

ФЕНОМЕН МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет

E-mail: ibardashkin@mail.ru

Рассматривается проблема как явление мифологического сознания. Доказывается, что при всей кажущейся беспроblemности мифологического мышления, ему была свойственна проблемность. Выражение проблемности мифологического мышления проявляется через первичное вопрошание.

Ключевые слова:

Проблема, миф, вопрошание, вопросно-ответные отношения, познание.

Обратимся к проблеме в ее конкретном историко-философском ракурсе. Попытаемся проанализировать, что такое «мифологическая проблема».

Несколько слов о мифе. Миф мы будем понимать как двуединство, которое может быть представлено в хронологическом и синхроническом аспекте. Миф, таким образом, выступает как исторически первая система мировоззрения и как свойственная любому сознанию в настоящем черта. Для исторически первой системы мировоззрения миф характеризуется в качестве коллективного феномена, для настоящего момента в качестве индивидуального. Хотя, по большому счету, способ функционирования мифа одинаков. Под мифом следует понимать систему первичных (либо базовых) представлений, а также все проявления человеческой деятельности, связанные с их обоснованием. Информация, которая содержательно наполняет миф, может рассматриваться как личностнообразующая, поэтому ее очевидность представляет «судьбоносное» для человека (в древности для племени) значение.

Сложилось мнение (или с ним часто приходится сталкиваться), что миф беспроblemен. Что в первую очередь подразумевают под этим? То, что функционирование мифа как системы представлений не несет нового знания. Миф не позволяет «сомневаться» в своем знании, поэтому он беспроblemен. Трудно отрицать, что сказанное действительно не характерно для мифа. Это очевидно. Но здесь встает другой вопрос. Может, миф беспроblemен не потому, что не ведет к новому знанию, а потому, что мы связываем проблему с подобным свойством? А потом констатируем, что этого действительно нет. Но, с другой стороны, очевидно и то, мифу и не требуется стремиться к постоянному обновлению имеющихся у него представлений. Миф — это слово, но сакральное, не чета слову «логос», чьей сущностью является постоянное обновление. Миф — это первичное слово, слово, до которого еще ничего не было. Если мы говорили, что «вопрошание» предшествует «вопросу» и следует после него, то мифу ничего не предшествует, он сам предшествует себе. Примером такого первичного становления являются слова «Евангелия от Иоанна»: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Т. е. «первое», что возникло,

оно же есть собственный референт себя (вещный аспект), оно же является именем самого себя (сущностный аспект), и оно же представлением о самом себе (когнитивный аспект). В том, что эти аспекты невычленимы, и заключается специфика мифологического сознания, и особенность первичного слова (первичного вопрошания).

Для первичного вопрошания характерна «глобальная» оценка окружающего. Первичное вопрошание обращено к фундаментальным основаниям бытия, оно ищет предопределенности в целом. Такая направленность вызвана неукорененностью в мире, необходимостью «закрепиться» в нем. Для мифологического сознания непринципиальны частные вопросы, как правило, их и за вопросы не считают, потому что не важен какой-либо частный аспект, когда речь идет о системе в целом. Ситуация мифологического миропонимания аналогична гамлетовскому вопросу: «Быть или не быть?». А «как» быть, «зачем» быть, «почему» быть — это уже второстепенные вопросы, которые до него, как правило, не доходят. Как пишет А.Л. Валиевский, «во времена архаических цивилизаций господствовало первичное вопрошание. Теогонические мифы, эпосы, повествующие о возникновении мира, богов и человека, космогонии — все это мыслительное пространство «первичного вопрошания». На современном языке оно имеет приблизительно такой эквивалент — «что есть все?». В архаическом сознании мы не найдем вопросов относительно причины («Почему?»), цели («Зачем?»), прагматики («Для чего?»); мы можем приблизительно реконструировать всего лишь аналоги (прототипы) современным вопросно-ответным действиям» [1. С. 207]. Подобное же касается и личности, если рассматривать его через становление. Человек (как и человечество) не рождается сразу готовым к жизни. Ему необходимо получить соответствующие навыки, умения, знания. Но что будет основой, позволяющей все это приобрести? Такой основой должен стать положительный «Я-образ» человека. Но в процессе его формирования невозможно сразу определиться и с целью, и со способом ее достижения. Невозможно, поскольку в самом начале «Я-образа» нет, и каким он должен стать также нет представления.

