующему уровню, но отлична по объему *памяти* – есть время настоящее.

Время будущее есть память структуры на новом уровне бытия, *время* как *бремя* должное и возможное, «цель». Отсюда-рождение «*стрелы времени*» и иерархии мира. Таким образом, расширенное синтетическое *абсолютное пространство - время есть триединое (абсолютное) 12-мерное пространство - время*. Пространство, в котором три линейных измерения (чистая потенциальность), три вихревых (чистая актуальность) и три волновых (чистое становление), плюс три временнЫх (*структурная память* целого по уровням его бытия) – прошлое, настоящее и будущее. *Абсолютная порождающая структура* в виде символа есть искомый онтологический

образ Вселенной - «модель осознающей себя Вселенной», основание и конструкт единого знания.

Абсолютная порождающая структура творит «дом бытия» – *линейно-волно-вихревой язык*, на котором бытие и говорит с нами. Наша же задача – его понять. Важно при этом помнить «завет М.Планка» «Постоянная цельная картина мира представляет собой ту незыблемую цель, к которой стремится естествознание в ходе своего развития» [25].

Выводы

1. В фундаментальную физику необходимо ввести дополнительно онтологический стандарт обоснования знания.
2. Геометрия – всего лишь «язык природы». Поэтому вместо «искривленного пространства» - «квази-искривленное».
3. Идея *напряженности Абсолютного (триединого) поля* по всем уровням бытия целого – центральная при ранжировании взаимодействий.
4. «Теория всего», включающая всю иерархию мира, может быть представлена только в *векторном виде*. Сознание («величина векторная») через Логос и Эйдос Целого *необходимо должно войти* в полную картину мира: «Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире» [26].

Ссылки

1. Brian Greene. The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory", M.:URSS, 2004
2. Lee Smolin. The Trouble With Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next . Houghton Mifflin Harcourt, 2007
3. Умберто Эко. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — М.: Симпозиум, 2006
4. Галилео Галилей. Избранные труды в двух томах. — М.: Наука, 1964
5. Декарт Р. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1989
6. Исаак Ньютон. Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и примечания А. Н. Крылова. —М.: Наука, 1989
7. Лейбниц Г. В. Сочинения, в четырёх томах. Серия: Философское наследие. — М.: Мысль. 1983
8. Шеллинг. Сочинения в 2 томах. —М.: Мысль, 1987
9. Гегель. Наука логики: в 3 т. — М.: Мысль, 1970-1972
10. Дж. К. Максвелл. Статьи и речи. — М.: Наука, 1968
11. Эйнштейн А. Теория относительности. Избранные работы. — Ижевск: НИЦ, 2000
12. Налимов В.В. Осознающая себя Вселенная. Астрономия и современная картина мира. —М.:ИФРАН, 1996
13. Головко Н.В. Философские вопросы научных представлений о пространстве и времени. Концептуальное пространство-время и реальность. —Новосибирск.: НГУ. 2006
14. В. Гейзенберг. Физика и философия. Часть и целое. — М.: Наука, 1990

15.John A. Wheeler, 1990, "Information, physics, quantum: The search for links" in W. Zurek (ed.) Complexity, Entropy, and the Physics of Information. Redwood City, CA: Addison-Wesley.
16.Morris Kline, Mathematics: The Loss of Certainty, New York OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1980
17. Фрэнсис Бэкон - Сочинения в 2-х томах. 2-е изд. // Философское наследие. — М:, Мысль, 1977-1978
18.Зенкин А.А. Научная контрреволюция в математике // НГ-Наука № 6(42), 2001.
19.Бурбаки Н. Архитектура математики // Бурбаки Н. Очерки по истории математики. — М.: ИЛ, 1963
20.Кулаков Ю.И. Теория физических структур. —Н-к.: ООО "Компания Юниверс Контракт", 2004
21.Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. —М.: Ad Marginem, 1996.
22.Раушенбах Б.В. Логика троичности // Вопросы философии, № 3, 1993
23.Eugene P.Wigner. Simmetries and reflections. — М.: «Мир», 1971
24.Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1975
25.Планк М. Единство физической картины мира. М.: 1966
26. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе: Пер. с фр. / П. Тейяр де Шарден / Сост. и предисл. В.Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002

Сагатовский Валерий Николаевич
доктор философских наук, профессор
Белгород, Россия

Онтоантропологический принцип

В разработанной мной философской системе - философии развивающейся гармонии или антропокосмизме – я следую одной из основных особенностей классической русской философии – ориентации на синтез, преодолевающей то, что В.С.Соловьев назвал ограниченностью «ложных отвлеченных начал». Этот синтез имеет два направления – внешнее и внутреннее. Во внешнем плане я пытаюсь осуществить системный синтез (не эклектический коллаж!) положительных моментов, содержащихся в различных философских направлениях, ставя во главу угла не «борьбу», но единство разнообразия. Ядром такого единства является взаимодополнительность материализма и трансцендентального экзистенциализма (см.: Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии в 3-х частях. Ч.1: Введение: философия и жизнь. СПб. 1997). Во
внутреннем плане речь идет об органическом единстве основных философских дисциплин – от онтологии до антропологии (см.: Сагатовский В.Н Философия развивающейся гармонии в 3-х частях Ч.2: Онтология. СПб. 1999; Ч.3: Антропология. СПб. 1999; его же. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб. 2004; его же. Философия антропокосмизма:

авторский словарь. СПб. 2012.). Методологической основой внутреннего единства является **онтоантропологический принцип.**

Должен сказать, что, за исключением нескольких единомышленников, моя концепция в целом не воспринята философской общественностью. Её реакцией является замалчивание: «Этого не может быть, потому что не может быть никогда». Хотя ряд частных следствий активно используется в психологии, педагогике и других дисциплинах. Современные же философы, видимо, считают меня живым реликтом. Это и не удивительно в век постмодернистской болтовни и эрудитского эпигонства, когда системность уступает место клиповому «мышлению». Однако воспользуюсь случаем ещё раз изложить некоторые свои идеи.

Суть онтоантропологического принципа можно сформулировать достаточно кратко. Это одно из основных положений философии развивающейся гармонии, исходящее из органического единства и взаимной дополнительности онтологии (философского учения о мире) и антропологии (философского учения о человеке). Этот принцип ориентирует на такую онтологию, которая является общим основанием антропологии, поскольку все атрибуты человека укоренены в атрибутах мирового бытия, и на такую антропологию, которая учитывает специфическое основание человеческого бытия, позволяющее человеку до-определять мир.

Но, поскольку словоохотливые философы, в отличие, скажем, от математиков, так и не выработали единого общезначимого языка, то, во избежание произвольных интерпретаций, придется изложить авторское понимание ряда терминов, употребленных в предыдущем абзаце. Это позволит не только разъяснить данное выше изложение сути онтоантропологического принципа, но и показать, решению каких проблем он способствует.

Под миром я понимаю все, что так или иначе существует или может существовать. Естественно, потребуется ответить на вопрос, что при этом понимается под существованием, но это будет сделано чуть позже. Пока же отметим, что человек тоже существует. И в этом смысле он – часть мира. Но размышляя о мире, воздействуя на него и испытывая воздействие со стороны других частей мира, человек ставит себя в особое отношение к миру, как бы вынося себя за скобки. В истории философии мы сталкиваемся с прямо противоположными трактовками природы этого человекомирного отношения. Либо человек понимается только как функция мира (Бога, природы, общества - сейчас для нас эти различия несущественны), либо, напротив, мир предстает как функция полагающего его субъекта-человека. Последняя трактовка стала ведущей в современной западной философии (и, стало быть, у наших эпигонов). В обоих случаях мир и человек предстают как нечто чуждое друг другу, лишенные внутренней органической связи, способные существовать абсолютно сами по себе. Соответственно онтология (объектом которой является мир) и антропология (объектом которой является человек) оказываются также в принципе разорванными и одновременно теряют качественную самостоятельность: либо антропология лишается

собственной основы, либо онтология превращается в своеобразную антропологию (как это, к примеру, справедливо заметил М.Бубер относительно Хайдеггера).

Но дело в том, что «на самом деле» не существует ничего абсолютно абсолютного, безотносительного к чему-либо. Нет ни «вещей в себе», ни чистого субъекта, ни Абсолюта, который во всех отношениях оставался бы таковым. Такой подход в философии развивающейся гармонии резюмируется в **принципе конкретности существования**: существовать в качестве чего-либо значит находиться в соотношении с чем-либо. Без такого понимания существования (бытия) не удастся обосновать и онтоантропологический принцип. Взаимодействие человека и мира оказывается частным случаем всеобщего взаимодействия как способа существования. Прежде чем дальше развивать эту мысль, отмечу, что произведенное выше отождествление существования и бытия не случайно. Хайдеггеровский подход лишает и существование и бытие в его смысле статуса *всеобщности*, а строить онтологию, исходя не из всеобщего начала, а той характеристики мира, которая приобрела доминирующее значение в той или иной культуре, означает лишение её подлинно философского статуса. Напомним, что Платон вообще не относил становление к бытию, а Хайдеггер свел бытие к становлению. И то и другое неправомерно.

Итак, существование или бытие есть исходный всеобщий атрибут всего сущего - того, что так или иначе **есть**, т.е. находится в отношении с чем-либо (как видите, «есть» для меня не сводится к характеристике существования налично данного). Упомянутые выше противоположные взгляды на соотношение человека и мира базируются на абсолютизации одного из фундаментальных видов или аспектов бытия, которые различаются по *способу задания существования* (см.: Сагатовский В.Н. Триада бытия. Введение в неметафизическую коррелятивную онтологию. СПб. 2006).

Любое взаимодействие (соотношение) любых сущих, а не только человеческое отношение к миру, предполагает, во-первых, наличие некоего *внутреннего* отношения к другой стороне. На человеческом уровне это предстает как целеполагание и интерпретация. Но, ели мы признаем информационный аспект взаимодействия всеобщим, то в любом сущем следует предположить наличие того, что Т.де Шарден назвал «сокровенным внутренним вещей». На языке философских категорий это означает, что *субъективная реальность* есть один из всеобщих фундаментальных способов существования. Это такой аспект бытия, который задается внутренним отношением одной из соотносящихся сторон к другой. Антропоцентризм, как один из столпов культуры Запада, видит её лишь у человека. Отсюда и абсолютизация полагания как человеческого отношения к миру.

Такая антропоцентристская односторонность не позволяет видеть, что любая внутренняя (субъективная) интенция реализуется не в пустоте, но может натолкнуться на *внешнюю* реакцию, не зависящую от субъектного полагания. В этом случае субъективная реальность сталкивается с другим аспектом бытия – *объективной реальностью*, задаваемой внешними

соотношениями. Поясняя эту мысль на примере одного из категориальных отношений, можно сказать, что свобода и творчество не могут не считаться с детерминацией, хотя и не являются её функциями. Свобода, конечно же, не сводится к «осознанной необходимости», но и не может презреть необходимость, как мечтал об этом Бердяев.

И, наконец, имеет место третий аспект – трансцендентная реальность, которая задается отношением сущего к самому себе, конституирующимся в самотождественности и отсутствии атрибутов. Эта сложнейшая проблема детально рассматривается в моих работах, но здесь я ограничусь только следующими замечаниями. Во-первых, допущение этой реальности позволяет человеку пережить сопричастность к духовной основе целостности мира, увидеть себя не только как самоценного эгоцентрического субъекта (что так характерно для современной цивилизации) или атом в системе объективных закономерностей, но как органическую часть одухотворенного целого. Во-вторых, и это уже совсем необычно, трансцендентная реальность для меня не сводится к Богу, стоящему над миром, но пронизывает все сущее (подобно тому, как субъективная реальность не сводится к человеческой субъективности).

