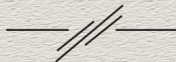


А. В. СМИРНОВ

**ЛОГИКА СМЫСЛА
КАК ФИЛОСОФИЯ
СОЗНАНИЯ**

**Приглашение
к размышлению**



Андрей Вадимович Смирнов
Логика смысла как
философия сознания.
Приглашение к размышлению

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=66454444

Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению:

ISBN 978-5-907290-43-3

Аннотация

Необходимость логики смысла как философии сознания вытекает из требований картезианского принципа радикального сомнения. Логика смысла отвечает на вопрос о том, как возможно утверждение *cogito ergo sum*, и обосновывает необходимость другого утверждения – *cogito ergo ago*. Сознание рассмотрено как деятельность смыслополагания. Введены понятия субстанциальной и процессуальной логик. Возможность процессуальной логики обоснована теоретически, показано её разворачивание на конкретном материале арабомусульманской культуры (язык, теоретическое мышление, включая формальное доказательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика). Освещены методологические вопросы историко-философской компаративистики, встающие в тех случаях, когда изучаемая культура отличается не

только содержательно, но и логически. Намечена типология логик смысла. Предложено понимание логики всесубъектности как логики смыслополагания, характерной для России, показана её связь с категорией «всечеловеческое» в её отличии от категории «общечеловеческое». Показаны следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему цивилизационного будущего человечества: коль скоро разум многологичен, а не монологичен, представление о некоей единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. Книга служит приглашением к разработке логики смысла как пути выполнения картезианской «программы cogito».

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

| | |
|--|----|
| Логика смысла как «программа cogito» (вместо введения) | 6 |
| Раздел I | 22 |
| Размышление I.1 | 22 |
| Размышление I.2 | 68 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 81 |

**Андрей Вадимович
Смирнов
Логика смысла
как философия
сознания: приглашение
к размышлению**

© Институт философии РАН, 2021

© А. В. Смирнов, 2021

© Издательский Дом ЯСК, 2021

Логика смысла как «программа cogito» (вместо введения)

1. С точки зрения сегодняшнего дня допустимо рассматривать европейскую философию после Декарта как философию сознания. Конечно, и до Декарта философия не могла не говорить о тех проблемах, которые мы сегодня относим к философии сознания. Конечно, и после Декарта философия не оставила другие темы разговора, а в XIX и особенно в XX в. достигла такой степени специализации, что представителям разных философских дисциплин порой непросто понять друг друга. И всё же сказанное верно в силу ряда причин.

Философия сознания сегодня – передний край философии прежде всего потому, что здесь, как в фокусе, сходится внимание наук переднего края: науки о мозге и когнитивистики. С одной стороны, эти науки – именно науки, а это означает, что они не могут не стоять на фундаменте эмпиризма и материализма. Это особенно заметно в программной декларации наук о мозге: объяснить сознание через работу мозга. То же верно и для различных ответвлений когнитивистики: постепенное растекание функций познания и их закрепление за телом в целом (включая мозг: «отелеснённое» сознание) и за языком (когнитивная лингвисти-

ка), с одной стороны, «закрывают» едва ли не всю повестку дня, прежде составлявшую суверенное достояние философии (гносеология), а с другой – лишают картезианского субъекта остатков его власти над собственным сознанием, размывают cogito и выводят его из-под власти субъекта. Такая де-субъективация человека – длительный процесс, запущенный ещё программами марксизма и фрейдизма, но сегодня мы, по-видимому, становимся свидетелями его кульминации. Это, в свою очередь, ведёт, с одной стороны, к вытеснению философии и её замещению научными исследованиями, а с другой – доводит до предела кризис нововременной научной картины мира, построенной на фундаменте эмпиризма, поскольку наука не только оказывается не в состоянии объяснить возникновение и функционирование сознания как именно сознания, как того, что называют «субъективная реальность», но и вообще не может включить сознание как таковое в свою картину мира. Наибольшим скандалом современных теорий, наверное, можно считать тот факт, что связная научная картина мира возможна без включения в неё человеческого сознания; и, напротив, несомненный для человека факт наличия сознания, «субъективной реальности», оказывается категорически необъяснённым с точки зрения научной картины мира.

Это первое. Второе: рефлексия над основаниями, главное дело философии, протекает именно как прослеживание сознания, как выявление шагов о-созн-ания и о-смысл-ения

любого предмета познания и любой предметной области, всеобщей либо частной. Значит, философия не выполнит свою работу, во всяком случае, не выполнит её до конца, если не откроет для себя «механизмы» сознания и не покажет, как и почему сознание *начинает* с того, что полагает началом, как и почему это *начало* служит основанием прочего и скрепляет всё в единство. Понять, как и почему именно данное, а не что-то другое осмысливается как начало, связывающее множественность в единство, – это работа философии, но это и задача философии сознания.

И третье. Универсальность мышления и, далее, универсальность сознания в целом полагаются философией как основание универсализма. Универсализм и рационализм, сопряжённые друг с другом, – неотменяемая характеристика философии. В европейской философии эта двуединая характеристика всегда основывалась на презумпции универсальности логического, «правильного» мышления, истинным образом высказывающегося о мире. Сколь проблематичным бы ни было это представление и как бы оно ни переосмысливалось или даже ставилось под сомнение и отвергалось в истории западной философии, именно оно в конечном счёте служило гарантом универсализма философского мышления.

2. Посткартезианская философия сознания может рассматриваться как выполнение «программы *cogito ergo sum*». Декартова формула определяет исходную позицию дальнейшего рассуждения: сферой абсолютного полагается созна-

ние.

Только моё сознание служит для меня безусловно несомненным. Сознание дано мне как акты сознания; любой акт сознания, любое из проявлений *cogito* для меня несомненно. Я могу сомневаться в любом содержательном утверждении, но я не могу сомневаться в том, что я сомневаюсь. Так Декарт открывает сознание как единственное надёжное основание и единственный надёжный предмет исследования.

Для Декарта очевидным и несомненным следствием этого оказывается утверждение, выраженное как *cogito ergo sum*. Любой акт моего сознания полагает меня как бытийствующего: «я» существует, без сомнения, поскольку «я» познаёт, желает, сомневается и т. д.

Декартова формула не является силлогизмом, хотя её иногда трактуют таким образом. Однако важно, что следование «мыслю \Rightarrow существую» является не формально-логическим, не выводом из двух посылок, одна из которых опущена, а следованием, так сказать, смысловым. Это значит, что сказать «мыслю» и сказать «аз есмь» – одно и то же; и вместе с тем – не одно и то же, поскольку *cogito* может быть раскрыто и как «мыслю», и как «хочу», и как «сомневаюсь», и многими другими способами.

Так мы открываем тождественность, и тем самым нетождественность, двух частей картезианской формулы. Любой акт сознания утверждает «я» как бытийствующее; и бытийствующее «я» разворачивает сознание во всём многообразии

актов сознания.

3. Cogito удовлетворяет требованию радикального сомнения. Удовлетворяет ли ему cogito ergo sum?

У Декарта переход от cogito к cogito ergo sum происходит плавно, беспрепятственно, как будто сам собой. Его рассуждения построены так, как если бы cogito ergo sum также удовлетворяло требованию радикального сомнения.

Так ли это?

Давайте предположим, что это так, и посмотрим, что из этого вытекает. Пусть cogito ergo sum так же несомненно, как и cogito; какие требования это накладывает?

4. В таком случае cogito и sum, будучи *разными* (иначе как было бы возможно ergo?), оказываются вместе с тем *тождественными* (потому что sum, в соответствии с требованиями радикального сомнения, не прибавляет ничего дополнительного к cogito).

Эта тождественность-и-нетождественность cogito и sum может быть выражена формулой *то же иначе*. Cogito – *то же*, что sum, но взятое *иначе*. И наоборот: sum – *то же*, что cogito, но взятое *иначе*. Обоюдное *то же иначе* делает Декартову формулу не силлогизмом с формально-логическим следованием, а логико-смысловым выводом.

Я говорю «логико-смысловой» потому, что нужен логический инструмент, чтобы отождествить нетождественное. Ведь «быть» – иное, нежели «знать», «хотеть», «ощущать», что следует хотя бы из того, что акты сознания по необходи-

мости множественны, тогда как бытие не умножается. Sum, «аз есмь», всегда одинаково; точнее даже, оно – одно и *то же*. Но cogito – всегда *иное*, всегда другое. Тождество и инаковость оказываются оборотными сторонами друг друга, и чтобы с этим справиться, нужна логика, способная перебросить мостик от единой тождества к множественной инаковости.

Однако нам нужен здесь такой логический инструмент, который умеет работать с содержанием, а не просто является «формой», отвлечённой от содержания – от любого содержания, которое способно вместиться в данную форму, кроме, конечно же, того содержания, которое данную форму и составляет. Ведь любая форма – это что-то, а не ничто; значит, некое содержание, которое отличает данную форму от других и которое определяет, какое именно содержание может «вместиться» в данную форму. Когда работают с тем, что называют формальными системами, например, с системами формальной логики, от этой зависимости отвлекаются, считая, будто бы «сама форма» такова, что обладает способностью за-мещать или в-мещать такое-то содержание. Это – существенное упрощение; но не это сейчас нас интересует. В нашем случае, в формуле cogito ergo sum (которая настоящей «формулой» не является, конечно же, поскольку не формальна: он не «вмещает» содержание, а сама целиком содержательна), мы не можем считать переход от cogito к sum и обратно формальным. Хотя этот переход – переход от множественности (акты сознания) к единству (существова-

ние «я»), он требует преобразования содержания. Каким-то образом «знаю», «хочу», «ощущаю» должны превратиться в «есмь»; и, напротив, «есмь» должно превращаться в множественные «знаю», «хочу», «ощущаю».

5. Таким образом, Декартова формула требует логики смысла, коль скоро она – не формально-логический вывод. Будь она силлогизмом с опущенной посылкой («*всё сознающее существует*, я сознаю, следовательно, я существую»), достаточно было бы обычной формальной логики. Но в том-то и дело, что для Декарта невозможна первая, бóльшая посылка: он не может говорить обо «всём» с той несомненностью, которая ему нужна и которую он находит только в «я». Как раз в том, что «*всё сознающее существует*», мы, следуя принципу радикального сомнения, не просто можем, а обязаны сомневаться. Значит, Декартова формула лишь с сугубо формальной точки зрения может быть сочтена энтимемой; по существу мысли Декарта она таковой быть не может.

Но это значит, что следование *ergo* в этой формуле – это логико-смысловое преобразование, такая «переделка» содержательности, которая компенсируется логической стороной. *Только если это так*, формула *cogito ergo sum* не вводит ничего дополнительного, добавляемого к *cogito*, – а значит, не вводит ничего, что лишено несомненности.

Значит, только в этом случае *cogito ergo sum* удовлетворяет требованию радикального сомнения так же, как ему удовлетворяет чистое *cogito*.

Так ли это; является ли *ergo* в Декартовой формуле *cogito ergo sum* логико-смысловым преобразованием?

6. Задача, поставленная Декартом: найти безусловное основание любого знания, – решается логикой смысла. В формуле *cogito ergo sum* скрыто *смыслополагание*. Без этого *ergo* мы бы остались с чистым *cogito*: мы бы имели «мой», всегда «мой» (не «его» и не «наши») акты сознания. Как таковые они были бы, безусловно, несомненны для своего агента – для того, кто мыслит, желает, ощущает. Но не более того; *содержание* этих актов навсегда осталось бы под вопросом, радикальное сомнение никогда не было бы снято.

Замкнутое на себя «я», чистый солипсизм, обладает иммунитетом против радикального сомнения. Чистое «я» не может сомневаться в себе. Абсолютно несомненная чистая субъективность. Она служит выполнением Декартовой задачи: найти несомненное основание любого знания. Но тем самым и не служит, поскольку не выполняет её! Ведь чистая субъективность, абсолютный солипсизм, замыкает всё на «я» и не получает никакого выхода наружу. И если формально, т. е. сугубо логически, такое чистое «я» выступает как несомненное основание знания, то с содержательной точки зрения – не выступает как таковое, поскольку не способно к смыслополаганию. Из чистого *cogito*, иначе говоря, *ничего не следует*, кроме самого *cogito*.