Все это проявляется постепенно, поэтапно, но человеку нужна опора, базис, посредством которых он будет двигаться к своему идеалу. Поэтому для человека первоначально актуальней считать то, что он утвердился, а не то, как он это сделал. Человек опирается на собственные представления, усомниться в которых для него невозможно, поскольку он не вычленяет их из собственного «Я-образа». Отказаться от такого рода представлений — значит отказаться от себя, пересмотреть себя, переоценить. А это смерти подобно. Именно поэтому для мифологического мировоззрения характерен «драматизм» существования. Такой драматизм свойственен и философии, только по другим основаниям. Философия постоянно существует на «передовой» человеческой жизни, находится перед неизвестностью, а миф пребывает у истоков человеческой жизни, «отвечает» за выживание, за «укрепление» этой жизни. Как пишет Э. Кассирер, «Мир мифа — драматический мир: мир действий, усилий, борющихся сил. Схватка этих сил усматривается во всех явлениях природы. Мифологическое восприятие всегда пропитано этими эмоциональными качествами» [2. С. 529].

Миф предполагает борьбу за существование в его первоначальной форме. Отсюда данное выживание и предстает как глобальная проблема. Синкретизм мифа определяет стандарт мифической жизни — жизни в динамике, жизни, не имеющей возможности надеяться на кого-то, кроме себя. Если пытаться «геометризовать» пространство людей, то, скорее всего, мы получим одноплоскостное измерение, монотонный континуум, где четко будут обозначены его пределы. Единообразный вид мифической действительности актуализирует момент реальности. Реальность может быть только одной, другие подобные образования просто не допустимы. А если и что-то начнет «вырисовываться» на горизонте, то миф самым жесточайшим образом попытается устранить это. Причем миф не допускает даже возможности представить как-то иначе. Не допускает, поскольку в мифе нет разницы между явлением, его смыслом и механизмом осуществления. Для мифа представление — это всегда действие, а действие — всегда представление. Поэтому возникновение представления рассматривается как начало действия автоматически, а соответственно попытка отстоять общепринятое представление не может не сопровождаться полагающимися при этом действиями. «Миф — не система догматических верований: он состоит не только из образов и представлений, но гораздо в большей мере из действий... Жизненный принцип мифа — этот принцип не статичен, а динамичен, и описать его можно только в терминах действия» [2. С. 532].

Подобная конкретность мифологического действия является следствием «первичного вопрошания». Ведь о чем возможно «первично спросить» при условии, что у тебя нет предпосылочных представлений. Спросить можно только о том, что видишь, что чувствуешь, а такое вопрошание будет

характеризоваться лишь только как конкретное. Но это не вопрос по своей природе, хотя последний всегда строится как конкретное обозначение недостаточности информации. Это вопрошание! Вопрошание, поскольку осознание того, что «ты» — существо, которое обнаруживает себя в жизни, является больше деятельностью по выживанию. А выживание — это не дело одного момента, это рутина, постоянно требующая от человека усилий и постоянно не гарантирующая то, что он сможет выжить. Миф — это вопрошание от противного.

Социальная природа «первичного вопрошания» определила и социальный характер такого познавательного компонента как истина. Ведь понятно, что истина, рассматриваемая через аспект соответствия содержания знаний и действительности, которую эти знания репрезентируют, — суть проекции социальной нормы. Нормы как средства единообразия отношений между людьми в коллективе. Попытка упорядочить эти отношения как раз и приводит к появлению нормы, точно так же, как попытка упорядочить наши представления о мире через корреляцию их на этот мир приводит к понятию «истины». Однако в этом аспекте следует различать два процесса, поскольку они оба присутствуют в процессе мифотворчества. Это процессы социальный и культурный. Культурный процесс связан с творчеством, с созданием чего-то нового (он ближе к инновационному аспекту проблемы). Социальный процесс связан с выработкой общих правил игры, он не предполагает в качестве специальной цели поиск нового, а больше ориентирован на соблюдение устоявшихся правил отношений. Любая неповторимость, выход за рамки, отказ от нормы важны для культурного процесса и губительны для социального процесса, т. к. ему важнее образцовое соблюдение принятых норм. Социальный процесс близок по сути «охранительному аспекту» проблемы.