Недостаточно сказать, что объектом онтологии является мир – надо теперь определиться с её предметом, ибо все науки имеют дело с различными частями и сторонами мира. Онтология изучает всеобщие характеристики (атрибуты), присущие любому сущему, и их соотношение друг с другом (всеобщую структуру взаимодействия, конституирующую бытие). Конечный результат онтологии – система всеобщих категорий. Подчеркну ещё раз, что эта система не сводится к отражению объективной реальности, но описывает всеобщую структуру бытия во взаимодополнительном единстве выделенных выше основных аспектов.

Такая онтология является фундаментом философского знания в целом. При таком подходе это знание можно представить как систему последовательно конкретизируемых уровней на пути восхождения от исходного абстрактного (системы всеобщих онтологических категорий) к верхнему уровню – системе антропологических категорий. На любой из этих ступенек философские категории сохраняют свою атрибутивность (всеобщность), но уровень всеобщности последовательно конкретизируется – от всеобщего относительно любого сущего (мира) до характеристик с необходимостью присущих любой социальной системе (социальная философия) и любому человеку (философская антропология).

Соответственно происходит конкретизация онтологических категорий. Так, субъективная реальность, информационная деятельность или, скажем, создание нового есть на любом уровне философского знания. Однако в онтологии содержание этих категорий приложимо к любому сущему – от воды и кристалла до человека. В философской же антропологии это содержание конкретизируется с учетом базовой специфики изучаемой системы, т.е. того, что с необходимостью отличает именно человека от любых других сущих. Из того, что любое сущее перерабатывает

информацию, никак не следует игнорирование качественного отличия человека в этом процессе. Предмет антропологии нетождественен её объекту – человеку. Предметом философской антропологии является всеобщая атрибутивная (категориальная) структура человека.

Поясним соотношение онтологических и антропологических категорий на примерах, приведенных в предыдущем абзаце. Субъективная реальность в онтологии это идеальное начало любого отдельного сущего («идеальный атом Эпикура» по Марксу), задающее направленность его взаимодействия с другими сущими. Информационная деятельность -внешнее, в принципе формализуемое проявление внутреннего идеального начала, непосредственно управляющее его реализацией. Создание нового – реализация, порождающая сущее, которого не было в определенной системе соотношений. Всем этим обладает в том числе и человек, но с существенной поправкой на его качественное отличие от других сущих. Если говорить предельно кратко, то суть этого отличия заключается в следующем. Человеческая субъективная реальность обладает способностью к рефлексии (самосознанию) и потребностью в творчестве как самоценности, а не только средстве для удовлетворения других потребностей. В информационной деятельности язык и его саморазвитие становятся необходимым условием человеческой преобразовательной деятельности и общения. То же самое следует сказать и о реализации на уровне творчества. (См.: Сагатовский В.Н. Бытие идеального. СПб. 2003). Соответствующие антропологические категории, таким образом, оказываются высшими (из известных в настоящее время) ступеньками конкретизации лежащих в их основе онтологических категорий.

В результате человек с одной стороны оказывается способным доопределять мир, изменять его в соответствии со своим выбором. И в этом смысле судьбы мира становятся укорененными в деятельности человека. Но это не произвольное полагание, так как с другой стороны сама эта способность укоренена в общей структуре мира, и, если выбор человека ведет к её разрушению, если он чужд мировому бытию, то человек приобретает направленность и на саморазрушение. Деградация современной цивилизации Запада – лучшее тому подтверждение.

Мы видим, таким образом, что онтоантропологический принцип имеет не только системообразующее и методологическое значение для философии, но и ярко выраженный мировоззренческий аспект. Категориальное единство философского знания о мире и человеке хорошо коррелирует с основной идеей антропокосмизма: не абсолютный примат мира или человека, но, говоря словами С.Л. Франка, единство единства и разнообразия, сотворческое и взаимодополнительное соотношение антропоса и космоса. Уточним, что в традициях русской философии космос здесь –синоним мира в единстве его духовной основы и материального воплощения.

Серова Наталья Викторовна
кандидат философских наук, доцент, Морской государственный университет им. адм. Ф.Ф. Ушакова
Новороссийск, Россия
nserova1@rambler.ru

Онтология синергии слова

В статье рассматривается оригинальная концепция слова, изложенная в трудах представителей «философии имени». Слово является сосредоточием божественных, космических и человеческих энергий. В этом суть его синергийной природы. Многообразие мировых энергий реализуется в мире через посредство слова. Объединяя их, слово созидает всеединое онтологическое целое.

Соболева Майя Евгеньевна
PD Dr. Dr. Habil., Филиппс университет г. Марбурга
Марбург, Германия

Бытие как предикат. Об онтологической концепции Генриха Риккерта

Тезисы

Философские интересы Генриха Рикерта, которого мы знаем как представителя баденского неокантианства, лежат в области теоретической философии. Его основные темы – это познание, культура и история. Рикерт исследует эти темы не в отрыве друг от друга, напротив, свою задачу он видит в том, чтобы разработать философскую систему, которая служила бы основанием для отдельных исследований. Его замысел который можно сформулировать при помощи его собственных слов, заключается в том, что «наука о мировом целом должна быть целым мысли» (H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Heidelberg. 1930: 6). Важнейшую часть его теории познания и его онтологии составляют исследования логики бытийных предикатов.

Цель доклада состоит в том, чтобы исследовать Рикертово понятие бытия на фоне феноменологическо-герменевтической традиции. Бытие как предикат предстает у него не как реальный предмет и не как просто «форма мышления», а как «форма познания». Последнее приводит к тому, что исследование бытия неразрывно связано с исследованием познания. Логика, понимаемая прежде всего как трансцендентальная логика, приобретает у теории Рикерта приоритет по отношению к онтологии. Его исследования в области трансцендентальной логики затрагивают актуальную проблему предметного мышления, которая составляет центр современных дискуссий по теории познания. Одна из проблем заключается в том, в состоянии ли предицирующее мышление охватить всю действительность и выступить основанием для всего бытия. С точки зрения Рикерта, такое возможно. Вся действительность стоит у него под знаком истины, понимаемой как

соответствие высказыаний действительности. Альтернативу данному подходу можно найти в феноменологии Гуссерля и в герменевтике Хайдеггера, Георга Миша и Иосифа Кенига. Здесь подчеркивается значение недискурсивного мышления в процессе конституирования бытия и предлагается новое по сравнению с эпистемологическим понятие герменевтической истины. Сравнение свойственных разным школам подходов к онтологии важно не только с точки зрения истории философии, напротив, оно наглядно выявляет те проблемные зоны, вокруг которых и на которых до сих пор концентрируются исследования.

Доклад

Философские интересы Генриха Рикерта, которого мы знаем как представителя баденского неокантианства, лежат в области теоретической философии. Его основные темы – это познание, культура и история. Рикерт исследует эти темы не в отрыве друг от друга, напротив, свою задачу он видит в том, чтобы разработать философскую систему, которая служила бы основанием для отдельных исследований. Его замысел можно сформулировать при помощи его собственных слов, он заключается в том, что «наука о мировом целом должна быть целым мысли» („die Wissenschaft vom Weltganzen ein Gedankenganzes sein muss“)[1]. С учетом данного представления становится ясно, почему теория познания занимает фундаментальное место в философии Рикерта.

Его понимание теории познания типично для неокантианства в целом, а именно теория познания есть для него ничто иное, как «трансцендентальная логика». Поэтому основные его усилия нацелены на исследование предметного познания, на изучение закономерностей конституирования предмета. Предмет при этом не противостоит познанию как некий неопознанный X. Напротив, предметность возникает впервые благодаря мышлению. Занимаемую Рикертом позицию нельзя, однако, охарактеризовать ни как антиреализм, ни как субъективизм. Единственно, что его интересует, это объяснение нашего когнитивного подхода к миру. Он стремится разработать «логику логики» (Rickert 1930: 31), которая открыла бы структуру истинного познания.

Исходя из предпосылки о том, что предмет, а стало быть, как любое сущее, так и бытие в целом, представляют собой результат познания, Рикерт делает вывод о том, что логика и теория познания способны внести решающий вклад в решение онтологических проблем. В своем исследовании «Логика предиката и проблема онтологии» (Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie) он предлагает рассматривать вопрос о «бытии бытия», об „ontos on“ (Rickert 1930: 165) как вопрос о логике бытия, который сводится у него к вопросу о логике конституирования бытия человеческим сознанием. Тем самым он относит онтологические проблемы к области трансцендентальной логики. Логика приобретает у него приоритет по отношению к онтологии и

[1] H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Heidelberg. 1930. S. 6.

образует фундамент для последней. Можно сказать, что Рикерт бытается прояснить «бытие бытия» при помощи «логики логики».

Результатом идентификации логики и онтологии является тезис Рикерта о том, что бытие представляет собой предикат, а сущее – это то, что *есть* (Rickert 1930: 23)[1]. Другими словами, *бытие – это все то, о чем в том или ином смысле можно сказать, что оно существует*. Сфера бытия охватывает, следовательно, как материальные, так и идеальные предметы. Свою реконструкцию понятия «бытие» Рикерт строит на реконструкции возможного «пра-предиката» или «первичного предиката» (Urprädikat). Тем самым он пытается найти пункт, в котором бытие и мышление еще совпадают, для того, чтобы исходя из этого начального пункта, проанализировать генезис бытия. Я остановлюсь на анализе основных аргументов Рикерта, предложенных в работе «Логика предиката и проблема онтологии».

Понимание Рикертом бытия в качестве предиката можно объяснить тем, что он связывает познание с рассудочным, предицирующим мышлением. Структура „S есть P“ выступает у него как минимальная логическая единица мышления, обеспечиваюшая возможность познания. Познающее мышление заключается в различении и соединении различенного. Для него характерна структура «двоичности» (Zweiheit). Предлагаемое Рикертом определение познания сводится к тому, чтобы «об одном нечто высказать нечто другое» (Rickert 1930: 49f). Познающее познание находит свое выражение в утверждающих высказываниях.

Следуя данной стратегии - стратегии поиска первичного предиката- Рикерт приходит к выводу о том, что предложение «нечто является сущим» отражает общую логическую структуру простейшей истинной мысли. На самом деле, «предикат ʻбытиеʻ вообще не может отсутствовать там, где нечто познается. Нечто, подлежащее познанию, так или иначе должно ʻсуществовать‘. Не бывает истины о несуществующем. Все в мире ʻсуществуетʻ, если применять это слово в самом широком смысле» (Rickert 1930: 126). Другими словами, предметом познания не может стать то, что уже не познано как сущее. Поэтому предикат «бытие» должен выступать в качестве всеобщего первичного предиката познания или в качестве так называемого «пра-предиката».

Рикерт, однако, не удовлетворен полученным результатом. Он замечает, что высказывание «Нечто есть в качестве сущего» является аналитическим, поскольку субъект «нечто» уже включает в себя свое существование. Другим словами, данное высказывание представляет собой тавтологию, поскольку оно не высказывает ничего нового о субъекте. Его можно свести к высказыванию «нечто есть», в котором слово «есть» является не предикатом существования, а создает идентичность предмета. Такое идентифицирующее мышление Рикерт отказывается признавать как познание: «Для онтологии как учении о бытии мира ʻбытия вообщеʻ недостаточно» (Rickert 1930: 129).