7. Если из чистого *cogito* не вытекает ничего, кроме самого *cogito*, то чем же оправдано декартовское *ergo*?

Есть по крайней мере три возможности ответить на этот вопрос.

Во-первых, *ergo* может быть оправдано формально-логически. Мы об этом говорили: *cogito ergo sum* рассматривается как силлогизм с опущенной большей посылкой. Мы уже разобрали это предположение и показали, почему это невозможно.

Во-вторых, *ergo* может означать не формальное, а логико-смысловое следование. В таком случае две части этой формулы относятся одна к другой как *то же иначе*. Мы немного сказали об этом; подробнее поговорим об этом ниже. Но прежде рассмотрим третью возможность.

В-третьих, следование *cogito ergo sum* можно объявить в Декартовой формуле очевидным. В самом деле: ведь *очевидно*, что «я» не может не быть, коль скоро оно познаёт, желает, ощущает и т. д.

Как представляется, именно это, третье объяснение и принимается, молчаливо либо явно, и у самого Декарта, и в посткартезианской философии. Ссылка на очевидность – это признание *конца пути*: когда философия ссылается на то, что «это очевидно», она признаёт свою неспособность объяснить, как это возможно. Ссылка на очевидность всегда произвольна, поскольку не обоснована ничем, кроме себя самой – и согласия сообщества. Программа *cogito ergo sum* стала программой посткартезианской философии сознания потому, что философское сообщество приняло её.

Не думаю, что можно сомневаться в том, что следование *cogito ergo sum* очевидно и тем самым оправданно. Вопрос не в этом. Вопрос в другом: по смыслу Декартова радикального сомнения отождествление *cogito* и *sum* должно быть, во-первых, обоюдным (оно должно работать в обе стороны) и, во-вторых, столь же несомненным, сколь несомненно само *cogito*. Только тогда не просто *cogito*, а именно *cogito ergo sum* будет удовлетворять требованию радикального сомнения. Соблюдаются ли эти два условия?

8. Нет. Начнём со второго. Следование «существую \Rightarrow мыслю» вовсе не очевидно. Почему из моего бытия должны вытекать, со всей непреложностью и несомненностью, акты моего сознания? Это непонятно и не может быть принято безоговорочно. «Я существую» – и точка. Моё бытие так же замкнуто на себя, как и *cogito*. Нужно что-то, что позволило бы прорвать эту замкнутость моего чистого бытия, перейти от него к *cogito*.

Рассмотрим это более подробно. Следование «существую \Rightarrow мыслю» оправдано только в том случае, если в отношении моего сознания «быть» значит «действовать». Тогда, действительно, само по себе существование сознания будет с необходимостью означать «акты сознания», т. е. именно то, что нам и нужно для того, чтобы отождествить две части Декартовой формулы. – Но тогда мы должны говорить не «существую», а «существую-и-действую»! Тогда оказывается, что сказать «я существую-и-действую» – значит сказать

то же, что «я мыслю (познаю, ощущаю, т. д.)», но сказать это иначе.

Очень хорошо. Но ведь следование между двумя частями формулы – обоюдное. Значит, если из «существую-и-действую» вытекает cogito, то из cogito, в свою очередь, должно вытекать «существую-и-действую», а не просто «существую». Значит, Декартова формула должна звучать не cogito ergo sum, а cogito ergo sum et ago. *И только в этом случае она имеет шанс удовлетворить требованию радикального сомнения.*

9. Тогда возникает целый ряд вопросов. Наверное, самый главный среди них – такой: как должна выстраивать себя философия и о чём говорить, если абсолютно несомненным, удовлетворяющим критерию радикального сомнения является не «быть», а «быть-и-действовать»?

На этот вопрос отвечает Раздел I книги. Здесь разработаны основные линии логики смысла. Смыслополагание, т. е. разворачивание сознания, возможно на пути cogito ergo sum. Это – путь европейской философии, путь субстанциальной логики. Но смыслополагание возможно также на пути cogito ergo ago. Это – путь процессуальной логики, пройденный арабской, а затем – арабо-мусульманской культурой.

Если в Разделе I возможность процессуальной логики показана теоретически, то Раздел II раскрывает эту логику на конкретном материале арабо-мусульманской культуры. Язык, теоретическое мышление, включая формальное дока-

зательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика – вот основные сегменты арабо-мусульманской культуры, о которых говорится в этой главе и для которых показано определяющее влияние процессуальной логики на их построение.

В тех случаях, когда другая культура отличается не только содержательно, но и логически, это предъявляет особые требования к методологии её исследования. Методологические вопросы историко-философской компаративистики рассмотрены в Разделе III книги. Здесь же дан набросок будущего пути: предложены основания классификации логик смысла, показано, почему такую классификацию можно считать исчерпывающей и в каком именно смысле исчерпывающей.

Всё сказанное в Разделах I–III можно выразить в следующем утверждении: *разум многологичен, а не монологичен*. Коль скоро это так, то и представление о некой единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. В Разделе IV книги рассмотрены следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему нашего цивилизационного будущего. Здесь же дан предварительный чертёж логики смыслополагания, характерной для России.

10. Пожалуй, следующий по важности среди вопросов, вытекающих из сказанного, звучит так. Можно ли выполнить задачу, поставленную Декартом: найти несомненное основа-

ние знания, – но при этом избежать абсолютного солипсизма?

Можно, если будет найдена возможность развернуть смыслополагание таким образом, чтобы не предпосылать ему ничего, что нарушало бы несомненность чистого *cogito*. Как же это возможно?

11. *Cogito* должно полагаться бессодержательным в той же мере, в какой – всесодержательным, и бессодержательным потому и постольку, почему и поскольку – всесодержательным. Если *cogito* – любой акт сознания, значит, *cogito* содержательно не предопределено, и *cogito* не может быть предпослано ничто, что ограничивало бы и предзадавало бы его. Вместе с тем *cogito* – любое содержание сознания, данное в его актах, а значит, всё сознание. *Cogito* развёрнутое и *cogito* свёрнутое совпадают.

Программа *cogito* в таком прочтении – это программа разворачивания свёрнутого, предложенная Николаем Кузанским и опирающаяся на принцип совпадения противоположностей. *Coincidentia oppositorum* Кузанца – это принцип *то же иначе*, о котором было сказано выше. Только так можно сохранить абсолютность *cogito*, а значит, его иммунитет в отношении радикального сомнения, и вместе с тем «запустить» смыслополагание, выйти из чистой замкнутости абсолютного «я».

Выполняется ли эта программа современной европейской философией сознания?

12. Нет, не выполняется. И феноменология, и аналитическая философия сознания, во-первых, продолжают линию декартовского *cogito ergo sum*, предпосылая рассмотрению сознания «бытие» как абсолютную рамку, а во-вторых, в силу этого опредмечивают сознание. Сознание не разворачивается ни в феноменологии, ни в аналитической философии. В этих двух направлениях сознание пред-стоит как бытийствующий предмет.

Это означает, что европейская философия сознания, развивающая линию декартовского *cogito ergo sum*, не выполняет программу картезианского *cogito*. «Программа *cogito*» и «программа *cogito ergo sum*» должны быть ясно различаемы. *Cogito ergo sum* не сохраняет бессодержательность *cogito*, заменяя его предельной категорией «бытие». Вместе с бессодержательностью эта линия европейской философии утрачивает и всесодержательность; следовательно, утрачивает универсальность, а значит – и декларируемую собственную природу.

13. Программа *cogito* предполагает, наряду с линией *cogito ergo sum*, и любые другие линии разворачивания сознания, например, *cogito ergo ago*. Это означает, что ни *sum*, ни *ago*, ни что-либо другое, стоящее в этой формуле после *ergo*, не постулируется как безусловное содержание. Каждое из них оправдано полаганием другого, и наоборот: любое другое полагается только благодаря его оправданности данным. Любой из путей: *cogito ergo sum*, *cogito ergo ago* и пр. –

разворачивает сознание *так же*, как другой, но *иным* путём.

В этой формуле *то же* отвечает за сторону логики, *иначе* – за сторону содержательности. «Взаимозачёт» логического и содержательного позволяет сохранить обязательность бес-содержательности *cogito* и обеспечить его непременную все-содержательность. Логическое и содержательное здесь взаимопроникают: любое логическое содержательно, и любая содержательность несёт в себе логику.

14. В этой книге показано, что логика смысла позволяет выполнять декартовскую программу *cogito*, не зауживая её до *cogito ergo sum*, а, напротив, расширяя до её до *cogito ergo sum et ago*. Но на этом нельзя ставить точку.

Действительно ли субстанциальной и процессуальной логиками исчерпывается логический «арсенал» человеческого разума? Вряд ли. Если эти логики, в общем и целом, объясняют принципиальные черты разворачивания систем культуры и общества в европейском (западном) и арабо-мусульманском мире, то открытым остаётся вопрос о вариантах логики смысла, лежащих в основании ещё как минимум двух больших культурно-цивилизационных «материков»: Индии и Китая.

Логика смысла, открывая новые горизонты философского исследования, расширяет и круг вопросов, которые подлежат решению. Только некоторые из них обозначены в этом введении; читатель наверняка откроет для себя и другие.

15. Отдельные *Размышления*, составившие эту книгу,

прорисовывают общие контуры логики смысла как нового направления философской работы. Частью они написаны специально для этого издания, частью публиковались в разное время. Они подобраны так, чтобы дать представление об общей проблематике логики смысла и её основных идеях. Эта книга – приглашение к размышлению. Приглашение к тому, чтобы найти новые пути выполнения картезианской программы *cogito*.

Раздел I

Логика смысла: теория

Размышление I.1

Простецкое рассуждение о свёрнутости и развёрнутости¹

Как свёрнутое становится развёрнутым и как развёрнутое сворачивается?

Разворачиваясь, свёрнутое ничего не добавляет к себе, ничего не черпает «извне». Сворачиваясь, развёрнутое ничего не теряет, ничего не оставляет «вне» себя. Сворачивание и разворачивание ничего не умаляет и ничего не добавляет. «Извне» и «вне» приходится брать в кавычки, поскольку никакого «вне» для свёрнутости не может быть. «К себе» и «себя», напротив, оставлены без кавычек, поскольку речь именно о самой свёрнутости.

Этой формулировке Философской Задачи, как она дана Николаем Кузанским, уже несколько сот лет. Континен-

¹ Первая публикация: *Смирнов А.В.* Простецкое рассуждение о свёрнутости и развёрнутости // *Своеволие философии: собрание философских эссе* / Сост. и отв. ред. О.П. Зубец. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 454–476.

тальная философия, бывает, ссылается на «вечные» философские проблемы. Аналитическая традиция гордится тем, что умеет ставить задачи и решать их, достигая прогресса в философии. Но и та, и другая идут мимо задачи свёрнуто-развёрнутости, как будто не замечая её. Не замечая того, насколько давно она поставлена, насколько точна и плодотворна её формулировка. Подлинное самосознание философии, т. е. осознание себя как парадигмально-заданной области, достигнуто в формулировке этой задачи.

Достигнуто – но не развёрнуто. Философия могла бы стать разворачиванием этой задачи. В этом смысле свёрнутость-развёрнутость намекает на рефлексивность, обращённость на себя: разворачивание не есть что-то внешнее по отношению к свёрнутости, это не метод, не открывалка для бутылки и даже не кольцо на алюминиевой банке: кольцо должна потянуть рука, да и содержимое банки выливается вовне. Свёрнутость разворачивается сама, в этом-то всё и дело. Свёрнутости нельзя задать закон или шаблон, которому она бы следовала: нет ничего внешнего по отношению к ней, и всё, что развёрнуто – неиное по отношению к свёрнутости. Даже как загадочную эманацию нельзя понять разворачивание свёрнутости: разворачивание – не деградация. В эманационной теории, как и в диалектике Гегеля или Фихте, схвачены отблески сворачивания-разворачивания – но не более того. Отдельные блёстки, не блистание.