Рассмотрение этих аспектов демонстрирует нам, что раз миф является, прежде всего, социальной конструкцией, то для него «охранительный аспект» значим более существенно, чем инновационный. Именно по этой причине многие исследователи отмечают беспрепятственность мифологического сознания. Но это при однобоком (узком) понимании проблемы, понимании ее как «вопроса», но не как «вопрошания». Для нас же проблема имеет и аспект «вопрошания», поэтому мы признаем проблемность как черту мифа. Другое дело, что в мифе проблемность носит как бы апофатический характер (по аналогии с апофатическим пониманием бытия Бога в средневековой философии). Проблемность мифа — это не вопрошание как неудовлетворенность ни одним ответом, а вопрошание, предполагающее постоянное отстаивание одного ответа. В этом плане миф близок к религии, но разница в том, что миф — это первичное вопрошание, а религия — последнее вопрошание. Образно миф — это как бы первый имеющийся ответ, который этим дорог и важен, поскольку он единственный и

других нет, религия же — это последний ответ, лучше которого быть не может. Но в любом случае «ответы» мифа и религии требуют своего «охранения» и защиты». Только «защита» строится на отрицании всех других возможных ответов, что сохраняет как неизбежность «первичный» ответ, а «защита» религии рассматривает альтернативные ответы как ошибочные, потому что «вера» не может их признать истинными. Как пишет А.Л. Вавельский, «вопрос (вопрошание — А.И.) имеет целью незаинтересованность в продумывании нового, а в уточнении или запоминании уже известного (мифического предания)» [1. С. 207]. Апофатический механизм проблематизации в мифе предполагает, что есть только то, что есть, а больше ничего нет. На эпистемологическом языке подобное означает, что то знание, на котором миф существует, единственное знание, а никакого незнания просто нет. Отрицание незнания и является условием подобной мифической тактики мировосприятия. Коль нет незнания, то нет и возможности усомниться, представить имеющиеся знания как незнание. В античной Греции существовало два понятия: «doxa» и «episteme». «Doxa» — мнение, знание одного человека, субъективное знание. Все это оценивалось крайне негативно, как источник неистинных представлений. «Episteme» — это достоверное знание, объективное знание, действительно отображающее истинное положение дел. Так вот, обе эти формы знания рассматривались как полярные единицы, которые в принципе не могут пересекаться между собой. Это ярко выраженный мифологический прием. Особенно четко он был продемонстрирован в элейской школе философии у Парменида и Зенона. «Бытие» (по аналогии знание) есть, оно наделяется особыми свойствами, а небытия (незнания) — нет, поскольку его отсутствие подтверждается отсутствием свойств, указанных по отношению к бытию. А раз так, то бытие оценивается как статический универсум, абсолютно лишенный динамики, данной раз и навсегда в неизменном виде. Признание бытия (знания) таковым автоматически предполагает логику отрицания иных способов представления бытия (знания) как искаженных форм несуществующих явлений (небытия, незнания). Поэтому мифичность и определила столь жесткие рамки философии (а по сути, мифологизирования) у элеатов.

Непризнание «незнания» автоматически ведет к «всезнанию». Это также логично и последовательно. Раз существует единственное «первичное знание», а другого знания нет, оно в принципе не допустимо или допустимо как иллюзия, то такое знание становится абсолютным. Поэтому носитель этого единственного «первичного знания» полагает, что для него все понятно, все очевидно. Он имеет ответы, но не имеет вопросы, а точнее сказать, они ему не нужны. А если и нужны, то эти вопросы не ставят в тупик, а лишь только совершенствуют практику владения имеющимся знанием. Эти вопросы возможны как «загадка» для ума. Не случай-