[1] Vgl. H. Rickert, Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Tübingen. 1939. S. 97.

Поэтому он отграничивает «голые формы мышления» от «форм познания». «Всеобщее бытие» предстает лишь как *форма мышления* для любого мыслимого предиката. Его можно рассматривать как мнимый предикат, который имплицитно присутствует в любом настоящем предикате.

Предложение «нечто есть сущее» Рикерт считает неполным в познавательном отношении (Rickert 1930: 149). Поэтому «всеобщее бытие», выступающее только как «пра-предикат истинного мышления» должно быть подвергнуто дальнейшей спецификации длч того, чтобы превратиться в «пра-предикат истинного познания». В качестве кандидатов на звание предикатов познания Рикерт выбирает понятия «действительный» и «значимый». Эти понятия указывают на присущий предмету способ бытия и устанавливают логические различия в форме предметности. Предикат «действительный» или «действительно сущий» применяется по отношению к чувственно воспринимаемым предметам, а предикат «значимый или значимо сущий» по отношению к идеальным предметам, которые Рикерт называет «понимаемые предметы». Эти «первичные» предикаты определяют логику предметного познания; они очерчивают сферу возможных «вторичных» предикатов, которые можно применить к тому или иному предмету в зависимости от того, к какому типу предметности он относится. Например, нельзя сказать о «понимаемых предметах», таких как «значение», «культура», что они обладают массой.

Онтология Рикерта принимает форму теории о создающих мир предикатах. Ее задача заключается в том, чтобы исследовать, в чем вообще состоит бытие мира или бытие сущего. При этом онтология имеет дело не с особенным содержанием предмета, т.е. не с отдельными сущими, но она исследует логические формы, посредством которых мир существует для человека. Рикерт подчеркивает, что проблема онтологии состоит не в том, «*что* есть мир, а в том, что мир *есть*» (Rickert 1930: 167). Это бытие мира может быть схвачено посредством логики предикатов. Бытие как предикат имеет, согласно Рикерту, три формы: Сначала оно выступает только как форма мышления – как «всеобщее бытие», затем оно приобретает вид формы познания в качестве «действительно сущего» и «значимого сущего». Кардинальное различие в формах бытия сущего имеет важные последствия для методологии онтологического познания. Как полагает Рикерт, «любая онтология, которая хочет быть истинно универсальной или всеохватывающей, должна, по крайней мере сначала, быть *плюралистичной*» (Rickert 1930: 169). Это требование означает, что следует признать логическую неоднородность и логическое разнообразие мира. Любая монистическая методология грозит превратиться в одностороннее, догматическое учение.

Предложенный Рикертом плюралистичный подход в онтологии оказал значительное влияние на разграничение отдельных областей знания и способствовал уточнению понятий о естественных и гуманитарных науках. Так, мир чувственно воспринимаемых предметов основан на законах причинности, а мир идеальных предметов конституирован посредством

понятий о ценности. Если «действительно сущее» стоит под знаком истины, то существование идеальных предметов оправдывает единственно их значимость. Тогда как в отношении «действительно сущего» возможны высказывания, обладающие объективной истиной, понимаемые смыслосодержания субъективны в том смысле, что они существуют в рамках определенной культуры. Эти существенные различия следует учитывать при анализе мира.

Несмотря на то, что Рикерт подчеркивает формальную гетерогенность мира, в одном важном отношении мир все же остается у него гомогенным, а именно, предметность обязана своим возникновением единственно предицирующему мышлению. Как мне кажется, данное представление Рикерта является спорным. Вопрос, который я хочу обсудить, заключается в следующем: не являются ли источником бытия не Рикертовы дискурсивные «формы познания», а уже его интуитивные «формы мышления»? В отличие от «форм познания» с общей структурой „S есть P“ «формы мышления» имеют структуру идентичности „a есть a“. К ним Рикерт причисляет имена, некоторые виды определений, а также аналитические высказывания, включая предложение «нечто есть сущее». Все эти виды высказываний не содержат новых знаний о субъекте, и, значит, не высказывают никакой истины о нем. Высказывания же без истинностных значений Рикерт исключает из разряда суждений познания. Необходимым условием истины он считает то, что предложение «об одном нечто высказывает нечто другое» (Rickert 1930: 57). Единственная форма познания, которую он допускает, это дискурсивное мышление и пропозиция. Единственное определение истины, которым он оперирует, основывается на идее соответствия высказывания предмету.

На эти рассуждения можно возразить, что логическая пропозиция не конституирует предмет как таковой, а лишь устанавливает отношение к предмету. Пропозиции утверждают нечто *о* предмете. Сам предмет в логической форме «нечто» является условием возможности пропозиции. «Нечто» как «нечто определенное», т.е. как конкретный предмет возникает благодаря языку. Как известно, одним из важных механизмов возникновения предмета является номинация, которая конституирует идентичный и идентифицируемый предмет. Номинация не тождественна предикации. Если это допустить, то следует допустить, что сущее или бытие предшествует предикативному, дискурсивному мышлению. Тогда не суждение, понимаемое как оперирование готовыми понятиями, а суждение, которое в духе Гуссерля можно определить как *наделяющее значением схватывание идеального единства* является источником бытия[1]. В данном случае человек думает не *о* чем-то, он думает *что-то*, он мыслит само бытие. Бытие или сущее предстает в таком случае не как предикат, вопреки утверждаемому

[1] Diese Form des Urteils ist bei Husserl zu finden. Siehe dazu: E. Husserl, LU, 2 Band, 1 Teil. Hamburg. 2009. §11, S. 51.

Рикертом, а как субъект мышления[1]. Выделяемую Рикертом простейшую логическую структуру смысла в виде пропозиции «нечто есть сущее» можно редуцировать к эллиптическому в логическом отношении высказыванию «нечто как нечто» как элементарной форме предмета.

Разумеется, что данный вывод совершенно не соответствует теоретическим выкладкам Рикерта. Одно возможное возражение сказанному можно найти в его работе 1923 г. «Метод философии и непосредственное. Постановка проблемы». В ней Рикерт противопоставляет «предмету» (Gegenstand) «состояние» (Zustand). Под «состоянием» он понимает *непосредственно* схваченное содержание переживания. Термин «состояние» означает нечто «пришедшее к порядку (ʻzustandeʻ) или к остановке и посему уже удержанное и опосредованное мышлением» (Rickert 1939: 66). «Состояние» есть ничто иное, как «полагание некоего содержания посредством формы идентичности» (Rickert 1939: 69). В отличие от «состояния» «предмет» предполагает в качестве условия возможности *опосредованное*, теоретическое отношение к содержанию сознания – различие между субъектом и объектом, что позволяет возникнуть логическим отношениям. Рикерт подчеркивает, что только тогда, когда из воспринимаемых содержаний «благодаря форме вещности (Dinghaftigkeit) составляются вещи с их свойствами, становится возможным возникновение упорядоченного мира чувственно воспринимаемых предметов из чувственно воспринимаемых непосредственных содержаний» (Rickert 1939: 161). Непосредственным, интуитивно схваченным, изолированным состояниям противостоят упорядоченные, опосредованные логическим конструированием предметы. Понятиям «состояние» и «предмет» соответствуют кардинально различные типы мышления: интуиция в первом и логическое «конструирование» во втором случае (Rickert 1939: 64f, 68). Данное различие касается как сферы чувственно воспринимаемого (сферы реальных предметов), так и идеальной сферы понимаемого (идеальных предметов).

Используя более позднюю терминологию Рикерта, можно сказать, что «состояние» предстает лишь как «форма мышления». В отличие от него предмет оказывается «формой познания», причем только в пределах отношений познания предмет можно рассматривать как сущее. В работе, посвященной проблемам онтологии, можно найти пример, подтверждающий сказанное. Рикерт пишет: «Предложение ʻлуна действительно существуетʻ можно без ущерба для смысла переформулировать следующим образом: ʻТо, что мы называем луной, действительно существуетʻ. В этом случае сразу становится ясно, что субъект ʻлунаʻ в предложении ʻлуна действительно существуетʻ не имеет значения логически самостоятельной предикации с истинным предметным содержанием познания. Он служит лишь для называния объекта, о котором нечто высказывается и который поэтому

[1] Das Thema des Sein-Denkens wurde prominent von Josef König ausgearbeitet: J. König, Sein und Denken. Halle, Saale. 1937.

выступает в предложении в качестве грамматического субъекта» (Rickert 1930: 76).

Здесь можно, однако, поставить вопрос о том, действительно ли имя представляет собой лишь голое «состояние», всего лишь «форму мышления» и не имеет никакого «предметно истинного познавательного содержания». То, что имя служит для идентификации предмета, не оспаривает и сам Рикерт. Однако, он не желает признать «голые формы мышления» в качестве «форм познания», поскольку решающим для последних он считает «предикативный подход», «подход к предикации в познании (Erkenntnisprädizierung)» (Rickert 1930: 150, 152). Тот факт, что уже имя основывается на синтезе формы и содержания, оказывается недостаточным для его признания в качестве элемента познания. Познание осуществляется, согласно Рикерту, посредством соединения понятий, а не за счет связывания воспринятого в некую идею.

Противоположная Рикертовой точка зрения исходит из того, что уже имя или, точнее, выражаемое именем значение, выражает предметное познание. Данную форму познания можно, следуя Гуссерлю, определить как классификацию или как «отношение упорядочивания»[1].5 Познавательный потенциал имени проявляется, например, в том, что его неправильное использование вызывает несогласие и требует корректировки. Уже на основании этого можно предположить, что истину можно понимать не только эпистемологически, как релационное понятие, что делает Рикерт. Напротив, понятие истины можно связать уже с понятием предмета. Его сущность состоит в данном случае в утверждении объективности предмета. Такое понятие истины можно назвать герменевтическим.

Здесь можно напомнить о том, что уже Платон рассматривал выраженное посредством имени значение – идею – как основание познания (см. диалог «Теэтет»). В отличие от данной позиции рикертовское понятие познания более узкое, поскольку оно основывается единственно на предицирующем мышлении. Очевидно, что такое понятие о познании не может охватить всю сферу познания, включая донаучное и гуманитарное познание. Признание этого факта свойственно герменевтически-феноменологической традиции, особенно бурно развивавшейся в начале двадцатого века. Ее представители стремились расширить область транценденальной логики за счет признания роли недискурсивного мышления и переопределения понятия «познание». В данной связи стоит упомянуть прежде всего работу Хайдеггера «Бытие и время» (1927), книгу Георга Миша «Философия жизни и феноменология» (1930) диссертацию Иосифа Кенига «Бытие и мышление» (1937). Отметим, что все эти авторы находились под сильным влиянием Дильтея и Гуссерля.

Заметим, что цель доклада состоит не в том, чтобы сравнить между собой неокантианский подход с феноменологически-герменевтическим. Речь вовсе не идет о том, какое из направлений оказалось право в исторической перспективе. Важным представляется указать на взятом из истории

[1] E. Husserl, LU, 2 Band, II Teil: §11, S. 579.

философии примере на те проблемы, которые до сих пор занимают философское сообщество и находятся в центре дискуссий о теории познания. В данной связи хотелось бы отметить два момента.

Во-первых, вопрос о роли непредикативного мышления в конституировании предмета.