Философия всегда искала абсолютное обоснование – та-

кое, которое не требовало бы ничего внешнего себе и в то же время само обосновывало бы всё. Верно, что такое представление парадоксально – но только если мыслить обоснование (сам процесс обосновывания, а не обосновываемое положение) линейно, как некую цепочку наподобие формулировки аксиом, из которых обоснованно вытекают бы следствия. Понятно, что линейная парадигма обосновывания требует, чтобы первое звено в этом процессе было задано, положено независимо от рационального обоснования. Требование рациональной обоснованности, при линейном понимании последней, в принципе нерелективно и релективным быть не может. Инобытие этой невозможности – и античный «Лжец», и средневековые парадоксы (может ли всемогущий Бог сотворить камень, который не сможет поднять?), и парадокс Рассела (множество всех множеств), и неразрешимость Гёделя (вопрос о доказуемости утверждения, говорящего, что оно недоказуемо).

Этот парадокс иррациональности конечного обоснования, неизбежно возникающий при линейном понимании обосновывания, всегда был искусом. Поддаваясь ему, философия не могла не впасть то в теологический соблазн, то в соблазн очевидности – то ли идеального, данного уму, то ли материального, эмпирически-достижимого и проходящего через чувства. Ничего другого, кроме соблазна теологии и соблазна очевидности, которая дана уму или чувствам, и не остаётся, если не считать ссылки на мистическую интуицию,

которую трудно рассматривать всерьёз в рамках нашего вопроса и которая к тому же бывает порой недалеко от теологического соблазна. Никак иначе не получить то *первое*, то начало, за которым охотятся философы и которое позволило бы обосновать всеобщность философского взгляда. Ведь всеобщность, равно как обоснованность и рациональность, остаются неотменяемыми регулятивными идеями для философа, и в этой отвлечённой, неконкретизированной форме они как нельзя лучше схватывают дух философии независимо от школ, направлений, внутренних делений и даже культурно-цивилизационной принадлежности.

Интересно, что линейное понимание обосновывания, после досократиков не преодолённое никогда и никем, кроме Николая Кузанского, обесмысливает обе эти идеи. Иррациональность *первого* ставит под вопрос рациональность всего остального; отсюда и хорошо всем видимый сегодня искус говорить о вере и разуме как не исключаящих друг друга, искушение окончательно размыть независимость разума и открыть некое «новое средневековье» – сменить соблазн очевидности, давший Европе эпоху Возрождения и Просвещения, на соблазн теологии. (Получится ли это, при обессиленном, лишённом пассионарности западном христианстве? Не отсюда ли анекдотически-апокалиптические страхи перед грядущей исламизацией Европы?) Иррациональность *первого* ставит под вопрос и вторую регулятивную идею философии – всеобщность. Ведь эти две идеи, всеобщность и

разумность, неразрывны, они – одно в двух ликах, и всеобщее может быть только разумным. Иррациональность начала означает внеположность всеобщему – оксюморон, невозможное по определению.

Таким образом, линейное понимание обосновывания вскрывает важнейший симптом – симптом принципиальной недостаточности того понимания разума и разумности, из которого исходит европейская философия. Но этому линейному пониманию не было противопоставлено ничто, кроме холизма или мистицизма, каждый из которых, пусть и по-своему, но отрицал рациональность. Это объясняет, почему не могли увидеть, как можно следовать за Николаем Кузанским: не могли предложить не-линейное понимание разума и обосновывания.

Отсюда ещё один, небольшой и внутренний, соблазн философии: заняться мелкими делами, дисциплинарно раздробиться. Этого, вероятно, не было у досократиков, но это уже намечено в текстах Платона и Аристотеля и совершенно очевидно у стоиков в их трёхчастном делении философии. Такие разрывы пытались преодолеть, каждый по-своему, неоплатоники. Ведь всеобщее не делится, во всяком случае, не делится окончательно, и это – одно из наиболее ясных объяснений различия между философией и наукой. Науки выстраивают перегородки и работают каждая исключительно в своём отсеке, заdraив все люки и переборки; философия, даже намечая дисциплинарное деление и окунаясь то в политику,

то в социальность, то в этику или эстетику, проводит эти дисциплинарные деления не линией, а пунктиром, всегда возвращаясь ко всеобщему даже в своих частных исследованиях. Эта внутренняя пунктирная дисциплинарность философии – также следствие иррациональности первого обоснования: если оно как линейное возможно для Всего в целом, то возможно и для отдельных линий рассуждения внутри этого Всего. История европейской философии – это история колебания между стремлением ко всеобщности, которое принимает обычно форму системостроительства, и стремлением к частно-философским изысканиям, которое принимает форму критики систем. Если первое выражает собственное, неотъемлемое от философии, то второе – следствие разочарования в возможности не просто решить, но и поставить Философскую Задачу. Такое качание между двумя пределами объясняет разброс подхода философов к системостроительству, от восхищения до огульного отрицания. Но сами эти пределы заданы именно двуединым императивом философии, императивом рациональной всеобщности, или всеобщей рациональности: системосозидание как уверенность в осуществимости этого императива (и, далее, его осуществлённости в каждой данной системе), отрицание систем как сомнение в такой осуществимости. Но философ остаётся философом, только если это сомнение, дающее основание для пунктирного внутреннего дисциплинарного деления философии, не перерастает в отрицание: лишь тоска по, как ча-

сто думают, навсегда утерянному философскому идеалу заставляет всё же держать его в поле зрения и сохранять его регулятивную роль, пусть и на минимальных оборотах. Как часто приходится сегодня слышать, вслед за Хайдеггером, сетования на «нас, нынешних», утративших животворную связь с философией: не осталось-де философов, одни профессора философии, не способные, как сам Хайдеггер, даже внятно объяснить, что же именно они ищут и ищут ли что-то вообще. Всё это – признак того, что мы у края второго предела, предела внутренней пунктиризации, внутренней раздробленности философии и крайнего обострения её кризиса, за которым должно последовать новое собирание и движение к первому полюсу.

Если это новое движение будет лишь повторением старых качаний, оно не принесёт никакого обновления по существу. Качание европейской философии между двумя полюсами – системостроительства и системоразрушительства, конструкции и деконструкции – составляет порочный круг. Чтобы разорвать его, надо попрощаться с линейностью конечного обоснования. А сделать это можно, только обратившись к идее свёрнутости-развёрнутости.

Соответствует ли чему-то вне философии идея свёрнутости-развёрнутости? Будет ли выход из порочного круга линейного обоснования в философии выходом к какому-то решению, плодотворному для объяснения того, что называют внешним миром?

Линейность конечного обоснования хорошо соответствует атомизму как стратегии научного познания. Она предполагает выделение исходного, далее неделимого элемента и выстраивание всего, что подлежит объяснению, на основе этого элемента. Такое выстраивание требует принятия идеи связи между элементами. Элементы и их связи – такова в самом общем виде схема объяснения и в науках, и в философии, когда на вооружение принимается линейная атомистическая стратегия объяснения.

Встретим ли мы что-то другое в науках? Вряд ли. В геометрии мы имеем элементы: точка, линия, плоскость – и отношения между ними: совпадать, не совпадать, пересекаться, образовывать угол, быть параллельным и т. д. В арифметике мы имеем числа и отношения между ними – операции сложения, вычитания и т. д. В алгебре – переменные и действия над ними. В логике, от Аристотеля вплоть до современной математической: переменные и отношения между ними. В физике – от элементов Аристотеля с их естественным и принудительным движением до материальной точки и сил современной науки, вплоть до атома; квантовая механика открывает совершенно новую область, хотя и здесь не отказываются от понятия элементарной частицы, пусть и коренным образом переосмысливая её. Химия: всё те же атомы, молекулы и их соединения, валентности и химические силы. Биология изучает организмы, разлагая их на органы, ткани, клетки и связывая их химико-физическими

процессами. В социологии первичной реальностью выступает социальная группа (страта, прослойка, класс), связанная социальными отношениями с другими такими же элементами; социальная группа, в свою очередь, складывается из единичных носителей социальности – индивидов, рассматриваемых как элементарные носители тех общественных отношений (установок, наклонностей, т. д.), которые имеют значение для складывания социальных групп. Психология имеет дело с индивидом, рассматриваемым как элементарный носитель неких свойств, качеств, которые влияют на его поведение. И социология, и психология могут изучать индивидов и группы, и в современном своём состоянии способны измерять отношения и качества, которыми характеризуются элементарные объекты этих наук. Так измеримость осуществилась практически полностью в поле современных наук: идеал нововременной физики, можно сказать, осуществлён, и любые объекты, сколь угодно сложные, оказались измеримы с точки зрения их свойств.

Наука достигла не просто впечатляющих, но ошеломляющих успехов не потому, что объяснила мир – этого она сделать не только не могла, но и не собиралась, – а потому, что изменила его, дав в руки человеку всемогущие технологии. Формула Ф. Бэкона полностью осуществилась: знание стало силой. Правда, оно, это знание, взамен утеряло всякий объяснительный потенциал: современный мир не просто потерял свой смысл, он потерял его в нынешней науке навсегда.

И дело не в том, чтобы сделать мир комфортным для человека, убаюкать его надеждой на будущий рай или рай в этой жизни. Смысл не в этом. Сегодня даже сильный человек, не нуждающийся в сказках для взрослых, не может остаться ни наедине с миром, ни наедине с собой: мы не знаем, *что* мы такое, и мы не знаем, *что* такое мир и каждая вещь в нём. Мы знаем, как это работает, мы можем это использовать и поставить себе на службу, – но мы не знаем, *что* работает и *почему*. И ведь это касается прежде всего нас самих: мы знаем, как устроено наше тело и наш мозг, мы знаем, как они действуют, мы знаем, как будем реагировать на внешние раздражители и каким будет наше поведение при таких-то и таких-то условиях, – но именно потому, что мы знаем всё это, мы перестали знать и узнавать самих себя. В этой почти исчерпывающей картине есть место для всего, кроме *нас*. Мы – лишние в совершенном мире квантовых полей, электронов и электроники, химии и физики. Новое время начиналось с гуманизма – с того, что человек занял центральное место в картине мире. А заканчивается оно тем, что это место не просто потеряно человеком. Будь так, ещё полбеды: кто-то другой, пусть и робот или будущий сверхчеловек, занял бы место человека. Нет, гораздо хуже: нет самого места. Это место не пустует – оно отсутствует, и гуманистическая картина мира, обеспечившая процветание нововременных наук, пришла к собственному полному отрицанию.

Когда один известный мыслитель, наделавший столько пе-

реполоху в нашем отечестве, без малого две сотни лет назад предлагал философам перестать объяснять мир, а вместо этого заняться его переделкой, он считал, что провозглашает конец философии. Всё объяснено; настало время действовать. Но это не так; скорее наоборот. Пришло время объяснять, а не просто узнавать, как это работает.

Это время пришло потому, что стратегия линейного атомарного познания исчерпала себя, обнаружив свою парадоксальность. Физика так и не смогла найти подлинное исходное начало, которое было бы элементарным и из которого можно было бы выстроить всю реальность. Вместо этого мир рассыпался на несколько типов взаимодействий, и ещё большой вопрос, удастся ли свести их воедино, и даже если Большое Объединение уже почти за углом, даст ли оно конечное объяснение? Ведь интересно, что в квантовой теории поля речь именно о взаимодействиях: это они становятся первичным «атомом» объяснения, тогда как прежние субстанциально понятые элементы – материальные точки, атомы современной физики, а затем элементарные частицы квантовой механики – оказываются от них производны. Такой поворот хорошо описывается как поворот от субстанциальной к процессуальной картине мира: субстанциальный элемент, который должен был выстраивать нечто сложное в сочетаниях с другими такими же элементами за счёт отношений и связей, уступил своё царское место этим связям, которые, превратившись во взаимодействия, сами взяли на се-

бя первичную функцию порождения элементарных частиц и конечного объяснения мира. Это показывает исчерпанность атомистической стратегии объяснения при субстанциальном, традиционном для европейской мысли понимании элемента и необходимость перехода к другой, процессуальной картине, где первичным атомом выступает взаимодействие-процесс. А может быть, необходима не одна, а обе (по крайней мере) картины мира для того, чтобы объяснить поведение тех физических «объектов», с которыми мы научились иметь дело? Как бы то ни было, физика, похоже, подсказывает нам, что необходима принципиально другая стратегия объяснения, поскольку линейная, атомарная (построенная на принятии элемента и его «склеек» с другими элементами) исчерпала себя и не может обеспечить дальнейшее движение вперёд. Прежняя европейская философия принимала как данность субстанциализм и атомарную стратегию объяснения, а попытки уйти и от того, и от другого были спорадическими и не стали «основным руслом» этой мысли. Но эта «данность» – не более чем догматическое принятие на веру. Пришло время осознать это и найти выход; а найти его можно, только сменив полностью линию рассуждения, а точнее, построив рассуждение не как линию. (А как сворачивание-разворачивание. – Но об этом ниже.)