но наиболее ярким примером подобного «вопрошания» выступает «загадка». Как устроена загадка? Очень просто, в ней заранее известен ответ, а в загадке он обретает формулировку вопроса, либо задачи. Но самое главное, что результат уже известен заранее, а человек максимум что должен сделать, так это повообразить, чтобы соотнести известный ему ответ с предложенным ему неявным образом ответа. Загадка помимо своей изначальной неинновационности имеет еще и сакральный характер. Сакральность загадки свойственна мифу в том смысле, чтобы изначально запретить употреблять рациональные способности человека по отношению к содержанию загадки. Ведь если человек будет задумываться, почему он постоянно использует одно и то же знание, одни и те же приемы жизнедеятельности, то он может прийти к выводу о смене предыдущего опыта. Чтобы мысль человека не касалась подобной темы, ему такая ситуация преподносится через призму сакральности, что понимается в качестве вышеустановленного порядка, осознать и усвоить который возможностями человеческого сознания нельзя. Поэтому человек и боится трогать «опасные» аспекты знания, причем опасаясь даже не столько наказания соплеменников, сколько наказания, идущего от иной высшей силы. Не случайно, что самым страшным наказанием в рамках мифологического сознания было не смертная казнь, а изгнание из племени (в Древней Греции — это остракизм).

Сакральность мифологического представления усиливающим образом сказывалась на «всезнании» мифологического сознания. Не только потому, что мифологические знания — это единственное знание (абсолютное знание), но и потому, что мифологическое знание — это сакральное знание, «всезнание», имеющее силу не столько наглядности, сколько внутренней убежденности, что только такое «первичное знание» — это единственно верное знание. Поэтому для мифологического сознания не существует безвыходных ситуаций, у него всегда имеется готовое решение. И.Е. Сеницына продемонстрировала по этому поводу любопытный эксперимент [3. С. 107–122]. Она рассказала об одном опыте межкультурной коммуникации, проведенном англо-американской супружеской парой Л. и П. Бьюкенненами. Эти всемирно известные этнологи изучают традиции и культуру африканских народов, проживающих в условиях первобытного состояния. В частности, в данном случае речь идет о народе тив, проживающем в Нигерии. Этнологи рассказали однажды «Гамлета» В. Шекспира, естественно, адаптировав это произведение, как это было возможно, для народа тив. Их в первую очередь интересовала проблема герменевтики, насколько доступным может быть первобытному народу описание позднесредневековых нравов и обычаев чуждой им западноевропейской культуры. Они предполагали непонимание, неинтерес народа тив к этому рассказу. Но каково было их удивление, когда люди с первобытным состоянием сознания

не только с пониманием выслушали сюжет «Гамлета», но и стали «править» классика. Они пытались оценить поступки с точки зрения их собственного миропонимания. Подробности можно уточнить в указанном источнике, а для нас важно через этот пример подчеркнуть, что именно всезнание, как недопущение какого-либо иного знания, очень четко просматривается в этом примере. Людей тив не смутило, что это другая культура, другая эпоха, им это просто не важно (не говоря о том, что неведомо). Они обладают своей системой миропонимания. А других просто нет. «Всезнание» — это и есть «охранительный» аспект вопрошания, таким образом трансформирующий непризнание в качестве существующего начала «незнание».

Статичность мифа, с точки зрения постоянства его содержания, и динамизм мифа, с точки зрения сохранения этого содержания, позволяет нам уточнить причину, по которой миф может быть понят как апофатическое «вопрошание», но не может быть понят как «вопрос». «Вопрос» ориентируется на «инновационный» аспект, который допустим только в том случае, когда знание (имеющееся) можно представить как незнание (то есть усомниться в том, что имеющееся знание достоверно), когда возможен переход между знанием и незнанием. «Вопрошание» мифа, как мы показали, не допускает «незнания» ни в каких-либо проявлениях, оно в принципе не допускает мысли о возможном ином миропонимании. А не допускает, поскольку миф характеризуется как следствие социального процесса единообразия отношений между людьми и между людьми и природой. Также нельзя сказать, что миф вообще не допускает соотношение полярностей (таких, как знание и незнание). Он допускает, но допускает редко, и это допущение не касается обычных людей, оно возможно лишь для Богов и полубогов. Так, Геракл, чтобы обрести бессмертие, должен был совершить двенадцать подвигов. Суть этих подвигов предполагала нахождение в ситуациях, не допустимых для нормального человека. Например, хождение в Аид. Но обретение нового статуса было возможно только через контакт с реальностью, от которой «миф» защищался и которой он противостоял. Эпистемологически это значит, что «знание», чтобы обновиться, должно соотноситься с «незнанием». А без этого никакой новизны нет. Но в античности (по крайней мере, первоначально) возможные соотношения «доха» (незнания) и «epistema» (знания) не допускалось. Поэтому проблема существовала лишь как «вопрошание».