Так, у Гуссерля можно встретить указание на необходимость отличать «атрибутивные» высказывания от «предикативных». Хайдеггер проводит различие между «подручным» и «наличным» как двумя формами предметности. Миш выделяет «эвоцирующую» и «чисто дискурсивную» формы речи, а Кениг «модифицирующие» и «детерминирующие» предикаты. Если «предикативные» высказывания, «наличное», «чисто дискурсивная речь» и «детерминирующие» предикаты основываются на понятийном, предицирующем мышлении, то «атрибутивные» высказывания. «подручное», «эвоцирующая речь» и «модифицирующие» предикаты основываются на *схватывании идеального единства в значении*. В первом случае речь идет о понятийном мышлении, т.е. о мышлении как оперировании понятиями, во втором случае – о понимающем, априорном мышлении. Для демонстрации проблемы можно привести следующий пример. В каком месте следует разместить глагол-связку в предложении 8 восприятия, если речь идет о конституировании предмета: «этот зеленый лист» (или «это (есть) зеленый лист» или же «этот лист (есть) зеленый»? Как кажется, если онтология претендует на роль науки, объясняющей возникновение предметности, то она должна принимать во внимание также и первый случай, в котором предложение основано не на предикации, а на экспликации, устанавливающей осмысленное отношение к предмету и дающей ему возможность быть высказанным.

Второй дискуссионный момент, на который хотелось бы обратить внимание, касается статуса предикативного бытия. Рикерт настаивает на том, что «логический минимум» для возникновения смысла предполагает необходимость дуализма между созерцанием и понятием (Rickert 1930: 166). Он подчеркивает: «Познание всегда, и именно тогда, когда оно имеет дело с созерцанием, является познанием *о* созерцании и поэтому с необходимостью есть нечто *большее*, чем простое созерцание» (Rickert 1930: 107). Согласно ему, познание возникает как синтез созерцания и понятия (Rickert 1930: 123). Причем понятие у него включает в себя операции соединения и связывания, осуществляемые благодаря копуле (глаголу-связке) и одновременно уже в нем имплицитно содержащиеся. Бытие как предикат предстает, следовательно, в виде суждения, как акт суждения. Недостаток такой модели состоит в том, что она не дает ответа на вопрос о механизмах и закономерностях синтеза созерцания и понятия, а также на вопрос о характере самого созерцания – являются ли созерцания с самого начала понятйными или же мы имеем сперва бессмысленные, неопределенные созерцания, которым мы затем придаем некий предметный смысл.

Противоположная модель была разработана Гусссерлем, который утверждает: «Бытие не является ни суждением, ни реальной составляющей

суждения» (Husserl 2009: 668). Если Рикерт идентифицирует грамматическую форму „S есть P“ с логической и считает такую идентификацию необходимым условием для возникновения бытия, то для Гуссерля «бытие» грамматики лишь репрезентирует «бытие» логики. Логическое «есть» не содержится в высказывании, «оно только означено в словечке *есть*, т.е. подразумевается сигнитивно» (ebenda). Гуссерль продолжает: «Если мы признаем бытие в качестве *предикативного* бытия, то нам должно быть дано некое *положение дел* и причем, *естественно, посредством соответствующего акта* – аналога общего чувственного восприятия» (Husserl 2009: 670). Другими словами, подобно тому, как чувственному восприятию соответствует чувственно воспринимаемый предмет, предикативному бытию должно соответствовать некое положение дел. Ему должно соответствовать, выражаясь языком самого Гуссерля, «восприятие положения дел» (Husserl 2009: 669). Предикативное бытие предстает у Гуссерля как экспликация *и* объективация некоего положения дел, а не как предикация.

Сходной точки зрения придерживаются все представителя феноменологическо-герменевтического направления в западоевропейской философии. Так, Хайдеггер связывает возникновение предмета с «герменевтическим *как*» укорененного в практике миропонимания, а не с «апофантическим *как*» теоретической рефлексии. Разработанную им фундаментальную онтологию можно в целом охарактеризовать как онтологию, основывающуюся на практических предложениях. Георг Миш связывает просхождение предмета с продуктивной объективацией жизни, которая с точки зрения логики представляет собой одновременно «экспликацию и сотворение» предмета[1]. Естественная установка по отношению к миру, благодаря которой мир впервые возникает как мир значения, основывается у него на эвоцирующем, а не на дискурсивном мышлении. Иосиф Кениг выводит бытие их артикуляции впечатления от воспринимаемого[2].7 Источник всего сущего он видит в метафоре, которую он воспринимает не как понятие риторики, а как понятие логики. Вследствие этого сфера действия метафоры не ограничивается сферой языка, а распространяется на сферу действия человека.

Во всех указанных случаях понятие предикативного бытия свободно от упрека в конструктивизме, который часто адресуют неокантианству. Это объясняется изменением методологической установки, тем, что на место теоретического мышления, что свойственно неокантианству в целом, в герменевтике ставится практическое, дотеоретическое мышление. Можно сказать, обобщая, что в герменевтике бытие возникает не благодаря предицирующему высказыванию, а благодаря эксплицирующему выражению. Выражение предстает как способ продуктивно-созидающего освоения предмета, благодаря которому сущее наделяется значением в

[1] G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (1930). Darmstadt. 1967. S. 56, 104, 164.
[2] J. König, Sein und Denken. Halle, Saale. 1937.

контексте жизненной практики. Мир бытия предстает как мир значения и как таковой становится затем предметом научного познания.
В заключение можно сказать, что как неокантианство в лице Рикерта, так и представители феноменологическо-герменевтической традиции разрабатывают варианты «критической» онтологии, в которой исследования бытия невозможны в отрыве от анализа процессов познания мира. Такая «критическая» онтология начинает свой анализ не с изучения существующих независимо от человека вещей, а с анализа того, каким образом возникает понятие о предмете. Различия между свойственными разным школам подходами к онтологии, наглядно выявляют те проблемные зоны, вокруг которых и на которых до сих пор концентрируются исследования.

Сокулер Зинаида Александровна
профессор, Московский, государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, кафедра онтологии и теории познания
Москва, Россия

Онтология и метафизика у Э. Левинаса

Современная онтология в России в значительной мере следует направлениям развития европейской философии. Вот почему, говоря об онтологии в России, я буду говорить об Эмманюэле Левинасе.

Но говорить о его понимании онтологии невозможно, не затронув хайдеггеровскую концепцию бытия и его идею онтологии, потому что философия Левинаса находится в зависимости и в постоянной оппозиции к онтологии Хайдеггера.

Мы знаем, что понимание бытия неизменно составляло центр хайдеггеровской философии, как до, так и после «поворота». Философия Хайдеггера – это онтология. В понимании бытия Хайдеггер совершает эпохальный переворот своим знаменитым «онтологическим различением» бытия и сущего. В силу этого различения, у нас оказывается совершенно иное, непривычное понимание бытия: «Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим» (4, с. 380). Проблема заключается уже в том, как мыслить бытие, чтобы не превратить его в сущее. Ответ Хайдеггера заключается в том, что **истиной бытия является время**: ««Бытие» в «Бытии и времени» не есть нечто другое, чем время, поскольку «время» названо собственным именем для истины бытия, каковая истина есть сущностное бытия и таким образом само бытие» (4, с. 32). Левинас неоднократно отмечает заслугу Хайдеггера, состоящую в том, что он «вернул глагольное звучание» слову «бытие» (не будем забывать, что как в немецком, так и во французском языках слова «быть» и «бытие» звучат одинаково). Тем самым, Хайдеггер заставляет нас осознать всю странность рассуждений о бытии и теории бытия как особого рода абстрактной **сущности**, т.е. своего рода «предмета», сущего, но лежащего **в основании** всех прочих сущих, «лежащих на поверхности» и «опирающихся» на бытие

как таковое. Хайдеггер осуществляет деструкцию подобных учений о бытии. Для такого рода учений: «Поскольку бытие являет себя как основание, сущее есть основанное, высшее же сущее – обосновывающее как первопричина. Если метафизика мыслит сущее, усматривая его основание, общее для всякого сущего как такового, то она есть логика как онтологика. Если метафизика мыслит сущее как таковое в целом, т.е. усматривая высочайшее, всеобосновывающее сущее, то она есть логика как теологика» (5). Тем самым, для метафизики выступают «бытие как основание и сущее как основанное и обосновывающее...» (5), вследствие чего метафизика для Хайдеггера и становится постоянным объектом критики.

Хайдеггеровская деструкция онтологической традиции весьма радикальна. Метафизика отвергнута им как «забвение бытия».

На этом месте мы должны остановиться и осознать, что возможности для построения онтологии становятся весьма проблематичными. В самом деле, для онтологов главной становится забота, как бы не превратить бытие в сущее среди других сущих. Однако наша мысль и наш язык так устроены, что неизбежно превращают свою тему в объект. Об этом пишет Левинас, напоминая, что даже само «время», как и «темпоральность», язык превращает в существительные, т.е. имена для неких сущностей, объектов.

Левинас напоминает поэтому о «глагольной сущности» бытия, но не являются ли эти слова не более чем метафорой? Не следует ли отсюда, что онтология может быть только метафоричной, а претендовать на теоретичность не может? (Замечу в скобках, что о неустранимой метафоричности философии говорит Ж.Деррида (1), что Хайдеггер возлагает на искусство и его выразительные средства миссию передавать весть, открывающуюся из «просвета бытия», а тексты Левинаса – это сплошные метафоры).

В то же время, не будем забывать, что, по Хайдеггеру, есть выделенное сущее, каковым являемся мы сами, и которое стоит в привилегированном отношении к бытию. Dasein «на основе своей определенности экзистенцией само по себе «онтологично»» (3, с.13); вопрос о бытии имеет внутреннее отношение к Dasein, «которое в своем бытии уже имеет отношение к тому, о чем в этом вопросе спрашивается» (3, с.15).

В чем коренится внутренняя связь между Dasein и Sein? – В отношении к времени: «смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием (так В.В.Бибихин перевел Dasein) окажется временность» (3, с.17). Человек – это существо, которое *временно* живет на этой земле; его существование связано с тем, что он *непрерывно меняется*. Левинас со всей определенностью показывает, что попытка осознать бытие как непрерывный поток времени приводит к тому, что самотождественное философское «я», с которого начинается философия, теряет свою самотождественность. Человек сам есть процесс, изменение, утекание. Невозможно одновременно признавать самотождественность «я» и «глагольное» понимание бытия. Онтология, которая всерьез относится к «глагольной» природе бытия,

должна прийти к тому, что субъективность лишается самотождественности, превращается во временной поток.

Есть и еще одна важная черта онтологии Хайдеггера, от которой Левинас отталкивается, постоянно споря по этому поводу с Хайдеггером и с феноменологической школой: для Хайдеггера, возможность онтологии зиждется на том, что бытие способно «казать себя», «себя-в-самом-себе-показывать». Бытие «открывается»; оно само «открывает просвет», в котором является себя для Dasein, главное онтологическое дело которого – этому просвету, в свою очередь, открыться.

Бытие, тем самым, оказывается связано со светом. Оно подобно свету, в котором пребывает все сущее; оно дает «просвет»; благодаря нему сущее, как при правильном освещении, способно «себя-в-самом-себе-показывать». Как мы видим, о бытии говорится на языке метафор, которые в философской традиции связаны со светом; на бытие обращены онтологические достоинства, которые философская традиция издавна признавала за светом.