Математика рассыпалась на целый ряд областей, которые никак не свести воедино, и даже великолепные, блестящие по своему размаху и замыслу усилия Бурбаки не дали ис-

когого результата. Знаменитая теорема Гёделя ставит под вопрос аксиоматизм как исчерпывающий метод, а значит, и атомистическую стратегию объяснения. Ничуть не лучше то, что и в математике, и в физике мы имеем дело с разнокалиберными объектами, которые совсем не составляют иерархии, более того, вовсе не понятно, как они друг с другом соотносятся. Здесь мы прикасаемся к другому фундаментальному парадоксу, сопровождающему линейную атомистическую стратегию объяснения. Выделение первичного элемента как будто устраняет всякую содержательность из поля зрения, как будто лишает этот элемент смысловой наполненности и позволяет применить к нему сугубо формальные операции, в пределе – математическое исчисление (победившее сегодня в науках и даже в логике). Ведь и у Аристотеля, хотя его физику называют качественной, огонь, вода и другие элементы и их качества – сугубо формальные принципы, и оперировать ими можно именно формально, достигая сцепленности с реальными одноимёнными огнём, водой и так далее через смешение и, следовательно, всегда огрубление и усреднение исходных формальных начал. Материальная точка нововременной физики ещё отвлечённее, ещё формальнее, и математизация здесь правит бал. Но конечная формализация, формализация, так сказать, абсолютная, исчерпывающая, невозможна: любая форма как таковая, в самой себе, остаётся неким содержанием. Если разные исходные элементы внутри одной науки имеют, таким обра-

зом, разное содержание, то остаётся непонятным, как эти содержания соотносятся друг с другом. Формализм придуман для того, чтобы устранить влияние трепещущей, колышущейся, нечёткой содержательности и обрести твёрдую почву рассуждения. Но формализм не рефлексивен: сама форма – не формальна, а содержательна. Выходит, окончательно распрощаться с содержательностью невозможно: устранив её, мы напрочь устраним возможность мыслить, ибо больше не будем с-мыслить. Но ведь мы не умеем работать с содержательностью! Напротив, всё развитие европейской науки связано с отстранением от содержательности и уходом в формализм, который якобы берёт содержательность в скобки. Поэтому мы и не знаем, как соотносятся между собой разные элементы даже внутри одной науки. Как число связано с множеством, например, или с матрицей: можно ли получить одно из другого, и если да, то почему каждый из них может быть началом выстраивания математической области, а если нет, то по какому праву мы считаем математику единой областью?

Разрушенная связность не восстанавливается. До этого, конечно, нет дела никакому учёному и никакой науке: напротив, они счастливы заполучить собственную область и отграничить её от других областей, чтобы свободно работать в ней. Но философу до этого должно быть дело, причём такое дело, которое отодвигает все прочие философские занятия на второй план, на потом: если не решено главное, как

можно заниматься второстепенным? Однако не видно, чтобы философы забросили свои занятия и обратились бы к этому, главному вопросу; напротив, они изобретают всё новые теории, объясняющие, почему вместо главного надо заниматься второстепенным. Европейские философы настолько преуспели в этом за последний век с лишком, что убедили в этом не только себя, но и широкую публику, едва ли не всех, и мода на никчёмность станет для будущих историков главной приметой нашего времени. А ведь связность, и не просто связность, но всеобщая связность, должна в первую голову заботить философа, быть той самой Заботой, о которой так заботился Хайдеггер и которую разъяснял нам Рикёр. В самом деле, если всеобщая разумность и разумная всеобщность – отличительная черта и регулятивная идея любой философии, независимо от времени и пространства (значит, даже культурно-цивилизационной принадлежности), то они не выражаются иначе, нежели во всеобщей связности. Разве не называем мы бессвязное неразумным, бессмыслицей, о которой и говорить-то неприлично приличному человеку: зачем тратить время на заведомо бессмысленное занятие? Но всеобщая связность грубо, топорно разрублена аксиоматизмом и формализмом, реализующими линейную атомистическую стратегию выстраивания знания. В результате мы так привыкли к дисциплинарному делению наук, что и не представляем себе, что может не быть отдельной социологии, например, или психологии, или экономической науки, или право-

вой, не говоря уже об их внутренних дисциплинарных членениях, – отдельной, т. е. отделившейся ото всех прочих, а значит, и от математики, физики, химии и биологии. Но разве эти деления соответствуют чему-либо в мире вокруг нас? Можем ли мы найти для них хотя бы какой-то коррелят? Никогда и ни за что. Они призрачнее любого призрака, они – чистое порождение нашего ума, не имеющее и не могущее иметь никакого внешнего коррелята. Интересная вещь: современный человек приучился не верить в чертей и домовых, в ведьм и порчу – зато научился свято верить в дисциплинарное деление наук и его незыблемость. А ведь тот вид суеверия, с которым мы расстались, имеет хоть какое-то подтверждение в жизни: кто не встречал среди людей чертей и ведьм? А кто встречал перегородку между химией и физикой, между физикой и социологией? И чем мы лучше собаки Павлова, когда в ответ на работающие технологии выделяем слюну обожания дисциплинарного деления знания?

Могут возразить: мы точно так же никогда не видели число, точку или линию, не видели равенство или неравенство, не видели справедливость или гнёт. Неужто и они – суеверия, вроде дисциплинарного деления знания? Но ведь мы видели исчисляемое, мы видели «испорченную», воплощённую в материи точку или линию, мы можем вообразить равенство как заменимость или совпадение, а неравенство – как отсутствие этого, мы знаем, что может быть названо справедливым, а что – угнетением. В том, чтобы считать

число и прочее, перечисленное выше, «идеализациями», нет большой натяжки, разве что в том, что это порождает неразрешимую проблему расщепления на материальное и идеальное. Но вот перегородки между науками не могут быть сочтены отвлечением от чего-то действительного, от чего-то во внешнем мире. И точно так же они не могут быть приложены ни к чему во внешнем мире. Последнее ясно отличает их от любых идеальных объектов математики. Самим наукам можно всегда найти приложение во внешнем мире, а вот перегородкам между ними – нельзя. (Точно так же категориям, скажем, десяти категориям Аристотеля или категориям грамматики, можно найти соответствие в действительности мира или языка, а вот перегородкам между ними, т. е. самому факту категориального деления, – нельзя.) Поэтому мы не знаем, и никогда не узнаем, почему вокруг нас не только состояния квантового поля (или некая иная базовая реальность, которую когда-нибудь изобретут физики), но ещё и трёхмерные тела, а также биоорганизмы, равно как общества и государства с их экономикой и правом. Всё это должно бы было быть *одним*, не в смысле арифметического совпадения и неразличимости, как у Парменида, но одним в смысле всеобщей связности и перехода из одного в другое, когда бы свойства одного «уровня реальности», например, социального, полностью бы объяснялись свойствами низшего, например, биологического, – и так вплоть до базового, исходного. Иначе говоря, линейная атомистическая страте-

гия объяснения должна была бы не только давать горизонтально выстроенное знание в горизонте каждой из наук, но и вертикально пронзать их, нанизывая на единый стержень и выстраивая иерархию всего знания наподобие древа Порфирия, выводя один уровень из другого и принимая некий за исходный элемент.

Но наука не только не делает этого – она в принципе не может этого сделать. Не может потому, что неспособна объяснить *содержательный скачок* при переходе от одного уровня к другому. Точно так же невозможно объяснить, почему род *содержательно* – иное, нежели все подпадающие под него виды; почему, например, «живое» – это иное, нежели «разумное» + «неразумное». Чтобы превратить поражение в победу, для этой неспособности ещё в древности было придумано название закона: целое не сводится к сумме своих частей. Как будто бы рубль – больше, чем сто копеек! Если бы это действительно было так, философы давно обогатились бы, превращая рубли в сотни с лихвой копеек. Да и не в этом копеечном крохоборстве дело: фундаментальный и неотменяемый закон сохранения, лежащий в основании всей физики, полностью и целиком отрицает, превращает в нелепицу эту «несводимость» целого к частям. Поэтому атомисты, в т. ч. логические атомисты, с жаром протестуют против этой несводимости, отстаивая, например, тезис о том, что значение предложения сводится к сумме лексических и грамматических значений входящих в него единиц. Что, конечно же,

совершенная несущазица, но не может не быть абсолютной истиной, если всерьёз, как это делают логические атомисты, принимать стратегию линейного атомистического выстраивания знания и столь же всерьёз следовать ей. Тогда надо считать, что у слов есть значения, причём в идеале – твёрдо и однозначно установленные, чтобы превратить их в субстанциальные атомы, или начала, для выстраивания более сложных конструкций. Поэтому наука всегда стремилась к терминологизации, поддаваясь этой магии слова (будто бы точно подобранный термин передаст совершенно точно и без искажений (!) искомое значение) не хуже посетителей магических салонов. Ещё Аристотель заложил основы такого понимания значения, которое вылилось в современную семиотику и сосюрговско-фрегевское понимание знака-значения-означаемого.

Субстанциализм вполне побеждает и здесь – казалось бы, в самой далёкой от онтологии внешнего, объективного мира области. Субстанциализм в смысле интенции понимания: значение берётся как некий сам-по-себе атом, в идеале – столь же неизменный, как неизменна идея вещи или её сущность, и тем самым объективируется. Происходит наистраннейшая метаморфоза, сбрасывание одних форм и надевание других – совершенно мистическая операция, почище еже-сезонной смены змеиной кожи. Под старой шкуркой пресмыкающегося – всегда новая, но такая же; здесь же смена форм приводит к алхимической трансмутации, смене при-

роды. Значение – самое интимное, самое внутреннее из всего, что может быть, моё *собственное*, и ничьё другое, достоинство, объективируется не хуже любой вещи внешнего мира, выставляется напоказ, заносится в словари. Его обсуждают и им играют, футболеят и берут в руки, обтёсывают и улучшают. Со значением поступают так же, как с любой вещью внешнего мира; более того, значение превращают практически в вещь внешнего мира. Апофеоз этой игры со значением – семиотика, которая сочла всё в мире, и сам мир, знаком, приписав всему знаковую функцию и, следовательно, создав универсальный мир значений. Семиотик уверен, что может говорить о значении, что обладает технологией доступа к значению и его обработки: вытачивая, не хуже ловкого токаря, грубые заготовки на своём значение-обрабатывающем станке, даёт нам (как, к примеру, Лотман и его последователи) целый мир тонких фигурок точёных значений. Знаковая функция торжествует! Интимность значения вообще побеждена: мистифицированное Платоном и выданное за мир идей (умный мир), выставленное Аристотелем напоказ в земном мире (хотя и связанное ещё с душой, но уже выскочившее из неё наружу), в семиотике значение окончательно стало чем-то объективным. Теперь Вежбицкая может провозгласить свой широкий проект поиска «семантических примитивов» (т. е. смысловых начал) во всех культурах мира, чтобы создать универсальный семантический язык человечества, выстроив любые значения из этих универсаль-

ных смысловых начал. Проект не удался; но убеждённые сторонники атомистической линейной стратегии выстраивания знания не сдадутся, утверждая, что он *пока* не закончен, но когда-нибудь непременно будет завершён; точно так же и проект Смысл \Leftrightarrow Текст Мельчука. Везде здесь удивительно, что обращаются со значением *посредством другого значения*, взятого как инструмент: ведь «семантические примитивы» надо как-то обрабатывать, структурировать и соотносить одно с другим, а значит, придавать им некое внешнее значение, выстраивая связи между ними – всё та же парадигма атомарного элемента и связей, в которой принципиально не понятно, откуда берутся связи, если вся субстанциональность (т. е. онтологическая подлинность) заключена в элементе. Но здесь эта парадоксальность выступает ещё более выпукло, просто-таки лезет в глаза, поскольку речь-то не о том, что «имеет значение», а о *самом* значении: и вот оказывается, что всегда нужно ещё какое-то значение, чтобы говорить о значении!