Однако с накоплением знаний о мире собственно мифологическая система представлений может трансформироваться. Это не означает, что миф может исчезнуть навсегда, а значит, что он может существовать в рамках другой системы представлений в качестве «охранительного» аспекта. Просто все, о чем мы говорили выше, касается чистого мифа (мифа самого по себе). «Чистый миф» допускает проблему как «вопрошание» (пусть апофатического плана, но допускает), а миф искусства, науки

или философии противостоит собственно содержанию этих форм знаний, представленных через вопрос. Вот и в античности философия стала формироваться как противостояние «первичному вопрошанию». А такое противостояние в позитивном смысле обязательно должно вести к возможности соотношения бинарных противоположностей, которые в мифе разводились абсолютно.

Первым же, кто по-настоящему смог оценить открытие возможности соотношения знания и незнания (познание), был Сократ. Именно он фундаментально стал обращаться к безответному способу познания. Безответность знания (представлений человека) связана с открытием Сократом всей полноты возможных соотношений знания и незнания. Если еще софисты действовали по схеме, что доказать неистинность представлений оппонента можно, продемонстрировав, что его знания соотносимы с незнанием, а значит — это лишь «доха» (т. е. мнение, но не знание), то Сократ попытался показать, что не существует знания и незнания самих по себе. Существуют лишь два полюса их действительных возможностей. Первый позитивный полюс — это «знание о знании», такое состояние знания, где обозначается пределы его содержания. И негативный полюс — это «незнание о незнании», где обозначается беспредельность возможных соотношений знания и незнания. И еще два измерения соотношений знания и незнания, которые связаны с оценкой и способом подобных соотношений. Это «знание о незнании» — проблема в форме вопроса, свидетельствующего о необходимости нового знания, и «незнание о знании» — свидетельство того, что в любом знании для человека всегда остаются лакуны, которые потенциально сохраняют возможность обновления знаний. Благодаря подобному открытию Сократ избрывает особый стиль рассуждения, ориентирующий на итоговую безответность результата. Такой стиль получил название «майевтика» (искусство повивальных бабок), интерпретированный Сократом как способ рождения истины посредством эвристических упражнений. Сократ путем постановки последовательных вопросов демонстрирует невозможность окончательного ответа на самый основной вопрос своему собеседнику, давая тем самым понять, что и сам он не заинтересован в нахождении такого ответа. Ему намного важнее продемонстрировать логику вопросительной стороны мышления, нежели логику ответной стороны.

В опыте Сократа переплелись способы мифологического вопрошания и зарождающегося философского вопрошания, что в конечном результате привело к появлению «вопроса» как логического референта проблемы. Однако Сократ, используя вопрос, больше вопрошал, нежели ставил вопросы, он использовал мифологический способ мировосприятия, но отказался от уже имеющегося в мифе ответа, ради которого и осуществлялось «вопрошание» (апофатического плана). Такой ход придал мышлению динамику, которая также характеризовалась апофатическим образом. Особенно это четко