Для Хайдеггера, бытие само и есть предельный смысл; это оно высвечивает, наполняет смыслом, или лишает смысла отдельные сущие. В учении Хайдеггера не может быть речи о необходимости выходить за пределы бытия. Оно и есть все. Бытие представляет собой высшую ценность, или, вернее, оно обнимает собой всю ту сферу, которую могли бы занимать ценности. Бытию противоположно только Ничто. Но тут можно задаться вопросом: а не потерялась ли в таком толковании бытия его «глагольная» сущность? Не превращается ли оно снова в некоего рода самодостаточное основание - пусть не для существования, но для смысла всего сущего?

Левинас стремится удержать понимание бытия как «акта существования», зафиксировав его в термине «диахрония». Темпоральность бытия означает, что оно есть безудержный все уносящий поток. Если этот поток – все, то невозможно задаваться вопросом о том, «зачем» все и «куда» несет и уносит все неостановимый поток времени=бытия.

Метафора все уносящего потока открывает новые интуиции относительно бытия. (Тут можно вспомнить философскую систему Фр.Розенцвейга и его образ металогического мира, или «мира до его сотворения», как хаоса лишенных смысла рождений и смертей) (8). Бинарная оппозиция «бытия/ничто» разрывается. Традиционно, ничто понимается как отрицание бытия и, соответственно, как тотальное отсутствие. Но для Левинаса, онтологическая интуиция убедительнее, чем логика или диалектика, и исправляет последнюю: в применении к тотальности бытия отрицание не может иметь смысла. «Мыслить ничто – иллюзия» (6, p.112). Результатом отрицания бытия, на самом деле, становится не ничто, а, так сказать, пустота, которая все-таки что-то, а не ничто: «Это словно плотность пустоты, словно шепот молчания. Нет ничего, но есть бытие словно поле сил … Именно для выражения этой парадоксальной ситуации мы вводим термин “il y a” (6, p.112). Речь идет о таком понятии, которое при переводе трудов Левинаса на русский язык даже

осталась без перевода. «Il y a» - это безличный оборот, который встречается во многих языках: по-русски – «есть», «имеется», по-немецки это было бы es gibt, по-английски – there is. Но у Левинаса этот оборот получает глубокое онтологическое содержание. Имеется – но что? Ничто? Ничто имеется? Какой абсурд! «Присутствие отсутствия, “il y a” превыше противоречия; оно охватывает и владеет своим противоречием. В этом смысле, в бытии нет двери для выхода» (6, p.113). Таким образом, идея ничто приводит к мысли о некотором бытии. Левинас пытается пояснить это метафорой: я поворачиваю выключатель, выключаю свет, и все погружается во тьму. Тьма похожа на ничто, хотя мы знаем, что это не ничто. (7, vol.2,p.157). Это просто полная неразличимость, вот эта тьма безличного существования, в котором нет порядка, расположения, есть тьма и все. Не ничто, но – бытие во тьме, бытие как тьма. Таким образом, операция отрицания бытия приводит к бытию, лишенному смысла и ценности. И, собственно, это и есть бытие как неугомонный поток, все сметающий на своем пути. Бессмысленное и безысходное кишение.

Когда Левинас ищет слова и метафоры, чтобы объяснить, что он имеет в виду, то главной становится метафора тьмы и ночи. А главной чертой “il y a” – анонимность. На первый взгляд, это кажется естественным продолжением метафорического ряда «ночь-тьма», потому что в ночи и во тьме все теряет очертания, становится неразличимым, - как вещи, так и люди. Но тут не простое развитие метафоры. Левинас показывает бытие, чуждое и враждебное субъективности. Его враждебность заключается в его безразличии. Анонимность “il y a” это и есть его безразличие. В ночи и неразличимости “il y a” ничто не имеет значения. Таким образом, “il y a” – это бытие, лишенное смысла и ценностей. В “il y a” не существует ценности человеческой жизни. Такое бытие безысходнее и страшнее смерти. Военнопленный, заключенный нацистского концлагеря Э.Левинас понял это очень хорошо.

Примеры, приводимые самим Левинасом (2,с. 35 - 40, 6, p. 101-114), могут навести на мысль, что “il y a” представляет собой нечто вроде первобытного хаоса, что это первозданный облик бытия. Но это неправильное понимание. Мир, утративший всякий смысл, в котором нет ничего ценного, а любая определенность разъедена бессмысленностью, вовсе не в прошлом, он постоянно рядом с нами. Его оскал проступает то тут, то там. От него не застрахована ни отдельная человеческая судьба, ни наша общая историческая судьба. Это, как нам кажется, составляет неотступающее метафизическое переживание Левинаса, которое вырывает его из русла европейской мыслительной традиции, где “бытие и благо обратимы”. “Il y a” является результатом не логической операции отрицания бытия, а своего рода эпох*е*, редукции смысла. Однако подобное эпох*е* осуществляют не только философы – феноменологии. Чаще и успешнее его осуществляет депрессия, погружая человека в удушающие объятия бессмысленного и безысходного бытия. А еще, с потрясающим успехом, это могут проделывать война или/и геноцид.

Ф.-Д.Себба обращает внимание (9) на фрагмент из неоконченного романа, над которым некогда работал Левинас. Его эпизодами становятся сцены поражения Франции в 1940 г. Левинас описывает паническое бегство населения, отсутствие государства и распад социума. В одной из записей он говорит «падении драпировок», которые прикрывали и создавали официальное (7, vol.1., p.112). В результате «падения драпировок» мир, который всегда был упорядоченным, который всегда был задрапированным о организованным официально, мир выступает в своих голых контурах. Лишились смысла все символы, нет государства, родины, разгром. Ничего; ситуация полного распада смысла, где уже не остается целостностей, в которых человек привык существовать. «Падение драпировок», пишет Левинас в другом месте, «касается также вещей. Вещи распадаются и теряют смысл: леса становятся деревьями - все то, что лес означал во французской литературе, - исчезло. Все распадается на элементы, все вокруг похоже на мусор, который остался после того, как уехал цирк или на сцене – трон становится простой деревяшкой, драгоценности – стекляшками и т. д. Но я не хочу просто говорить о конце иллюзий: скорее о конце смысла. (Сам смысл как иллюзия)» (7, vol.1, p. 132).

Как подчеркивает Себба, здесь мы видим как раз описание некоего эпох*е,* процедуры «изъятия смысла» из нормальной жизни. Событие, реально происходившее в современной истории. Левинас изведал существования в условиях редукции смысла и ценности сполна. Мы видим, таким образом, что основополагающее онтологическое переживание у Левинаса и у Хайдеггера было разным. Для Хайдеггера, сохраняла свою силу ассоциация бытия и света, бытия и блага, тогда как для Левинаса решающее значение приобрел опыт бытия как мрака ночи.

Хочу обратить внимание на то, какая своеобразная религиозность должна лежать в основании идеи il y a. Левинас как глубоко религиозный человек, монотеист, разумеется, принимает, что мир сотворен Богом. Он же не язычник, считающий Бога только демиургом, оформляющим первобытный хаос; не последователь манихеев, признававших два самостоятельных начала добра и зла и видевших мир как творение злого начала. Но не получается ли, что его онтология вводит что-то похожее на языческий хаос? Однако в таком случае оказывается, что Бог творит темный безличный хаос?!

Получается, что Хайдеггер, который вроде бы бросает вызов религии, ближе к принятому монотеистическому представлению, чем Левинас - убежденный верующий. Мне кажется, что в идее “il y a” воплотилась тяжесть проблемы теодицеи, которую решусь назвать одним из подспудных импульсов философствования Левинаса. Можно сказать, что Левинас явил нам онтологию нового типа, «онтологию после Освенцима». В этой онтологии воплотились и его собственный жизненный опыт, и духовный опыт, пропитавший собой еврейское самосознание, и религиозная традиция иудаизма, для которой человек своими усилиями спасает Бога, спасая божий мир.

Напомню еще раз, что анонимности il y a недостает *ценностей*, прежде всего ценности человеческой жизни и индивидуальности. Смысл и ценности **вносит в бытие человек**, способный идти по следу Блага.

Метафизика всегда понималась как учение о сверхчувственных началах бытия. Левинас признает метафизику, ставит ее над онтологией, защищает от хайдеггеровской философии, которая отводила первое место онтологии (6, p. 100-162). Учение о сверхчувственных основаниях бытия, метафизика, у Левинаса в каком-то смысле выступает основанием бытия, ибо без измерения метафизического оно лишается смысла. В то же время метафизика Левинаса вполне может рассматриваться как деконструкция классической метафизики. Предметом его метафизики не являются сверхчувственные сущности. Она обращена к **аксиологическому измерению**. Вопросы о существовании или несуществовании для нее нерелевантны; и даже вопрос о существовании Бога снимается в образах «абсолютно прошедшего прошлого» и «следа». Получается, что метафизика классического типа так же невозможна после Освенцима, как и классическая онтология. Бог не кажет себя сам как он есть. (Обращу внимание, что свет остается, для Левинаса, на уровне онтологии). Напротив, Бог скрылся. Самое главное состоит в том, что он оставил **след** своего присутствия в мире. Таким следом является **лицо другого, на котором читается заповедь «Не убий»,** т.е. следом является способность одного человека прочитать в лице другого такую заповедь; способность человека отнестись к другому как ближнему; способность бескорыстной доброты несмотря ни на что**.** Бескорыстная доброта – это единственное, что может рассеять мрак “il y a”.

Здесь мне вспоминаются заключительные кадры фильма «Меланхолия»: нелепый, неправдоподобно хрупкий шалашик, в котором, взявшись за руки, встречают конец света родные друг другу люди. Они существуют до конца, и их существование накануне конца света озаряется смыслом, потому что они остаются в существовании, что помочь другому встретить конец света.

Цитированная литература

1. Деррида Ж. Белая метафора// Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 242-311.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. - СПб., 2000.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В.Бибихина. М., 1997.
4. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. В.В.Бибихина. М., 1993.
5. Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики (О Гегеле). http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/
6. Levinas E. L’intrigue de l’Infini. Textes réunis et presentés par Marie-Anne Lescourret. Champs-L’essentiel. Flammarion. 1994.
7. Levinas E. Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres. Vol.1. Parole et silence. Œuvres. Vol.2. Édition Grasset &Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.
8. Rosenzweig Fr. The Star of Redemption. University of Notre Dame press, 1971. Pt.1, Book 2.

9. F.-D. Sebbah. La debacle ou le reel sous réduction. La “scène d’Alençon” // Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini. Cahiers de philosophie de l’Université de Caen. N. 49. Presses universitaires de Caen. 2012. P.181 – 195.

Солодухо Натан Моисеевич
доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии,
Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева
Казань, Россия
natsolod@rambler.ru; natsolod@land.ru

Ситуационность бытия: системность и ситуативность

Ситуационность бытия означает реализацию онтологической потенцильности *системного* и *ситуативного* характера. Эти онтологические аспекты ситуационности бытия по отношению к сущему выражают устойчивость и динамичность, стабильность и нестабильность, определенность и неопределенность, сущностную необходимость и случайность проявления, принципиальную законосообразность и конкретную реализованность, общностную повторяемость и единичную неповторимость и др., – словом, это все то, что делает мир бытия и системным и ситуативным одновременно.

Особое внимание здесь надо обратить на то, что бытие как граница, как переход от небытия-до-бытия к небытию-после-бытия, проявляется в качестве ситуации (а в пространстве - цепи ситуаций), которая post factum оценивается как событие (со-бытие) бытия. Отношение внутренней ситуации к внешним ситуациям позволяет выявить событие как таковое и соотнести его с другими событиями. А протяжение пространственной цепи ситуаций во времени создает и системно закрепляет событийное поле бытия.