Эта невозможность конечного обоснования, о которой мы говорили применительно к общей Задаче философии, здесь проявляет себя не менее настойчиво. Милое наивное теологическое средневековье, потратившее столько сил на утверждение непостижимости Бога! Всё это время подлинная непостижимость, подлинный и окончательный трагизм был с нами, никуда не уходил, стоял перед глазами; и нужны были, в самом деле, шоры, чтобы этого не замечать. Но

у простеца нет такого изошрённого инструмента, как интеллектуальные шоры, роскошь обладания которыми – прерогатива утончённых мудрецов. Простецкий взгляд требует прямого ответа: как говорить о значении изначально, не предпосылая разговору ничего? Может ли значение развернуться, если ему ничто не предпослано и если нет инструмента, внешнего по отношению к нему и служащего для его разворачивания?

Бутон цветка распускается сам, а рука цветочника уверенно обрывает ненужные лепестки, чтобы бойчее торговать розами. Значения семиотики – ловко выставленные на продажу, обработанные умелой рукой цветы, неизвестно откуда взявшиеся и как появившиеся. Без этой умелой руки они – ничто; умелые руки семиотиков умело управляют с любыми значениями, принося на интеллектуальный рынок готовый, красиво упакованный продукт, навсегда утеравший связь с той стихией, которая его когда-то и где-то породила. Вопрос простеца звучит теперь просто-таки неприлично в этом блестящем окружении нарядных обёрток, как если бы он ставил под вопрос хорошо налаженный промысел, дающий работу и заработок многочисленной армии тружеников. А простец простецки спрашивает: как нам найти *само* значение? не его упаковку и обёртку, не его описание и не руководство по его использованию, а его само? и как найти доступ к его подлинности, к его способности разворачиваться, создавая всеобщую связность? как всеобщая связность

возможна и каким должен быть разум, чтобы всеобщая связность оказалась всеобщей разумностью и разумной всеобщностью?

Ушедший век много говорил о языке, но, похоже, так и не сказал самого главного. Язык – это удивительное место встречи, слияния и неслияния тех двух отщепов, которые в европейской интеллектуальной истории разлетелись в разные стороны и никак не сойдутся, не склеятся: отщеп материального и отщеп идеального, объективного и субъективного, внешнего, данного нам опосредованно и от нас не зависящего, и внутреннего, данного нам непосредственно и находящегося, по крайней мере частично, в нашей власти. Все проблемы и все загадки, все ходы европейской философии – вокруг того, как свести эти две стороны так, чтобы зазор между ними исчез или стал хотя бы минимальным. Или «терпимым». Последнее особенно замечательно: линия компатибилизма в аналитической философии сознания фактически признаёт неизбежность поражения при нынешних, принятых исходных посылах и, более того, объявляет это поражение победой, особым достижением философии. Ведь если сознание и тело, сознание и внешний мир скоординированы, значит, надо либо показать причинную связь между ними, обеспечившую эту координацию, либо, при отсутствии таковой, показать координирующую инстанцию, каковой не может выступать ничто, кроме Бога. Либо теология (Бог как гарант), либо наука. Но философия со-

знания в данном её варианте не говорит ни того, ни другого. Теологический уклон был бы неприличен, а научный – невозможен. Причинная связь между сознанием и внешним миром, как бы её ни понимать – в духе ли материализма, в духе ли идеализма, – здесь не признаётся. И правильно. *скачок* от одного к другому ещё меньше поддаётся объяснению, нежели скачок от вида к роду или от составных значений высказывания к целостному значению. В самом деле, в любом аналитическом высказывании («человек – разумное живое») значение его истинности всегда прибавляется к значению входящих в него слов и никогда не вытекает из них как таковых. Точно так же в предложении «Мальчик умный» общее значение предложения, т. е. утверждение ума мальчика, никак не вытекает из значений входящих в него слов, равно как из синтаксиса предложения, разве что такое значение будет вложено с самого начала в синтаксис именно данного предложения. Из значения предложения «Мальчик умный» также никак не вытекает его тождество с предложениями «Мальчик умён» или «Мальчик неглупый» – это всё вещи, никак не объясняемые и необъяснимые в рамках атомистической стратегии. Связность не может быть ухвачена при следовании линейной атомистической стратегии выстраивания знания.

В этом главное. Суть языка, взятого как речевая деятельность, не как набор формальных средств, – именно и только связность. Но именно связность *никак* не поддаётся схва-

тиванию, если мы следуем, вслед за всей европейской традицией по крайней мере начиная с Платона, стратегии линейного выстраивания знания через конструирование сложных объектов из исходных элементов. Невозможность «конечного» (или, что то же самое, исходного, изначального) элемента; смысловая необъяснимость связей, отношений и прочего клея, которым приходится стягивать конструируемые элементы; разнокалиберность исходных элементов знания внутри любой науки; междисциплинарные перегородки между науками. Таковы принципиальные и неустранимые изъяны, которыми грешит названная стратегия. Это – изъяны *бессвязности*.

Можно ли восстановить связность? устранить названные разрывы, подлатать так эффективно и эффектно работающее тело науки? и надо ли его латать, – вот ведь немаловажный вопрос: неужто менять отработанную столетиями и подготовленную тысячелетиями идейного развития стратегию линейного атомистического выстраивания знания? ради чего – чтобы сделать приятное философии и почтить память великого Кузанца? что даст свёрнутость-развёрнутость как альтернативная стратегия построения знания, научного и философского?

Язык и сознание – наш доступ к связности. И не просто доступ к ней. Такое выражение неверно: связность составляет саму стихию и языка, и сознания. Значит, понять и объяснить, и в том числе узнать, *как работает* язык и сознание,

можно только через стратегию свёрнутости-развёрнутости, и ни в коем случае нельзя через стратегию линейного атомистического конструирования. Но именно здесь эти две стратегии сталкиваются, претендуя на объяснение одного и того же. И если вторая из них, линейная атомистическая, хорошо разработана и всюду разрабатывается дальше, то первую – стратегию свёрнутости-развёрнутости, – совершенно необходимую, в пользу которой свидетельствует весь наш опыт (который *в данном случае*, в отличие от других, имеет несомненное преимущество перед любым внешним объяснением), ещё только предстоит разрабатывать.

Язык и сознание исследуют каждое по отдельности, как если бы они были разными, отделимыми один от другого предметами. Лингвистика открывает объективные законы строения и развития языка, начиная с его фонематического уровня и кончая корпусным. Эти законы оказываются столь же непреложными, сколь непреложны и объективны законы внешнего мира, законы природы. Потрясающие успехи компаративистики свидетельствуют об этом: диахронные исследования языка стали настоящим прорывом. Так язык превращается в ещё одну вещь внешнего мира, совершенно отрывается от *моего* сознания, объективируется. Равным образом сознание стремятся объяснить на основе действия нейронных механизмов. Просто-таки невозможно поверить, что серьёзные учёные совершенно всерьёз думают, будто отслеживание возбуждения и торможения нейронов и их цепей

даст ключ к пониманию сознания, если ввести какое-то промежуточное звено между ними вроде когитома: нейронная структура, выполняющая когнитивные функции и, следовательно, производящая сознание. Только теория лингвистической относительности в её, во-первых, адекватном, а во-вторых, современном прочтении (обе оговорки крайне важны ввиду крайней же вульгаризации идей Сепира и Уорфа) пытается нащупать связь между языком и сознанием, прежде всего – между языком и когнитивными процессами. И здесь, и там – и в исследовании сознания через мозг и нейронные механизмы, и в современной лингвистике – полностью торжествует линейная атомистическая стратегия выстраивания знания.

Что касается нейронауки, то это вполне очевидно: она не отличается в этом от других наук, применяя ту же стратегию выстраивания знания, и любые нейронные сети или более сложные структуры всё равно состоят из первичных элементов и их связей. Если бы нейронаука имела шансы на успех в объяснении сознания, одна из важнейших задач философии была бы решена: был бы найден переход между разными онтологическими уровнями, и отщеп материального вполне совместился бы с отщепом идеального, не оставив следов расщепления и не являя никакого зазора. Но поскольку это совершенно очевидным образом невозможно, приходится вовсе устранить субъективное сознание из научной картины мира: от ненужных квалиа, ненужной свободы воли и

совсем уж ненужного «я» почти окончательно избавились и в аналитической философии сознания, и в нейронауке, и даже в психологии. Так устраняется само место, которое мог бы занимать человек в этой – без него – совершенной картине мира линейных конструкций связанных один с другим элементов.

Лингвистика также начинает с атома, с элемента – фонемы. Фонема как бы (мы вскоре вернёмся к этому «как бы») служит строительным кирпичиком, из которого выкладываются сложные структуры – морфемы, образующие, в свою очередь, лексемы. С помощью правил синтаксиса лексемы склеиваются в предложения, а предложения, по совсем уж для лингвистики неведомым законам (или, что то же самое, произвольно) образуют тексты – самые сложные структуры, о которых может говорить лингвистика, если не считать виртуальной совокупности всех текстов языка – корпуса. Замечательно: всё вроде бы работает, и так построенное знание даёт нам знать, как работает язык. Но вот какая штука: зная как будто очень много об устройстве языка и даже претендуя на окончательность научного объяснения, лингвистика совершенно не способна подсказать, как выстроить перевод с языка на язык. Интересно, не так ли? «Маленький» сбой: даже нынешние мощные, но столь неуклюжие на деле программы перевода, способные передавать разве что самые простые тексты и ломающиеся уже на крошечном усложнении, работают только потому, что за счёт невероятной, пре-

высшающей любые человеческие способности, вычислительной базы и сетевой технологии доступа способны сравнивать каждый конкретный случай с набором образцов. Но ведь это полностью противоречит стратегии линейного атомистического выстраивания знания: смысл предложения или текста (и даже отдельного слова!) выстраивается в таких программах вовсе не через склеивание неких семантических атомов. Это – не что иное, как *практическое* признание провала этой стратегии, её неспособности дать какой-либо внятный результат. Между тем для нас, людей, перевод вовсе не представляет непреодолимой трудности, и ту нелепицу, которую выдают самые продвинутые программы перевода, не слепит никакой переводчик-неумёха. А кроме того – и это главное:

человек не строит высказывания, а значит, и перевод, сопоставляя с образцами. Да, грамматические образцы нужны – но только для тех, кто не знает языка и не умеет говорить на нём. Носитель языка может вовсе не знать грамматики, и тем не менее он не ошибается. Это во-первых. И во-вторых, человек всегда способен создать совершенно новое высказывание, для которого *нет* никакого образца, а значит, парадигмальная определённость не играет роли в таких случаях. (И если бы он не был на это способен и практика языка была бы практикой шаблонирования, как то предполагается в программах перевода, язык не менялся бы со временем.) Для человека, иными словами, сравнение с образцами может играть какую-то роль, но не главную: производство вы-

сказывания для него – это разворачивание из свёрнутого состояния, а вовсе не выстраивание из атомарных значений и корректировка через сравнение с шаблонами и образцами. Это показывает, что в двух случаях применяют совершенно разные стратегии, и моя гипотеза заключается в том, что наше сознание и наш язык действуют по принципу сворачивания-разворачивания, а не по принципу линейного выстраивания начиная с элементарного уровня.

Могут сказать: в этом примере речь идёт о смысле высказываний. Это – область семантики, она в самом деле хуже разработана и, возможно, даже не может быть разработана научными средствами. Зато область формального разработана лингвистикой блестяще, и здесь её успех не может вызывать никакого сомнения. Посмотрим. Возьмём язык как набор формальных средств. Все формы языка выстраиваются, начиная с фонемы. Но саму фонему определить формально совершенно невозможно – вот ведь какая замечательная вещь! Фонема – это тот звуковой субстрат, который играет смыслоразличительную роль. Московское аканье и северное оканье не создают фонематического различия, тогда как различие первых гласных в словах «калька» и «Колька» – создаёт. Но ведь без обращения к области смысла мы в принципе не можем сказать, что такое фонема! Более того, обращение к физической реальности, т. е. к звуковым волнам, фиксируемым приборами во время произнесения нами слов, в принципе не может помочь: однозначных объективных, фи-

зических границ между тем, что мы называем «звуками» речи, нет, их нельзя увидеть. Получается, что самый базовый, исходный элемент языка, фонема, не только не может быть определён без обращения к смыслу, но и, скорее всего, исключительно через смысл этот исходный элемент, фонема, только и может быть определён, не иначе: никакое формальное определение или же обращение к физическому субстрату не помогает. Но ведь смысловая область не может быть понята и имитирована на основе линейно-атомистической стратегии: не существует никаких «элементов» смысла, и никакая их «периодическая система» невозможна. Вообще провальны любые попытки формального обращения со смысловой областью и её имитации формальными средствами, в т. ч. средствами математики: в таких случаях всегда, явно или неявно, вводится интерпретатор, опосредующий формальные представления и сам смысл. То, что касается фонемы, тем более касается и морфемы, и лексемы. А уж тем более – предложения: нигде здесь невозможно выстроить формальное объяснение без обращения к смысловой области, а значит, к принципиально другой стратегии выстраивания знания.