видно из концепции Платона (ученика Сократа). Введение понятия «эйдоса» как неизменной сущности, которая имеет в ином измерении свои копии, чьей целью существования является стремление к первообразу, показала, что мышление — это «припоминание», построенное как преодоление искаженности «копии» по отношению к эйдосу. А при условии невозможности достижения образца такой процесс начинает рассматриваться либо как бессмысленный, либо как неправильный. Бессмысленный, т. к. «вопрошание», выражающее недостижимость образца, предполагает отсутствие достоверного результата (отсюда такие следствия древнегреческой философии как кинизм, скептицизм, стоицизм, эпикурейство). Неправильным, т. к. необходимо несколько по-иному представить взаимодействие между «эйдосом» (epistēma, знанием) и его копиями (doxa, незнанием), позволяющее иметь более достоверный механизм взаимоперехода (отсюда неоплатонизм, гностицизм, гермитизм и даже христианство). Мифологическое «вопрошание» увязывается с пониманием того, что не существует вообще никаких ответов, т. к. ответ мифа уже не устраивает (это приводит к появлению религии, философии, науки) и ассоциируется с «проблемностью», т. е. с той содержательностью, которая мешает (искажает) адекватному мировосприятию. Учение об идеях Платона и есть первый шаг к элиминации мифологического вопрошания. Как пишет швейцарский философ М. Мейер, «Платон был первым философом, который противопоставил проблематичность и знание. Логос базируется на необходимости, а не на гипотезах... утверждение, являющееся истинным необходимо не есть ложное, а необходимость проявляет себя через, опять-таки, необходимый принцип. Необходимость подразумевает невозможность альтернативных решений. А это означает, что проблемность устраняет знание, т. е. ответы, которые являются истинными утверждениями» [Цит. по: 1. С. 212].

Таким образом, проявляется мифологизм античной философии, когда для человека важен имеющийся ответ, а не наличие у этого ответа альтернатив. Это приводит к тому, что ответный способ знания обретает доминирующее значение. Правда, подобное не значит, что и для безответного способа знания нет места. Но в качестве идеалов, в качестве наиболее приемлемого социального стереотипа всё же используется знание в виде утверждений (ответов). Вся логика развития человеческой мысли направляется на путь «инновационного» совершенствования — путь «совершенствования» ответов. А совершенствование ответов, как уже не раз отмечалось, возможно через «вопросительную» динамику конкретизации знания. Не случайно, что именно при обращении мысли к ответным формам (инновационный аспект проблемы), сразу же возникла необходимость в разработке механизма использования вопроса. И такой механизм был выработан Аристотелем в его классической логике. Сама логика Аристотеля буквально связана с

характеристикой ответов, т. е. тех свойств, которым они (ответы) должны соответствовать. Все три закона логики предназначены для правильного, с точки зрения Аристотеля, формулирования ответов. Даже «вопрос» Аристотель исследует, исходя из заданных в логике параметров ответа.

«Вопрос» очень близок «мифологическому вопрошанию», и это настораживает древнегреческого философа, он исключает вопрос из сферы рассмотрения логики. Не случайно, что «вопрос», по Аристотелю, не предшествует «ответу», а следует из него, следует путем изменения способа его формулировки. Он пишет: «Виды искомого по числу равны видам знания. Искомого — 4 вида: «что» (hoti), «почему» (dioti), «есть ли» (ei esti) и «что есть» (tie tin)» [4. С. 315].

Переформулировка ответа — вот единственный способ организации вопроса. Но «вопрос» — это вспомогательный элемент, это лишь механизм, поэтому Аристотель и исключает его из сферы логического рассмотрения (опять же существует и опасение «безответного» способа мировосприятия — «вопрошания»). Однако философ все же понимает, что нельзя знание оставить без механизма его обновления, поэтому Аристотель обращается к исследованию вопроса, но очень жестко детерминирует это исследование параметрами ответа. «Рассуждения Аристотеля о вопросах идут в двух направлениях: во-первых, в плане «диалектическом», где он выясняет, как нужно пользоваться вопросами в спорах, чтобы победить своего противника; во-вторых, в плане «познавательном» — анализируются способы формулировки вопросов при исследовании окружающего мира» [5. С. 9].

Как мы видим, что исследователи также концентрируют внимание на «инновационной» стороне вопроса как способа мировосприятия. И умение вести спор, и умение адекватно познавать мир — это такие сферы деятельности, где постоянно необходима готовность преподнести какой-либо «сюрприз» (либо готовность ожидать какой-либо «сюрприза» со стороны). Но «инновационный» момент предопределен возможными инвариантами ответов, а те функционируют на основе логического закона «исключенного третьего» (ответ может быть либо истинным, либо неистинным, третьего не дано). Именно подобное условие, характеризующее ответ, должно ограничивать «вопрос». Момент же «сюрприза», «неожиданности» (инновационности) заключен в такой характеристике вопроса как альтернативность. Но эту альтернативность Аристотель редуцирует под альтернативность ответа: либо он истинен, либо он неистинен. Поэтому вся полнота «вопрошания» (альтернативности) определяется через неистинность ответа, и больше не вызывает интереса. «Утверждение и вопрос отличаются только формой. Если говорят: «Существо сухопутное и двуногое является или не является это определением человека», то произносят вопрос. То же самое можно говорить и о других