Спешилова Елизавета Ивановна
студент, Национальный исследовательский Томский государственный университет, философский факультет
Томск, Россия
e.speshilova@yandex.ru

Логико-онтологические проблемы референции к несуществующему

Вопрос о том, как выразить «не есть», артикулирован уже в Античности (Парменид). Анализ высказываний о несуществующем в рамках классической субъектно-предикатной логики приводит к аномальным результатам. Во-первых, отрицательные экзистенциальные предложения в логике этого типа оказываются парадоксальными: процедура предикации предполагает наличие (существование) субъекта, которому приписывается

несуществование. Исходя из этого, возникает парадокс вида «существует *x*, такой, что *x* не существует». Во-вторых, подстановка терминов, обозначающих то, чего нет (и никогда не было) в действительности, ведёт к нарушению закона исключённого третьего, согласно которому истинно либо «S есть P», либо «S не есть P». Предлагается проанализировать некоторые способы решения проблемы референции к несуществующему в традиции аналитической философии (в концепции Б. Рассела и в теории П.Ф. Стросона).

Титов Андрей Валентинович
кандидат технических наук, доцент, Московский государственный университет путей сообщения им. Н.Э. Баумана
Москва, Россия
a.v.titov55@mail.ru

Диалектика в развитии типов формальной логики

Рассматривается семантический подход к развитию типов формальной логики, который базируется на представлении о том, что оценка есть функция сохраняющая структуру из семейства формул формальной теории в алгебраическую структуру. Переходя к прообразу можно считать, что тип логического исчисления индуцируется типом структуры, на которой принимает значение оценка.

Обобщением является категорнное представление, в котором оценка моделируется как функтор сохраняющий дополнительную структуру из категории формул формальной теории в категорию структур оценки.

Диалектика эволюции структур оценки заключается в противоречии между истинностью, определяемой заданным типом значений оценки (например оценкой на булевой алгебре, при которой за 0 принимается пустое множество, а за 1 все элементы структуры) и другими возможными формами истинности, возникающими как результат формирования структур над первоначальной алгеброй значений оценки, например, на основе введения мер и отношений эквивалентности.

Трунев Сергей Игоревич
доктор философских наук, профессор, Саратовского государственного университета имени Ю.А. Гагарина, кафедра культурологии
Саратов, Россия
si_trounev@mail.ru

Уровни бытия и уровни познания: проблема сответствия

Доклад посвящен соответствию уровней бытия методам их познания. При этом уровни бытия не ограничиваются уровнями, признанными официальной наукой. Возможно ли смешение методов познания при переходе от уровня к

уровню? Почему вообще методы познания строго привязаны к исследуемым уровням бытия. Ответ на эти вопросы ищется в тексте доклада.

Усачев Александр Владимирович
доктор философских наук, доцент, Елец, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, кафедра философии
Елец (Липецкой области), Россия
a-usachyov@mail.ru

В.Ф. Эрн о подготовке онтологического поворота в Италии

В интерпретации В. Эрна, Италия одна из немногих стран, которая чутко уловила необходимость в новых онтологических концепциях, которые бы преодолели тотальную приверженность гносеологии в XIX веке, в результате чего бытие оказывается потерянным и непроясненным. Предметная сторона мира в утерянном виде делает философию очень специальной наукой, которая уже не стремится к своей изначальной обобщающей функции, но исследует познавательные практики. Об особенностях толкования В. Эрном философии В. Джоберти и А. Розмини и пойдет речь в докладе.

Федчук Дмитрий Аркадьевич
кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов
Санкт-Петербург, Россия

Об условиях существования современной онтологии

Онтология как теоретический взгляд конкретного философа, не может быть формально полным, абсолютным знанием о мире. Кроме того, она не представляет собой системы категорий, выражающих целостное знание мира. Мир бесконечен: семантическая неограниченность универсума свидетельствует о невозможности выразить его в рамках одного, пусть даже самого точного и общего, языка. Всякий формальный язык описания конечен в отношении собственных средств экспликации значений. Это подразумевает следующее: мы всегда находимся в ожидании другого, «мета-» языка по отношению к уже используемому, поскольку, употребляя его, мы, возможно, столкнемся с сущими, которые были скрыты прежде. То есть слой экспликации коррелятивен слою денотации и операции порождения смысла.
Онтология XX века показала, что возникновение понятий, закрепляющих смыслы, и, с другой стороны, событий, учреждающих последние, - процессы взаимосвязанные и конститутивные.

Поскольку язык есть подвижная структура, то смысл также подвижен. Одной из сторон такого положения дел оказывается то, что мы не можем построить онтологию на языке, обладающем максимальной всеобщностью и

точностью понятий (даже если допустить, что предложен самый универсальный из всех имевшихся до сих пор).

Условия существования первой философии сегодня таковы:

a) дискредитация метанарратива;

b) ирония современного сознания по отношению к претензиям какого бы то ни было дискурса на первую и абсолютную роль среди потенциальных языков, эксплицирующих сущее как сущее;

c) нежелание позитивной науки открыться любому онтологическому нарративу, не выходящему из среды самой этой науки;

d) продолжающийся откат метафизики от ее предметной области, определенной исторически (сущее, его свойства и бытие), к более частным, хотя и обладающим достаточной степенью общности, бытийным регионам – язык, социум, политика, культура, искусство и т. д.

Онтология, как любой культурный феномен, существует «при» и «в» определенных условиях. История развития Духа показывает, что наличные условия экзистенции онтологии именно такие. И дело не в том, нравится это кому-то или нет – мы просто имеем дело с данностью. Поэтому реконструкция первой философии по любому историческому образцу – бесполезная и вредная деятельность. Она бесполезна – потому что кроме отказа не столкнется ни с чем; она вредна – поскольку будет задерживать поиск новых теоретических форм метафизики. Задержка связана с тем, что стремление к построению онтологии на идеях и языках прошлых теорий тормозит ее имманентный генезис.

Возможный выход из ситуации. Современной онтологии следует отказаться от претензий на создание исключительного универсального дискурса. Исходя из исторических условий бытия сознания, надо признать наличие нескольких онтологических языков и бытийных доменов абсолютно легитимными. К ним можно отнести следующие домены с коррелятивными им языками: социальный (социально-политический), лингвистический, математический, эстетический, религиозный, историко-философский, поэтический. Из сублимированный среды каждой из названных областей, при условии определенной разработанности ее языка, мы можем описывать универсум как целокупность сущих, чье наличие наиболее значимо для сознания, осуществляющего, здесь и теперь, порождение новых смыслов. В данной позиции находит свое выражение *принцип релятивности онтологической дескрипции*.

Фролов Александр Викторович
кандидат философских наук, старший преподаватель, Московский,
государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, кафедра онтологии и теории познания
Москва, Россия

Феноменология мира и мировоззрение

В докладе идет речь о фундировании понятия мировоззрения в феноменологической интуиции мира. Нам представляется, что мир – это одна из основных онтологических тем, притом это тема малоосмысленная, непродуманная. Не зря Хайдеггер в «Бытии и времени» говорит о *перескакивании* феномена мира как чего-то само собой разумеющегося[1]. Со времени публикации «Бытия и времени» мало что изменилось, хотя появились феноменологические штудии Мориса Мерло-Понти, Ойгена Финка, да и сам Гуссерль посвятил немало страниц «мирской феноменологии» (mundane Phänomenologie). Вероятно, феномен мира подвержен перманентному ускользанию, что требует возвращаться к нему снова и снова.

Следует также уточнить, что «мир» и «бытие» – это не одно и то же. Возможно, отношение между ними можно прояснить, прибегнув одновременно к онтологической дифференции Хайдеггера и космологической дифференции О. Финка: *сущее* относится к *бытию* подобно тому, как *вещь* относится к *миру*. Соответственно, бытие – это не сущее в целом, а мир – не сумма всех вещей. Пусть этих вводных ремарок будет достаточно для того, чтобы обозначить контекст, в котором будет рассматриваться понятие мировоззрения.

В популярной философской литературе повсеместно говорится о мировоззрении. Последнее при этом может определяться как «совокупность взглядов, оценок, принципов, определяющих самое общее в*и*дение, понимание мира, места в нем человека и вместе с тем жизненные позиции, программы поведения, действий людей»[2]. Мировоззрение понимается как своеобразный «сплав», соединяющий в себе различные знания, ценности, цели и нормы. Нам кажется, что такое «синкретическое» определение понятия мировоззрения не проясняет оснований этого феномена. Назовем такое понятие мировоззрения расхожим, поскольку в нем не затрагиваются фундаментальные предпосылки конституирования всякого мировоззрения. Такое понятие мировоззрения «повисает в воздухе». Мы хотим поставить перед собой именно задачу прояснения этих предпосылок, по крайней мере в аспекте *знаний* о мире, абстрагируясь от ценностей, норм и прочих регулятивов.

---

[1] См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 65.
[2] Введение в философию: Учебник для вузов в 2 ч. / Под. ред. И.Т. Фролова. М., 1989. Ч. 1. С. 24 сл.

Само слово «мировоззрение» предполагает, что имеется некое воззрение, взгляд «на мир», или «в мир». Как известно, впервые термин «мировоззрение» (или «миросозерцание», *Weltanschauung*) вводится в употребление Кантом в значении просто чувственного созерцания. Но, всегда имея возможность взглянуть на мир (точнее, «в мир»), мы никогда не видим всего мира сразу, мы видим только какую-то его малую часть. Остальная часть мира, невидимая и неопределенная по своим масштабам, присутствует по ту сторону взгляда. Однако, прибегая к художественной образности, можно сказать, что в самой малой видимой части мира просвечивает весь мир, невидимый в целом, подобно тому, как в капле воды в какой-то смысле содержится весь океан.

Итак, мой взгляд на мир (или «в мир») ограничен сегментом видимого, но в этом взгляде невидимо соприсутствует и все остальное, не доступное зрению сущее. Если бы мой взгляд не был бы *взглядом в мир*, а ограничивался бы визуальным полем, никакое *миро*воззрение не было бы возможным. Горизонты визуального поля уходят в неопределенность. Исходя из этого, мир можно обозначить как то, что вбирает в себя взгляд, что раскрывается взгляду, но раскрывается лишь отчасти из глубины своих горизонтов. По выражению Бергсона, тело человека «простирается до звезд»[1], однако зачастую человеческое существование ограничено визуальной средой, которая замыкается бытовым пространством и несет на себе печать перцептивных клише.

Поэтому необходим своего рода когнитивный механизм, который позволил бы компенсировать эту сокрытость мира и дал бы возможность репрезентировать невидимое, скрытое по ту сторону горизонта сущее. Эту функцию и выполняет мировоззрение в общепринятом смысле – как система репрезентаций, типизирующих схем, простирающихся на мир в целом и делающих его более доступным и понятным. Опять-таки, если такого рода когнитивная система в своей общей схематике не простирается на *мир в целом*, она не может считаться *миро*воззрением.

С феноменологической точки зрения, репрезентации (само это слово, как очевидно, имеет смысл представлять то, что не дано наглядно, «презентно») – это устойчивые смысловые единства, заключающиеся в пустых подразумеваниях, которые, в свою очередь требуют исполнения (*Erfüllung*) в живом созерцании. Человек получает возможность «смотреть на мир», а не только на то, что его непосредственно окружает, путем построения смысловых схем, которые имеют большей частью типический, общий характер: невозможно, да и не нужно, иметь представления обо всех единичных вещах, существующих в мире, поэтому в целях экономии мышления мы строим общие схемы, которым единичные предметы могут соответствовать или же не соответствовать. Сетка типических представлений простирается по ту сторону непосредственного опыта в «живом настоящем», хотя накладывает свой отпечаток и на него; посредством более или менее

[1] Цит. по: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 86.