Впрочем, всё это не столь уж и ново: разве не знаем мы, что слово – это то, что выражает некое понятие, а предложение – то, что выражает законченную мысль? Прямая связь одного с другим, сознания с языком и языка с сознанием, невозможность понять одно без другого – вещь скорее три-

виальная, нежели составляющая какое-то открытие. А если и составляющая, то только потому, что увлечённость формальной стороной языка и физикалистским объяснением сознания настолько исказила оценку всем известных фактов, что приходится их, по Шкловскому, остраничь, чтобы вернуть то восприятие, которого они заслуживают.

Итак, самая интимная наша сфера, можно сказать, мы *сами* (ибо что такое наша самость, как не язык и сознание? не тело же, столь часто обновляющееся частями и периодически – целиком) ясно и окончательно свидетельствуем о невозможности применить линейную атомистическую стратегию объяснения и о необходимости чего-то другого. Это «что-то другое» должно быть свободно как от тех изъянов *бессвязности*, что были перечислены выше, так и от ещё одного, может быть, самого главного, о котором мы сказали только что: изъяна невозможности связать формализм и содержательность, изъяна, выражающегося в постоянном ускользании *конечного объяснения*, поскольку оно требует произвольного, внешнего введения смыслового материала. Формализм никогда до конца – не формализм, а значит, при любом основывающемся на формализме научном объяснении должна быть введена смысловая изначальная «смазка», смысловой мотор, без которого формализм – пустышка.

Избавиться от бессвязности. Это значит, что нам нужно научиться работать со связностью. Но связность изначальна, её нельзя ввести «потом», сперва разрубив секирой линей-

ного атомизма, как нельзя, склеив разбитый сосуд, получить несклеенный. Надо *начинать со связности*. – Вот, собственно, и сказано главное: вожделенным началом философии является связность.

От Платона до Гегеля, и даже дальше, европейская философия принимала за связность – диалектику. Но диалектика связывает, а не является связностью. Она связывает, начиная с чего-то: ей нужно это начальное звено, всё тот же элемент, к которому она приложит себя и в котором явит своё действие. Европейская диалектика стремится распустить, почти растворить субстанциальность исходного, вычленив в нём внутреннюю сложность, противоречия, и затем, сыграв на их игре, вывести новую содержательность. Диалектика пытается расстаться с субстанциализмом, с элементарностью начала и с линейностью вывода; но ей это не удастся. Она ведь так и движется от значения к значению, и смысл диалектического метода – выявить неочевидность субстанциальности, т. е. закрытости, законченности значения, показать таящиеся в нём возможности перехода к другому значению. И так далее: вновь обрётённое значение также явит свою сложность, неоднозначность и благодаря этому потребует нового значения. Такие переходы у корифеев диалектики – почти разворачивание. Но именно почти; и замечательно (т. е. достойно того, чтобы быть взятым на заметку), что Николай Кузанский не верит этим блестящим текстам. Не верит в том смысле, что его программа не может быть выполнена ни те-

ми, кого он знал, ни теми, кто пришёл после него.

Почему? Потому что традиционная европейская диалектика, хотя и стремится поставить связность во главу угла, страдает теми же недугами бессвязности, которые сопровождают стратегию линейного атомистического выстраивания знания, столь эффективно и эффективно развитую европейской мыслью. Начиная с чего-то, а не с самой себя, диалектика не может обосновать этот всегда произвольный и всегда частичный выбор. Частичность вполне проявляет себя в текстах Платона: начиная всякий раз с чего-то, с какого-то понятия, мы выстраиваем некую линию, круг или иную фигуру рассуждения, двигаясь от значения к значению. Но в следующий раз мы начнём с другого и опять проделаем некий путь. И так далее. Всё это очень увлекательно, но как эти разные траектории соотносятся друг с другом, как сходятся, и сходятся ли? В текстах Платона, диалектически стремящихся к связности, парадоксальным образом уже вырастают дисциплинарные перегородки – между справедливостью и благом, истиной и красотой, намечая внутрисциплинарное деление философии; и не случайно систематизирующее усилие неоплатонизма было столь напряжённым, и столь не до конца удачным: свести все эти линии в единую систему всё равно не получилось. Произвольность начала вполне очевидна и в диалектике Гегеля, и великолепное здание наук, им воздвигнутое, всё же держится на этом *необязательном* начале; начале, следовательно, не изначально-

НОМ.

А обязательна и изначально только связность – как таковая, а не как связанность чего-то. В этом всё дело, и единственный шаг, который предстоит сделать философии и философскому мышлению, чтобы вполне осознать себя и обрести твёрдую почву, – это шаг от связывания к связности как таковой.

Этот шаг подготовлен всем развитием европейской философии. – Наверное, и любой другой, если отнестись к ней столь же внимательно, как мы относимся к европейской. – Подготовлен, но не сделан. Тому помешали, я думаю, два обстоятельства.

Во-первых, заносчивость европейской философии, никогда всерьёз не принимавшей, и сегодня не принимающей, несмотря на все увёртки политкорректности, идеи *другого разума*, иной рациональности, нежели та, что была открыта в ходе европейского идейного развития. Всеобщность разума, или разумная всеобщность – действительная, подлинная регулятивная идея любой философии, была в европейской традиции едва ли не с самого начала понята и истолкована в духе унифицирующего универсализма, т. е. универсализма с приставкой «обще-», а не с приставкой «все-». «Всеобщее», этот бог диалектики, остаётся поэтому интересным недоразумением: разум, нацеленный на то, чтобы обобщать, а не собирать, способен, следовательно, только к «обще-», а не ко «все-», даже если объявляет первое – вторым. Сколь

часто ни отрещиваются европейские или североамериканские философы от гегельянской схемы истории философии, слова остаются словами, а дела – делами: западный разум по-прежнему не имеет у них ни собратьев, ни конкурентов, и любые проявления инологичной рациональности, которые заявили о себе в ходе исторического развития неевропейских культур, перетолковываются в духе побочной линии, недо- или прото-, маргинализируются как недостаточно рациональные. Любой профессиональный философ, если он честен с собою до конца, увидит, что и сам следует этой линии почти инстинктивно, безошибочно выбирая именно её, и нужны особые усилия, чтобы воздержаться от такой априорной установки. Чтобы действительно принять универсализм «все-», а не «обще-».

Во-вторых, эта заносчивость скрыла самое главное, о чём следовало бы вести речь: вариативность связности. И диалектика, и формально-логическая мысль открыли противоположение-и-объединение как путь выстраивания связности. Что такое тезис-антитезис-синтез, как не противоположение-и-объединение? Что такое простейшая родовидовая структура, как не противоположение-и-объединение? Диалектика и формальная логика, эти два крыла европейской мысли, вовсе не расходятся в самом главном, в исходном: в том, что связность в её «минимальном», т. е. свёрнутом, состоянии должна быть взята как противоположение-и-объединение. Их расхождение – потом, и обусловлено оно толь-

ко их обоюдной недостаточностью и обоюдной восполнимостью. Их расхождение – это расщепление на содержательность и формализм, и если диалектика утверждает, что с содержательностью можно рационально работать, то формально-логическое мышление говорит ровно противоположное: только с формальными структурами. Но как формализм никогда до конца – не формален, так и содержательность, с которой имеет дело диалектика, никогда до конца не содержательна: содержательность только потому способна прийти в движение, что в ней вычленяются на каждом шаге повторяющиеся логические структуры, и точно так же любой исходный для дальнейшего строгого построения формализм всегда сугубо содержателен, а значит, передаёт эту содержательность по наследству всему, что на нём построено.

Европейская мысль всегда опиралась на субстанциализм – не в содержательном (хотя и это важно), а в логическом плане. В смысле логики устройства предикации. (Вообще важен именно этот аспект; ведь и атомистическая стратегия вовсе не обязательно предполагает принятие атомизма как онтологического учения: антиатомистическая физика Аристотеля подчёркнуто атомистична в смысле выстраивания на основе принятия элементарного начала.) Устойчивость, закономерность и подлинность здесь мыслится как сущность, как эйдос, как неизменяемая суть. Такое представление напрямую сопряжено с пространственной интуицией, и фигуры Эйлера не случайно безошибочно, не нуждаясь ни в

каком доказательстве, окончательно убеждают в правильности логических законов, вытекающих из субъект-предикатного сочленения, понимаемого как (не)попадание субъекта внутрь пространственной области предиката. Даже простейшие законы всеильной теории множеств можно иллюстрировать таким образом! Но если элементом, т. е. атомарным началом, выступает не субстанция, а процесс, то пространственная интуиция и построенная на ней формальная логика не годятся. Здесь работает другая парадигма: действитель, устойчиво связанный процессом действия с претерпевающим. Здесь тоже – противоположение-и-объединение: противоположные действитель и претерпевающее объединены процессом. Но процесс здесь – не будем поддаваться привычному звучанию слов – следует понимать не как временное изменение субстанции (как то привыкло делать европейское мышление). Нет, процесс, или, что то же самое, действ(ован)ие, следует понимать как первичную, исходную действительность, как подлинную вещьность, а значит, до всякого времени. Это совершенно непривычно для традиционного европейского взгляда – но это, во-первых, вполне может быть разъяснено на европейском понятийном языке после того, как, во-вторых, в полной своей осуществлённости будет увидено, замечено, понято и раскрыто в многообразных явлениях той культуры, которая сполна развила этот процессуальный взгляд – культуры арабо-мусульманской.

Противоположение-и-объединение – это чистая связность, связность как таковая. Или, что то же самое, целостность. Слово «целостность» употребляется тут и там, и там и тут – совершенно невпопад, поскольку под целостностью понимают свойство целого или свойство быть целым. Но целостность не сводится к целому, скорее наоборот. Если нужно определение, то вот оно: целостность – это то, что не может потерять что-либо из себя, не разрушившись целиком, и в чём содержательная наполненность каждого зависит от содержательной наполненности всего остального. Таково противоположение-и-объединение в любом из двух нам известных вариантов его реализации: через родовидовую парадигму и через парадигму действитель-действие-претерпевающее. В противоположении-и-объединении ни любое из противоположаемого, ни их объединение не имеет смысла вне связанности со всем прочим, не может быть «вынуто» или овнешнено, как не может быть и устранено. При этом целостность как таковая бессубъектна, мы можем говорить о ней *до* и *вне* всех предикационных структур: целостность – это именно то, что разыскивал Гуссерль как допредикационную «структуру сознания». Но целостность – не структура, целостность – это свёрнутость, способная развернуться и при этом, разворачиваясь, не прибавлять к себе ничего. Так, именно так действует наше сознание: высказывая мысль, мы попросту разворачиваем её из свёрнутого состояния, и «внутренняя речь» – это не конспект, не сокраще-

ние и не сгущение, это – сворачивание той развёрнутости, которая может быть представлена в звучащей речи. Точно так же субъект-предикатная склейка целостна, и только как целостность её можно адекватно понять, иначе мы встанем перед совершенно неразрешимым вопросом о том, как связка или иной связывающий механизм склеивают отдельные подлежащее и сказуемое, субъект и предикат. Как уже неоднократно говорилось, склеить их нельзя, если они изначально не предстают как целостность: с целостности надо начинать, и только от неё приходиться к отдельности и дискурсивности как к вырожденному случаю. То же у Аристотеля в понимании времени: он хочет научиться рационально, т. е. с помощью атомистической линейности, работать со временем. Но оказывается, что атома времени нет и не может быть: так вскрывается онтологическая ничтожность субстанциально-атомистической линейной стратегии в понимании времени. (Не эту ли онтологическую ничтожность субстанциального атомизма открывает современная физика? А ведь в теории времени она давно подсказана Аристотелем, которого, бывало, клеймили как субстанциалиста, направившего весь поток европейской философии в ложное русло.)