случаях. И так, как видно, есть одинаковое количество суждений и вопросов, изменяя только форму такого суждения, мы получаем вопрос» [4. С. 352].

Более того, Аристотель не только предопределяет в механизме постановки вопросов их характер, он допускает, что в этом процессе человек может ошибаться (впадать в «вопрошание»). А это возможно, когда число ответов не соответствует числу вопросов. Иными словами, если имеется один ответ (одна единица знания), а с ней соотносится несколько вопросов или существует два ответа (положительный и отрицательный, истинный и неистинный) на один вопрос. Аристотель подобную «ошибку» называет «ошибкой многих вопросов», когда в одном ответе действительно находится несколько вопросов. Его не интересует то, почему возможна такая ошибка. Он понимает, что она возможна, и предупреждает об ее недопущении. Например, «дома ли Кориск и Калий или нет – все равно, находятся ли оба дома или не находятся. Ведь и в том и в другом случае имеется больше, чем одна посылка. В самом деле, если ответ и правилен, то по этой причине вопрос не станет одним, ведь

можно и на тысячу разных вопросов правильно ответить просто [одним] «да» или «нет». Но все же не следует давать на них один ответ» [4. С. 568]. «Ошибка многих вопросов» как ничто другое демонстрирует приоритет «вопроса» перед «вопрошанием».

«Вопрос» может и должен быть удобным для ответа, все остальное просто не рассматривается. «Ответность» – это наиболее стабильный путь познания. Еще Д. Юм подчеркивал (правда, несколько позднее), что стабильность мира есть свидетельство повторения ответов. Поэтому понятно, почему для античной мысли, основанной изначально на безответности мифического вопрошания, «ответный» способ выражения представлений оказался удобнее. Полисный стиль жизни (демократические порядки) требовали четкие каноны (нормы) жизнедеятельности и наглядность происходящих процессов. Именно «ответная» форма лучше подходит для такого способа мировосприятия. Но это не значит, что «вопрошание» как «охранительный» аспект проблемы утратил способность к самовыражению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Валиевский А.Л. Вопрос как феномен философии и культуры // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 11–12. – С. 194–220.
2. Кассисер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Прогресс, 1998. – 403 с.
3. Синицына И.Е. Шекспир в тропическом лесу // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ другого в культуре / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: Наука, 1994. – С. 107–122.

4. Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1981. – 687 с.
5. Берков В.Ф. Вопрос как форма мысли. – Минск: Изд-во БГУ, 1972. – 182 с.

Поступила 22.04.2008 г.

УДК 17

ОНТОЛОГИЯ «Я» КАК ОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ В ПОЗНАНИИ

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет
E-mail: ibardashkin@mail.ru

Рассматривается зависимость представлений о проблеме как форме познания и о человеке. Доказывается, что природа проблемы выражается через характеристики человеческого «Я» и его структуры, что позволяет лучше представлять человеческие возможности и границы в процессе познания.

Ключевые слова:

Проблема, человек, субъект-объектные отношения, субъект-субъектные отношения, язык.

Задача статьи – эксплицировать человеческие истоки проблемы путем анализа и осмысления тех изменений в философском дискурсе XX–XXI вв. Новое понимание познания строится на идее присутствия человека в мире, его открытости, жизненности. Человеку не следует только лишь познавать мир, поскольку он еще и живет в нем. Человеку следует проживать в мире, выявлять в нем свое пре-

бывание. Именно поэтому в философии XX–XXI вв. формируется это новое понимание человека, его места в бытии. Параллельно важно обратиться к философии Востока, где человек никогда не рассматривался в призме субъект-объектных отношений. Обращение к традиции восточной философии подчеркивает природу проблему через природу человека.