общей типики предметов и событий конституируется мировоззрение как система знаний о мире. Альфред Шюц называл это общей *схемой референции*[1]. Последняя формируется на пересечении индивидуальных перспектив смыслообразования, в интерсубъективном опыте.

Таким образом, мировоззрение не создается одним индивидом, но усваивается в контакте с другими людьми, представителями социальной общности, к которой индивид принадлежит. В своем личном, непосредственном опыте любой человек сталкивается лишь с малой частью известного ему мира. Знания о мире он усваивает преимущественно через других людей (общаясь, обучаясь, читая книги и пр.). Именно благодаря другим человек получает представления о неизвестных ему частях света, узнает о прошлых и ожидаемых в будущем событиях, словом, он познает мир опосредованно, через репрезентацию того, что не дано в «презентно», в «живом настоящем». В этом смысле, репрезентации являются «модусами явленности мира, последовательность которых обеспечивает явленность мира более высокого порядка»[2], т.е. мировоззрение как система репрезентаций является как бы «надстройкой» над горизонтным полем опыта, «строительными лесами», которые создают своего рода иллюзию «воззрения на мир» в целом, компенсируя конечность человеческой точки зрения.

Мировоззрение всегда беднее того мира, «воззрением» на который оно является. Оно представляет собой всегда более или менее фрагментарную систему, так как в ней репрезентированы только отдельные взаимосвязи (или регионы) вещей и только в отдельных своих аспектах. Посредством репрезентаций вещи наделяются смыслом и значимостью. Но своей другой, не репрезентированной стороной, они покоятся в молчании мира. Гуссерль полагал, что объективный мир является коррелятом интерсубъективной сферы, «трансцендентального Мы», и по ту сторону этой сферы разговор о нем лишен смысла[3]. Однако, исходя из нашего анализа, становится ясным, что интерсубъективного опыта недостаточно, чтобы конституировать или хотя бы полностью репрезентировать сокрытое в себе бытие вещей. Мир как таковой трансцендирует интерсубъективную сферу и тот образ мира, который возникает в рамках того или иного интерсубъективного сообщества.

В чем здесь заключается проблема? На наш взгляд, дело в следующем. Вживаясь в мировоззрение как систему репрезентаций, человек начинает утрачивать тот первичный «взгляд в мир», первичное чувство мира, которое имеет место до всякого построения репрезентаций, рациональных схем или теорий. Тут можно сослаться на концепцию «кризиса европейских наук» Э. Гуссерля, говорившего о вытеснении опыта существования в изначально

---

[1] См.: *Смирнова Н.М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании). М., 1997. С. 123.

[2] *Walton R.J.* World-experience, World-representation, and the World as an Idea // Husserl Studies. № 14, 1997. P. 4.

[3] См.: *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. СПб., 1998. С. 211 сл.

данном жизненном мире (Lebenswelt) теоретическими конструкциями. Можно привести и утверждение М. Хайдеггера в статье «Время картины мира», где говорится, что «картина мира» (Weltbild) в принципе возникает только в Новое время, тогда как в эпохи Средневековья и Античности отношение человека к миру носило принципиально иной характер[1]. Так, в эпоху Античности человек был настолько включен, втянут в порядок космоса, что не мог дистанцироваться от него, чтобы построить какую-либо «картину». И может быть, древние греки действительно имели более подлинный опыт мира, чем мы, которым известно уже все, что может быть известно: за горизонтом их ойкумены лежало неизведанное, они чувствовали его скрытую грозящую силу. Мир же современного человека – это мир одомашенный, покрытый сетью репрезентаций. И может быть, только на переднем фронте науки или в тревожной перспективе будущего Земли таится неизведанное, прорывается «дикое бытие», способное подорвать наши привычные мировоззренческие устои и вернуть нам переживание изначального опыта мира.

Хизанишвили Давид Васильевич
ассистент Балтийского федерального университета имени И. Канта, кафедра философии
Калининград, Россия

Онтологии в системной модели аргументации*

В 2000 г. проф. Владимиром Никифоровичем Брюшинкиным была выдвинута концепция системной модели аргументации призванной наиболее адекватно анализировать процессы реальной аргументации, например, в конкретных фрагментах философского текста: «Модель аргументации, соединяющую в себе логический, когнитивный и риторические подходы, я буду называть *системной моделью аргументации* (СМА)» [1, 36].

В СМА под аргументацией понимаются «умственные действия субъекта убеждения, производимые на основе созданного им представления адресата и направленные на выработку системы аргументов, предъявление которых адресату призвано изменить систему убеждений последнего» [3, 11].

Компонентами представления адресата являются модель мира и опоры аргументации. «*Модель мира* – это выделяемое субъектом в предметной области множество представлений объектов и их базисные свойства и отношения» [2,52]. Иными словами, модель мира – это представление адресата о том фрагменте действительности, который имеет отношение к данной аргументативной ситуации. Предметной областью аргументации в

[1] См.: *Хайдеггер М.* Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С. 49 сл.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 12-06-00285а "Место и роль онтологий в моделировании аргументации»

СМА считается этот фрагмент действительности, а моделью мира – его концептуализация.

В современных теориях аргументации применяется термин «онтология», который появился благодаря специфической области исследований, направленных на создание компьютерных систем поддержки аргументации. Онтологиями здесь обычно называют способы представления процесса аргументации, изображаемые, как правило, в виде схем или диаграмм аргументации, наиболее известные среди которых – модель Тулмина, «стандартная» схема (схема Уолтона), диаграммы Уигмора. «Подобные репрезентационные системы описывают компоненты аргументации, наряду с отношениями между компонентами и модификаторами компонентов и отношений (таких, как количественные показатели или значения отношений релевантности…)»[1] [5, 58]. Такое понимание онтологии связано с тем, что этот термин пришел в теорию аргументации из компьютерных наук, где онтология – это «эксплицитная спецификация концептуализации»[2] [4, 1]. Под концептуализацией при этом понимаются «объекты, понятия и другие сущности, предполагающиеся существующими в некоторой области интересов, и отношения между ними; …это абстрактный, упрощенный взгляд на мир, который мы хотим представить (репрезентировать) для определенный цели»[3] [4, 1]. Спецификацией, в свою очередь, называют язык (обычно искусственный), предназначенный для описания концептуализации (см. [6, 7]). Онтология также должна описывать способ обоснования предложения, выражающего целевое убеждение, посредством других предложений. Различные схемы аргументации как раз и позволяют изображать основные характеристики подобного рода рассуждений.

Червинский Александр Сергеевич
кандидат философских наук, Институт философии Национальная Академия Наук Берарусии, старший научный сотрудник
Минск, Беларусь

Онтологические основания социо-экологических исследований

В становлении молодой научной дисциплины – социальной экологии принципиальное значение имеет решение проблемы качества природной среды обитания на концептуальном уровне: определение ее понятийного статуса, обоснованием производных от понятия концептов («качество оптимальное», «качество экстремальное» и др.), разработка алгоритма

[1] Such representational systems describe the components of arguments, together with relations between components and modifiers of the components and relations (such as scores or relation relevance values…).
[2] An *ontology* is an explicit specification of a conceptualization.
[3] the objects, concepts, and other entities that are presumed to exist in some area of interest and the relationships that hold them <…>is an abstract, simplified view of the world that we wish to represent for some purpose.

оценочной процедуры, базирующегося на принципе «восхождения от абстрактного к конкретному». Традиционное понимание качества природной среды базируется на представлении о качестве как нормативной характеристике свойств природного объекта либо быть, либо не быть «качественными», то есть способными или не способными удовлетворять определенный социальный запрос. Это значительно сужает возможности оценочной интерпретации социоприродного взаимодействия и обуславливает потребность в привлечении философских традиций исследования феномена многокачественности объектов материального мира.

В философии многокачественность не тождественна равнозначности различных качеств и выступает как система существенных свойств объекта, находящихся в состоянии иерархической зависимости, при которой каждый объект может быть выражен через одно или некоторую совокупность присущих ему качеств. Целеназначенне природного объекта связано со структурной иерархией присущих ему качеств, но при этом как бы осуществляется взаимопереход «основных» и «неосновных» качеств, а прерогатива их дифференциации по степени социальной значимости принадлежит практике.

Антропогенно преобразованная среда, утратившая в процессе антропогенного преобразования традиционный функциональный статус, в концептуальной структуре должна быть представлена в дифференцированном выражении, т.е. субстанциональные изменения должны трактоваться как качественные, выражающие особенности значимости нового в системной организации биосферы, а атрибутивные, в свою очередь, как производные, выражающие количественную представленность фактора. Оценочная сопряженность двух этих онтологических аспектов (представленности и значимости) позволяет добиться достаточно адекватного отражения сложившейся экологической ситуации в концептуальном выражении качества окружающей среды.

Черноскутова Лариса Борисовна
кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики
Санкт-Петербург, Россия

Онтология революции в философии поэта-символиста В. Иванова

В философии культуры поэта-символиста Вячеслава Ивановича Иванова (1866-1949) можно определить два основных направления: дореволюционный, связанный с проблемами философии символизма, мифа, всеединства, теории кризиса индивидуализма и отразивший основные особенности «серебряного века» русской культуры, и эмигрантский, окрашенный по-европейски экзистенциально. Переходом между этими двумя периодами его творчества становится осмысление революции, как пропасти

между обрушившейся «башней из слоновой кости» и европейской крепостью буржуазной стабильности. Революция осознаётся как неизбежность, поскольку «всемирное развитие движется в катастрофических ритмах» [3, С.386]. В дореволюционный период Иванов описывал кризис индивидуалистической культуры, характеризуя русскую идею как возможность синтеза высокоразвитой критической культуры интеллигенции и мощной примитивной народной культуры, которые должны послужить основой для наступления новой органической эпохи. Очевидно, что реальная революция и её коллективистский дух заставили его переосмыслить свои взгляды на историческую судьбу интеллигенции и культуры. Философия революции Иванова отражает ощущение завершённости и невозвратности уютного серебряного века со всеми достижениями Русского Духовного Ренессанса. Эпоха с чёткими мировоззренческими установками и жизненными ориентирами закончилась резко, катастрофично, и, в то же время, смутно и неопределённо, как бы стремительно растворившись. Потом из этой смуты и хаоса поначалу неуверенно, призрачно возникает новое бытие, формирующее совсем другую реальность. Культурный и социальный перелом определён в творчестве Иванова, в частности, в его работе «Кручи. О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» как кризис явления. «Общий сдвиг внешних (политических, общественных, хозяйственных) отношений соответствует ещё более глубокому, быть может, и ранее начавшемуся сдвигу отношений внутреннего порядка. В существе и в основе этого сдвига лежит, думается, некая загадочная перемена в самом образе мира, в нас глядящегося; эту проблематическую перемену я отваживаюсь назвать *кризисом явления*… Мир, являющийся ещё так недавно, являлся человеку иным, нежели каким он предстоит ему сегодня. Человек ещё не забыл того прежнего явления, а между тем не находит его более перед собой и смущается, не узнавая недавнего мира, словно его кто-то подменил… По-новому ощущаются самые пространство и время – и недаром адепты не одной философии, но и физико-математических наук заговорили об «относительности» пространства и времени… Кризис явления состоял в том, что прежняя форма вещей в нас обветшала и омертвела… Человечество линяет, как змея, сбрасывая старую шкуру, и потому болеет.» [3, С.103-104] Иванов в своей философии революции отразил тот парадигматический сдвиг, который происходил при переходе от традиционного аграрного общества к индустриальному и сопровождался революциями, появлениями тоталитарных режимом и мировыми войнами. Безусловно, не только Иванов осмысливал революцию, можно сказать, он был типичным представителем культурного творчества своей эпохи и вполне в её контексте. Например, Бердяев охарактеризовал предчувствие неизбежности парадигматического сдвига «апокалиптическим настроением». «Наш культурный ренессанс произошёл в предреволюционную эпоху, в атмосфере надвигающейся огромной войны и огромной революции. Ничего устойчивого не было. Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое

состояние.» [2, С.164-165] . В условиях хаоса и нестабильности Иванов надеется на то, что культура устоит, выдержит все испытания, поможет бытию вновь структурироваться, а обществу воссоздать себя. Наиболее ярко эта надежда на прочность культуры отразилась в полемическом произведении «Переписка из двух углов», изданном совместно с М.О. Гершензоном в 1921 году в Петрограде в издательстве «Алконост». Иванов выражает приверженность переживающей кризис культуре, воспринимая её по-прежнему, как прибежище личности, понимаемой им как присутствие Бога в человеческой индивидуальности. «Моя личность бессмертна не потому, что она уже есть, но потому, что она призвана к возникновению.» [3, С.113] В традиционном обществе, то есть в течение всей человеческой истории до конца девятнадцатого века, мировоззрение человека определялось тремя координатами: Бог – мир –человек. В первые послереволюционные годы Иванов не хочет слышать ницшеанское заявление о смерти Бога. Иванов всё ещё надеется на то, что старая культура возродится, что Бог ещё может осознаваться «как то высшее, чем преодолевается самое лучшее и самое священное во мне, как живой бытийственный принцип, более содержательный, чем я, и потому содержащий, в ряду других моих признаков, и признак личного сознания, мне присущий. Из него я возник и во мне он пребывает. И если не покинет меня, то создаст и формы дальнейшего во мне пребывания.» [3, С.113] За каждым душевным движением человека Иванов видит тоску по Богу. Для Иванова «жить в Боге – значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некою частью существа вырастать из неё наружу, на волю. Жизнь в Боге воистину жизнь, то есть движение, это духовное возрастание, лестница небесная, нагорный путь.» [3, С.118]. По мнению Иванова, человечество не может обрести утерянной свежести без веры в Бога, иначе новое культурное творчество в «горизонтальной плоскости» не смогут превратить стремление к «воле» в истинную свободу. В работе «Лев Толстой и культура» Иванов обобщает три типа сознательного отношения к культуре с религиозно-нравственной точки зрения: тип релятивистский, тип аскетический и тип символический. «Первый из них знаменует отказ от религиозного обоснования культуры как системы относительных ценностей. Второй тип, обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного и иррационального порядка; он неизбежно приводит к попытке подчинить моральному утилитаризму инстинкт, игру и произвол творчества, и зиждется он на глубоком недоверии к природному началу, на неверии в мировую душу.» [3, С.280]. По мнению Иванова, именно Толстой представляет второй тип отношения к культуре, он произвёл тщательную проверку ценностей, которая была «необходима в тот век, который поклонился условному под символом культуры, понятой как система ценностей относительных.» [3, С.280]. Иванов характеризует и третий тип отношения к культуре – единственный, по его мнению, здравый и правильный. «Задача определяется как преображение всей культуры – и с

нею природы – в Церковь мистическую, а принцип делания совпадает с принципом теургическим. Если второй тип являет естественный наклон к иконоборчеству (поскольку от него ускользает различие между кумиром и иконою), третий всецело утверждает иконопочитание: культура для него есть творимая икона софийного мира извечных прообразов.» [3, С.283]. Третий тип отношения к культуре должен был способствовать появлению новой органической эпохи, новой формы бытия, но пророчества Иванова не оправдались. Пафос революции был сначала декларативно, а затем действительно иконоборческим, что вполне соответствовало традициям российской истории. В современном мироощущении это отсутствие культурной преемственности признаётся уже как не подлежащий оспариванию исторический факт, претендующий на статус закономерности, а тогда воспринималось как трагедия. Парадигматический сдвиг вековой давности понимается по аналогии с тем процессом, когда «эффективная форма жизни зарождалась внутри чужого организма и через некоторое время заявляла о себе оригинальным и неожиданным способом. В российской истории происходило то же самое, только этот процесс был не однократным, а циклично-рутинным, и каждый следующий монстр вызревал в животе у предыдущего. Современники это ощущали, но не всегда ясно понимали… «Особенная стать» заключалась в непредсказуемой анатомии новорожденного. Если Европа была компанией одних и тех же персонажей, пытающихся приспособить свои дряхлеющие телеса к новым требованиям момента, Россия была вечно молодой – но эта молодость доставалась ценой полного отказа от идентичности, потому что каждый новый монстр разрывал прежнего в клочья при своём рождении… Это был альтернативный механизм эволюции – разрывно-скачкообразный, что было ясно вдумчивому наблюдателю ещё в девятнадцатом веке. Никаких обнадёживающих знаков для нацеленного на личное выживание картезианского ума в этом, конечно, не было – поэтому поэт и говорил, что в Россию можно «только верить».» [4, С.386.]. Россию лихорадило в эпоху модерна и последующей модернизации так же, как и другие европейские страны (однако нельзя сказать, чтобы вместе с ними). Если Толстой и отражал в своём творчестве крушение ценностей традиционного общества подобно зеркалу, возможно, действительно не осознавая этого, то иконоборческие тенденции эпохи модерна транслировались другими деятелями «культуры» сознательно и целенаправленно. Тут можно привести в пример итальянского поэта Томмазо Маринетти, автора первого манифеста футуризма, опубликованного в 1909 году, провозглашавшего разрушение прошлого и культ будущего, символами которого станут скорость и война. Это соответствовало революционным иконоборческим настроениям в тогдашнем искусстве: когда основатель динамического супрематизма К. Малевич впервые представил «Чёрный квадрат» публике, он был размещён в красном углу, на традиционном для иконы месте, поэтому «Чёрный квадрат» и понимался впоследствии как синоним словосочетания «икона стиля». Революционность искусства эпохи модерна не представляла собой серьёзной угрозы культурного разрушения.

Гораздо дальше в своих разрушительных упражнениях Маринетти зашёл, став идеологом итальянского фашизма и соратником Муссолини, подстёгивая социальную лихорадку европейской модернизации. Как говорится, «управляемая гламурная революция – это такое же многообещающее направление, как ядерный синтез…» [5, С.183]. Когда разрушающий порыв охватил старый европейский мир, деятели русской культуры верили в необходимость революции, считая, что новое будет неизбежно прогрессивнее и лучше старого. В статье «Скрябин и дух революции», так символично написанной 24 октября 1917 года, Иванов описывает одного из гениев культуроотрицания следующим образом: «Так, если душа революции – порыв к инобытию, демон Скрябина был, конечно, одним из тех огненных духов, чей астральный вихрь мимолётом рушит вековые устои… Скрябин – один из сознательнейших художников, всецело берущих на себя ответственность за дело своего гения. Он не только упреждал в духе некий всеобщий сдвиг, но и учил, что всемирное развитие движется в катастрофических ритмах… Он радовался тому, что вспыхнула мировая война, видя в ней преддверие новой эпохи. Он приветствовал стоящее у дверей коренное изменение всего общественного строя; эти стадии внешнего обновления исторической жизни были ему желанны как необходимые предварительные метаморфозы перед окончательным и уже чисто духовным событием – вольным переходом человечества на иную ступень бытия.» [3, С.386]. Иванов в своей философии создавал образ революции в контексте взаимодействия аполлонического и дионисийского начал бытия, описывая революцию как разновидность мистерийного «дионисова действа». Такое толкование революции как воссозданной преемственности было характерным для русского символизма. Вот и Андрей Белый в работе «Символизм и философия культуры» в главе «Революция и культура» характеризовал сущность революции следующим образом: «Как подземный удар, разбивающий всё, предстаёт революция; эволюция – в непрерывности формирования жизни; в эволюции революционная лава твердеет в плодоносящую землю, чтобы из семени встал зеленеющий новый росток… Революция – проявление творческих сил… Акт революции двойственен; он есть смерть старых форм; он – рождение новых…» [1, С.297-301]. О том же пишет и Иванов в статье «Революция и народное самоопределение»: «Революция, поскольку она не исчерпывается разрушением, должна быть именно творчеством.» [3, С.394]. Однако, по мнению Иванова, творчество не должно быть оторвано от духовных начал бытия. Иванов сожалеет, что фактически революция умышленно обмирщена и отсечена от религии. Поэтому в революции происходит не обновление старой культуры, а торжество иконоборческой стратегии. На фоне этого торжества и «критическая» интеллигентская культура, и контркультурный эпатаж оказываются совершенно не способными к синтезу с «примитивной» и мощной народной культурой. Да эта задача видится Иванову вовсе неактуальной в свете того, что революция, по его мнению, не соответствует истинным потребностям общества. «Самоопределение народное доселе не

обнаружилось… Отношения сил остались те же, что при старом строе: внизу народ, не находящий в себе сил не только самоопределиться двойственно, но и выйти из состояния политической бесчувственности, почти бессознательности; вверху – воздействующие на него групповые энергии, правительственные силы, ему внеположные, как при старом строе…» [3, 391]. С точки зрения Иванова, возможность полноценного народного самоопределения в будущем исключает оторванность революции от традиционных начал, в частности, он отрицательно относится к тому, что революция как начало новой эпохи связано с антирелигиозным пафосом. Именно в этой причине Иванов видит неизбежный исторический тупик, который будет способствовать новым кризисам культуры, а не ожидаемому им культурному перерождению. Революция понимается Ивановым как инобытие культуры, не только как социальная катастрофа на физическом плане бытия, но и бунт на метафизическом уровне. Таким образом, символист Вячеслав Иванов, отразив поэтический пафос революции, но так и оставшись чуждым её социальному смыслу, причиной которого стала пресловутая пропасть между критической интеллигентской культурой и стереотипами народного сознания, постепенно эволюционировал к философскому экзистенциализму, характерному для эмигрантского периода его творческой деятельности.

С П И С О К Л И Т Е Р А Т У Р Ы:

1. Белый А. Символизм как миропонимание. - М.: Республика, 1994. – 528 с. – ISBN 5-250-02224-3.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – 448 с. - ISBN 5-212-00417-9.
3. Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 428 с. – ISBN 5-250-02436- X.
4. Пелевин В.О. Ампир В. – М.: Эксмо, 2006. – 416 с. – ISBN 5-699-19085-6.
5. Пелевин В.О. Бэтман Аполло. – М.: Эксмо, 2013. – 512 с. – ISBN 978-5-699-63446-0.

Шрейбер Виктор Константинович
кандидат философских наук, доцент, Челябинский государственный университет, кафедра философии
Челябинск, Россия

Уровневая онтология - вложенное пространство

Настоящая статья рассматривает понятие имплицитной реальности (ИР), которая как философская категория в этимологическом контексте представляет собой парадоксальное, взаимоисключающее сочетание слов. Но как научный факт постнеклассической рациональности — "реальна" и соответствует онтологическим областям, не доступным непосредственному восприятию органов чувств.