Целостность поддерживаема самой собою, и только самой собою. Вариативность целостности не прибавляет к ней и не убавляет ничего: в любом из вариантов целостность остаётся собой. Эта удивительная внутренняя заряженность целостности дана нам как *то же иначе*: любой из названных вари-

антов – ровно то же, что и другой (поскольку целостность – всегда целостность), но целиком и полностью – иной (поскольку целостность меняется только целиком, в ней, именно в силу всесвязности, нельзя заменить что-то одно, не меняя всё остальное).

Проект Николая Кузанского абсолютно рационален – надо лишь довести его до того *начала*, которое предчувствовал, но не смог высказать великий провидец. Это начало – всесвязность, или целостность. Она способна разворачиваться потому, что сама целостна: целостность, или всесвязность, *принципиально рефлексивна*. Она – именно то, что она говорит, она и есть собственное высказывание: если она говорит «целостность», она и есть целостность, и если она говорит «всесвязность», она и есть всесвязность. (Вот где в пору вспомнить Тарского: здесь кавычки и бескавычность в самом деле были бы нетривиальны.) Сказать «целостность» и сказать «целостность целостна» – одно и то же, первое подразумевает второе и не может не быть вторым.

Целостность. Всесвязность. Это – свёрнутость, а вовсе не точка. Теперь (в дополнение к сказанному выше) ясно, почему не заметили проект Кузанца: потому что он сам дал повод трактовать его в традиционном ключе, в ключе линейного атомизма. Ведь точка – элемент, именно такой, с какого начинается традиционное европейское мышление. Но точка Николая Кузанского лишена связей: из неё нельзя выстроить связную конструкцию, умножив её как элемент и стянув

эту множественность связями и отношениями. В силу этого элемент Кузанца парадоксален; но и не парадоксален, если рассматривать его в правильной перспективе, в которой он – вовсе не элемент и где вместе с элементарностью уходит и парадоксальность. В этом всё дело: в адекватности взгляда. Проект Кузанца задаёт вовсе иную перспективу, вовсе иную стратегию выстраивания знания и даже понимания цели познания. Но это сполна выясняется, только когда мы начинаем с того, с чего надо начинать: не с точки, а со связности. Или, точнее, со связности, взятой как таковая, – т. е. со все связности. Именно *это* задаёт другую перспективу и делает понятным то, что оставалось не- прояснённым у Николая Кузанского: как начало может развернуться само, не беря ничего внешнего. Ведь Кузанец говорит о точке не потому, что это – элементарное начало вроде точки в геометрии. Нет, вводя точку, т. е. как будто и ничто, он ничтожит всё, что можно подвергнуть ничтожению. Он устраняет всё внешнее, всё наносное, всё предзаданное: он хочет начать с подлинного начала. Но точка, как бы ни входить в тонкости её толкования, пусть даже так, как это делал Бибихин, – не сможет сыграть ту роль, которую отвёл ей Кузанец. Его поэтому и пустили по ведомству мистицизма: раз с его точкой нельзя работать «рационально», что означает – её нельзя положить как начало в линейном выстраивании знания, умножая и связывая отношениями, – следовательно, заключает европейское мышление, это – мистицизм, что-то таинствен-

ное, поскольку вызывает не к ясному свету разума, а к тайной глубине чего-то такого, над чем разум не властен. Всё бы так, но лишь с одним добавлением: разум в самом деле не властен над таким началом, но только если понимать разум и разумность в том их варианте, который открыт, осуществлён и развит европейской культурой. Однако в том-то и дело, что разум *фундаментально вариативен* – точно так же, как фундаментально вариативна целостность. Точнее даже – в силу вариативности целостности, поскольку разум, с которым мы привыкли иметь дело, и есть не что иное, как способность дискурсивно развернуть целостность как субъект-предикатную конструкцию.

Вот оно что: дело не просто в том, что разум фундаментально вариативен – хотя и эта несложная мысль, если будет признана и принята, составит в философии настоящую революцию, какой ещё не было. (Потому и не будет признаваться, а будет замалчиваться или забалтываться, чтобы не допускать всеобщего переворота.) Фундаментальная вариативность (дискурсивного) разума вытекает из того, что дискурсивность, т. е. *отрывочную развёрнутость*, можно выстроить только как субъект-предикатную конструкцию, а способы субъект-предикатного конструирования разнятся вслед за варьированием целостности. Субъектное разворачивание целостности, разрубающее её внутреннюю связность, осуществляется по разным технологиям потому, что предикативное, т. е. обрастание субъекта предикатной шубкой, осу-

ществляется так, как то подсказано и указано данным конкретным вариантом целостности. Мы говорили выше о двух; значит, возможны как минимум два разных варианта разворачивания субъект-предикатных конструкций, два разных варианта дискурсивного разума. Поскольку оба реализуют *фундаментальную* вариативность целостности, они в этом равны и не могут превосходить один другой и вообще не могут быть сравниваемы линейно.

Выражения вроде «европейский разум» и «арабский разум» (их можно заменить синонимами, такими как «субстанциальный разум», «процессуальный разум» в том смысле субстанциальности и процессуальности как способов организации субъект-предикатных конструкций, который был намечен выше) получают свой смысл в свете сказанного. Это – отдельные способы отрывочного, т. е. вырванного из сворачиваемо-разворачиваемой целостности, оконеченного разворачивания – такого разворачивания, которое всегда имеет фиксированные начало и конец. И обычно имеет продолжение, это верно; но продолжаем мы всегда так, как если бы продолжение было очередным началом. В отличие от этого, подлинное, целостностное сворачивание-разворачивание не начинается и не заканчивается, оно не продолжается и не длится, не останавливается и не возобновляется, не прирастает и не умалется: известное выражение «всё во всём» выражает предчувствие свёрнутости-развёрнутости. Так потому, что целостность не может быть увеличена или умень-

шена, и в своей бесконечной варьируемости, составляющей её саму, она не меняется. В этом смысле целостность и есть ускользание: она не может быть зафиксирована и «схвачена» именно потому, что целостна. А фиксирующий и схватывающий разум – это всегда отдельный разум, развивающий только один из возможных вариантов субъект-предикатного склеивания как отрывочного, дискурсивного разворачивания целостности. История культур человечества – это бесценная кладовая опыта разворачивания отдельных, отрывочных, дискурсивных разумов. Способность работать с ними всеми как с равноценными вариантами – это способность универсализма с приставкой «все-», а не с приставкой «обще-». «Обще-» бывает только тогда, когда один из вариантов, неважно, какой именно, выдают за привилегированный, исключительный и отдают ему то царское место, которое по праву принадлежит только целостностному разуму, разуму «все-», и никакому из дискурсивных разумов.

Дискурсивный разум и целостностный разум. Второй – это разум, способный работать с целостностью, разум, для которого варианты дискурсивных разумов – лишь приложения. Он способен между этими вариантами перемещаться. Целостностный разум способен работать с целостностью, способен к настоящему сворачиванию и разворачиванию, а не к отрывочной развёрнутости. Это и есть тот разум, о котором мечтал Николай Кузанский: разум, способный к свёрнутости-развёрнутости, способный к различию конкретных,

дискурсивных разумов и к перемещению между ними.

Размышление I.2

Растворить значение в целостности: алхимия логики смысла²

Логика смысла – это, конечно же, чародейство. Намеренный оксюморон, соединение несоединяющегося. Логика работает с формализмом, сторонясь содержательности и даже значения; что уж говорить о смысле, совершенно размытой – не сущности, конечно же, а такой «области», о которой толком ничего и не скажешь, разве что то, что без него – никуда, а где он – не понять:хватишься его – а он и исчез. Вечно неуловимый, как тень для света: где нет света, и тени нет, но и там, где свет – её тоже нет. Так и смысл: таится в каких-то закоулках, на обочинах познания и сознания, в вечных сумерках, бывает, блеснёт – и скроется. Какая же тут логика?

О «потере смыслов» и о необходимости их нахождения говорит сегодня каждый второй или третий. Есть даже некая «территория смыслов», где, видимо, эти смыслы как-то особенно густо водятся, наподобие снарков, и где за ними устраивают охоту. Но смысл не терялся потому, что им никогда не

² Первая публикация: *Смирнов А.В.* Растворить значение в целостности: алхимия логики смысла // *Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы: Сб. мат-лов Всеросс. науч. конф. с междунар. участием / Отв. ред. Ю.А. Разинов.* Самара: Самарская гуманитарная академия, 2018. С. 8–16.

обладали; и смысл не терялся потому, что он не может потеряться, ибо без смысла невозможно ничто: всё находит свою последнюю опору именно в смысле, ни в чём ином.

Такая вот странная штука, этот смысл: совершенно необходим, особенно русскому (если потерял смысл, его не отыскать ни в мелочах бытового комфорта, ни в трудовой этике, ни в чём другом: к чему это всё, если смысла нет?), необходим и в жизни, и в философии. Но куда-то он всё время пропадает, уходит именно тогда и там, когда и куда дотягивается наш нацеленный на научное познание разум. Интересно, что чем изошрённее разум, тем дальше он от всякого «смысла» – ведь современная логика не только превратилась в разновидность математического исчисления, но и намеренно рассталась с попытками говорить о мышлении и его правилах: она имеет дело исключительно с формализмом и его законами. А какой же смысл там, где властвует формализм? Формализм – сам себе смысл, сам себе закон и ни в чём *как будто* не нуждается.

Почти полная победа над смыслом одержана. И всё же мы остаёмся единственным из всего, что способно придавать смысл. Осмысливать. Автоматы умеют делать многое лучше человека, а скоро научатся делать всё лучше нас. Но они никогда не смогут придавать чему-либо смысл, не смогут осмысливать и, следовательно, не смогут мыслить. Исчислять и мыслить – совершенно разные вещи. Спутать одно с другим можно только намеренно, дабы запутать вопрос,

даже если эта гениальная путаница в машине Тьюринга или алгоритмах Колмогорова дала в результате тот вычислительный мир, в котором мы живём сегодня.

Да, современная логика увлеклась исчислением и решила вывести вопрос о мышлении за скобки. Но всегда ли это было так? Думаю, что нет. Трактовка логического наследия Аристотеля в духе формализма – однобока, и только восстановление целостности поможет делу. Слово «целостность» в этой фразе употреблено не случайно, и дальше оно станет для нас главным.

Под целостностью я понимаю то, в чём ничто не может быть определено и понято без обращения ко всему остальному и где ничто не может быть удалено без того, чтобы разрушилось всё. Можно сказать короче: целостность – это различённость без различия. Это значит: различённость *без и до субъект-предикатной структуры*. То есть допредикативная различённость.

Целостность, таким образом, – это не целое и не свойство быть целым. Целое состоит из чего-то, имеет части. Целостность не имеет частей, поскольку она – до включения механизма предикации, а значит, и до всякой субъектности. Скорее целое производно от целостности – и как понятие, и онтологически.

Целостность, далее, – не структура. В том-то и дело, что различённость целостности – без «элементов» и «отношений», поскольку эти необходимые составляющие структуры

– не более чем превращённые субъекты и их предикаты, а различённость целостности – до субъект-предикатного конструирования.

Нужен пример? Он под рукой: родо-видовая целостность. Привычнее было бы сказать: родо-видовая структура, организация или что-то ещё. Но нет, это ошибка, и говорить надо именно так: целостность. Поскольку речь о том, что *интуитивно* воспринимается как имеющееся до и независимо от предикации, устроенной на основе этой целостности и встроённой в ту – уже теперь «структуру», которая возникнет *после* того, как субъект-предикатная конструкция будет выстроена на основе и по правилам данной целостности.

Лингвистика и философия языка говорят о «значении». «Смысл», если его отличают от «значения», обычно выводят на поля так, как это делал Фреге. Утверждают даже, что только такое отделение значения от смысла даёт возможность научно (т. е. формализованно) говорить о значении. В лингвистике и философии языка имеют дело с двумя типами значений: лексическими и грамматическими. Лексические задают содержательное наполнение (если угодно, материю), грамматические связывают отдельные лексические значения в предложение, а также «обтёсывают» их, изменяя по числу, роду и т. д. (это, если угодно, форма). То же, кстати говоря, и в формальной логике: переменные и отношения – что это, как не аналог лексических и грамматических значений? Современные математизированные разделы

философии языка, особенно семантика, занимают промежуточное положение между тем и другим, давая формализованное исчисление языковых форм и при этом не отвлекаясь от них, как это делает формальная логика, но и не обладая ими всерьёз, как ими обладает лингвистика. Таким образом, лингвистика, философия языка, логика выстроены на классическом гилеморфизме: им как воздух необходимо что-то «вот-это», на что можно указать пальцем, т. е. материальное (всё та же Аристотелева «древесина»), что они обещают теслом формального. Так языковые реалии (как привычно это выражение!) будут именно «реалиями», т. е. вещами, причём вещами внешнего мира: они объективированы так же, как вещи внешнего мира, и теперь уже недоступны для нас (для нашего *прямого* и *непосредственного* узнавания) так же, как недоступны вещи внешнего мира. Удивительно: язык и мысль, т. е. то, что должно приблизить к нам внешний мир и овнутрить его, вместо этого сами стали чем-то внешним, и теперь, не хуже любой вещи внешнего мира, нуждаются в том, что овнутрит их!

В отличие от этого, целостность – никогда не внешняя. Она – исключительно внутренняя, её нельзя увидеть в вещах, фактах, системах вещей или в мире в целом. Её не надо схватывать, поскольку она никогда от нас не уходит и никогда ничем не заслонена. Всегда с нами, всегда под рукой – надо только обратить на неё благосклонное внимание.

Фигура на плоскости с замкнутым контуром и внутрен-

ним отрезком, конечные точки которого принадлежат контуру и который, таким образом, делит фигуру надвое. Это деление – различие, потому что теперь одно из отделений – не другое, и разделённое – не то же самое, что каждое из отделений. Эта целостность не определена ни в чём, кроме сказанного: пространственный характер и исчерпывающее деление исходного надвое. Фигура и внутренний отрезок могут быть любых размеров и любого вида, это не имеет никакого значения. Целостность не меняется с изменением всего этого: она остаётся собой, делая такие изменения возможными. (Они возможны как неизменность целостности.)

Такая целостность непременно должна иметься у нас, даже если наше сознание на неё не направлено, чтобы великий Эйлер мог начертить свои знаменитые круги, показывающие все варианты соотношения подлежащего и сказуемого в предложении. Целостность делает возможным субъект-предикатное конструирование, делает возможным высказывание. Даже если мы не держим целостность в поле зрения, она непременно предшествует любому развёрнутому субъект-предикатному высказыванию, неважно, будь то предложение (Солнце – красное) или другая субъект-предикатная конструкция (красное солнце): механизм склеивания субъекта с предикатом в обоих случаях – один и тот же. Интенциональность, как она понималась Гуссерлем и тем более как она понималась до него, возможна лишь *после* и лишь *благодаря*, лишь на основе целостности.

Данный вариант интуиции целостности мы можем назвать пространственным, поскольку растянутость и сжатость, разделённость и соположенность, замкнутость и незамкнутость и тому подобные интуиции – это то, что суммируется обычно в понятии пространства. Не будем говорить о том, первично ли пространство или же первичны перечисленные интуиции, которые могут быть рассмотрены как грани интуиции целостности. Тем более не будем говорить о том, связано ли то, что называют физическим пространством, с этим пространством интуитивной целостности. Это, второе, делает возможной вещьность (субъект-предикатную склейку), а то, первое, делает возможным, как считают, сосуществование вещей. Что одно и другое как минимум параллельны, аналогичны, настолько ясно, что и говорить об этом как будто излишне. Ведь существование, «есть», бытие и весь этот ряд – не более чем выражение *факта* попадания субъекта в пространственно очерченную область предиката: без этого нет субъект-предикатной склейки, нет понятия о вещи и нет вещи как таковой во внешнем мире.

Итак: целостность исходна и интуитивна. Целостность может быть представлена *наглядно*, и тогда она получает пространственное выражение. Всегда возможен обратный ход: любое пространство может быть продумано и осмыслено как вариация целостности, может быть возведено к целостности. (И разделы математики, основанные на наглядности и пространственности?)

Что целостность исходна и что она вообще имеется, доказывается – в дополнение к ссылке на очевидность и интуицию – тем, что только целостностью объясняются базовые закономерности формальной логики, нарушение которых для нас невыносимо, и базовые закономерности языка, вне которых мы также не способны мыслить. Логика и язык как два способа работать с субъект-предикатной склейкой оба берут начало в целостности: у них единый исток, и каждый из этих двух рукавов единого потока осмыслен только благодаря целостности, к которой всегда может быть возведён. Правда, и тот, и другой обычно забывают о своём истоке – целостности. И напрасно.

Целостность, как мы о ней говорили до сих пор, – сугубо внутреннее, *моё*, – но не *Я*. И вместе с тем может ли она оказаться чем-то *иным*, нежели *Я*? *Я* – не та развёртка целостности, о которой мы говорили, но и не что-то иное, нежели целостность. Более того, *Я* – не иное и в отношении всего нашего сознания, поскольку только *Я* обеспечивает его связность и только *Я* делает возможным предикативность. («Субъекту» в любой субъект-предикатной конструкции неоткуда взяться, нежели оказаться отражением *Я*.) *Я* – не меньше целостность, нежели то, о чём мы говорили до сих пор. То же, но устроенное иначе: *то же иначе*. Это – разъяснение «неиноного» великого Кузанца, причём такое разъяснение, которое делает его сворачивание-разворачивание не просто понятным, но совершенно прозрачным и необходи-

мым, ясным. Субъект-предикатное разворачивание – не что иное, как разворачивание целостности (1) как субъектности, берущей начало в *Я, сжатости*, и (2) как предикативности, берущей начало в той *разжатости*, в той развёртке целостности, о которой мы говорили вначале как о пространственной интуиции целостности.

Сжатость и разжатость – не две «стороны» целостности, не два её «аспекта» и вообще не что-то, что могло бы быть субъектно отличаемо одно от другого. Напротив, субъектное различие возможно только благодаря этому *то же иначе* целостности – её сжатости (*Я*) и её разжатости (развёртка целостности – та интуиция целостности, которая может быть развёрнуто представлена как пространственная, как было показано выше). Сжимание и разжимание целостности, таким образом, – не что-то иное, нежели сама целостность. Поэтому «свёрнутость-развёрнутость» – не более чем другое наименование для целостности.

Вернёмся к описанной пространственной развёртке целостности. Ничем, кроме свойств самой целостности, не объясняется то, что будет сказано сейчас и о чём, собственно, все знают почти две с половиной тысячи лет: самоочевидность трёх Аристотелевых законов (тождества, противоречия и исключённого третьего), немыслимость их несоблюдения. И эта очевидность, и эта немыслимость обеспечены только и исключительно целостностью в том варианте её представленности, о котором шла речь. Формулируя эти за-

коны, записывая их в виде развёрнутого высказывания, мы разжимаем то, что сжато в целостности, и берём в каждом из них лишь часть, лишь аспект того, что имеется в ней в сжатой форме. Эти три закона не просто выстраиваются в цепочку, один за другим. Они образуют систему, они взаимосвязаны так, что нарушение одного из них делает недействительными и другие. Если не работает закон тождества, то не имеют смысла законы противоречия и исключённого третьего: они оборачиваются бессмыслицей, беспредельность которой исследовали софисты. Если неверен закон противоречия, не работает закон исключённого третьего, и закон тождества также не будет верен. То же и для закона исключённого третьего.

Переход от целостности как чистой интуиции к пространственной развёртке и, далее, к явной, дискурсивной записи законов тождества, противоречия и исключённого третьего – это шаги, этапы, стадии вызревания осмысленности. Если запись «А есть А» осмысленна для нас, то только потому, что мы можем пройти по этим шагам назад и, дойдя до исходной целостности, сказать: да, это так и иначе быть не может. Если мы понимаем, что значит «А есть либо Б, либо не-Б», то только потому, что способны вызвать в своём воображении пространственную развёртку целостности и убедиться, что иначе быть не может и что эта фраза отправляет нас к этому свойству целостности. Так рождается значение: мы у его колыбели, мы видим, откуда оно появляется и что собою

представляет. Значение всегда – конечный этап разложения целостности. Понять, что такое значение, – значит увидеть все обратные шаги восстановления целостности. Это касается и каждого конкретного значения. В нашем примере родился целый сонм значений. Отрицание, утверждение, быть, не быть, и, или, нечто, различие – все эти значения получены исключительно как распад целостности, как её многогранная кристаллизация. И «иметь значение»

значит – быть возведённым к исходной целостности. Слова как таковые не важны; важна та целостность, в которой они берут начало, и важен тот путь, который ведёт к их конечному застыванию как именно значений.

Что верно для формальной логики, верно и для языка. Суть языка – высказывание, а высказывание имеет ядерную, несводимую и неразложимую далее форму «подлежащее + сказуемое». Это верно для индоевропейских и семитских языков, которые здесь нас будут интересовать. Что такое этот плюс и почему два «сплюсованных» слова дают некое одно значение – на этот вопрос никакие современные теории не дают ответа, отправляя его в область загадок. Но ведь на деле никакой загадки тут нет. Точнее, эту загадку давно разгадал Леонард Эйлер, начертив свои круги, цель которых – показать все возможные соотношения между подлежащим и сказуемым предложения. Логика и язык здесь настолько тесно связаны, что их невозможно отделить одно от другого. Это и не нужно, поскольку оба они разворачивают то, что свёрнуто

в целостности.

Это означает, что словесная форма, в которую облачены высказывания обыденного языка, скрывает за собой целую цепочку шагов от целостности к её фиксации в виде отдельных слов, к её дискурсивной записи. Эту цепочку шагов можно назвать смыслополаганием. Смыслополагание – не «придание» значения языковым знакам, а постепенный переход от целостности к словесной развёрнутой форме. Смыслополагание не имеет ничего от семиотических процедур. Значение, которое семиотик присоединяет к знаку, всегда более или менее произвольно, и он никогда не может дать отчёт в том, почему данный знак имеет именно такое значение и что вообще означает для знака – иметь значение. В отличие от этого, смыслополагание – ясная, легко прочитываемая и просчитываемая процедура, где любое рождённое значение выплавляется из целостности по твёрдо установленным законам. В сравнении с семиотикой здесь – движение в обратном направлении: от истока всякого значения мы движемся к отдельному застывшему в слове значению и используем для его обозначения словесный знак. Поэтому, если известно, как совершается смыслополагание, мы всегда можем, в отличие от семиотика, пройти обратный путь, от словесного знака – к истоку значения, и показать, что же означает данное высказывание или любое из задействованных в нём слов.

Развёртка целостности может быть не только пространственной, как показано выше. Представим себе развёртку

целостности как парадигму действитель-действие-претерпевающее, где действие – это протекание, связывающее и таким образом объединяющее две противоположные стороны, действителя и претерпевающее. Как и в первом случае, развёртка целостности – это противоположение-и-объединение. Но здесь и противопоставляемое, и их связанность объединяющим их действием-протеканием носит целиком иной характер. Это значит, что и логика мысли (формальная логика), и логика языка (понимание, придание значения языковым выражениям) будут организованы в данном случае целиком иначе, чем в первом.

Вот простейший пример. Нам нужно узнать, что означает высказывание «Он – не незнающий». Как мы поступим? Очень просто – мы растворим значение в целостности, чтобы узнать, что *на самом деле* означают эти два отрицания. Ведь отрицание, если следовать по семиотическому пути понимания значения, закреплённого за неким знаком, – это устранение того, что подвергнуто отрицанию. Первое отрицание, «не-» в слове «незнающий», отрицает за подлежащим этого предложения атрибут «знающий». Второе отрицание, стоящее перед словом «незнающий», отрицает сам факт отрицания атрибута «знающий». Обратившись к пространственной развёртке целостности, мы узнаём и понимаем, что означает предложение в целом: оно утверждает за субъектом предикат «знающий».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.