

ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ

**ВЗАИМОСВЯЗЬ  
ЕДИНСТВА МИРА И  
ЕДИНСТВА КУЛЬТУРЫ**

Василий Кузнецов

**Взаимосвязь единства  
мира и единства культуры**

«Торговый дом ИОИ»

2013

## **Кузнецов В. Ю.**

Взаимосвязь единства мира и единства культуры /  
В. Ю. Кузнецов — «Торговый дом ИОИ», 2013

Традиционная для философии проблема единства мира требует реактуализации в современном контексте как критики метафизики, так и стремительно расширяющегося разнообразия форм культуры при усиливающихся тенденциях глобализации их взаимодействий. Предлагаемый исследовательский проект демонстрирует взаимосвязь несоизмеримых способов освоения мира, посредством чего и оказывается возможным переосмыслить его единство. Для специалистов в области философии, студентов и аспирантов, всех интересующихся современной мыслью.

# Содержание

Представление	6
Введение	7
Глава 1	17
§ 1. От единства к миру	20
Конец ознакомительного фрагмента.	24

# **Василий Кузнецов**

## **Взаимосвязь единства**

### **мира и единства культуры**

*Рецензенты:*

**Печенкин А.А.**, доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова

**Доброхотов А.Л.**, доктор философских наук, профессор факультета философии НИУ «Высшая школа экономики»

**Никулин Д.В.**, профессор философии Новой школы социальных исследований, Нью-Йорк (The New School for Social Research, New York)

Рекомендовано к печати кафедрой онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, протокол № 1 от 17 января 2013 года (заведующий кафедрой – чл. – корр. РАН В.В.Миронов).

## Представление

Эта книга – о смысле. Казалось бы, спорное утверждение: о смысле если и говорится на ее страницах, то не больше, чем о других вещах. И тем не менее это так.

Одно из главных (если не главное) утверждений этой книги состоит в том, что единство приходится мыслить не так, как оно мыслилось раньше, да и во многом продолжает мыслиться сегодня: не в оппозиции с множественностью. Автор очень настойчиво проводит эту мысль: не дихотомия «А/не-А», «единство/не-единство», которая еще не выводит нас за пределы классической философии и, следовательно, классического мышления, а иное – попытка мыслить само единство множественными способами; иначе говоря, мыслить единство не единственно. Тогда множественность оказывается как будто «внутри» самого единства и составляет, без увеличения, его условие, потому что единство может быть действительным единством только тогда, когда в силах собрать не просто разные, но несовместимые точки зрения, перспективы, ракурсы, каждый из которых не менее реален, чем любой другой, причем собрать их не единственным способом.

Такое понимание единства, к которому приглашает нас автор, конечно же, исключает прежнюю, классическую его трактовку, так или иначе сводящуюся к субстанциальности. Исключает оно и понимание его в кантовском смысле: как подчеркивает В.Кузнецов, мы не можем сегодня сохранить веру в единство трансцендентального субъекта. Нужно какое-то другое понимание единства – такое, которое не замыкает его ни в каком *вот-этом*, не отливает ни в какую фиксированную форму. Напротив, то, что мы ищем, должно быть *способом* приведения любого множественного содержания (пусть даже и несводимого напрямую) к единству, – но не самим таким содержанием.

Это и есть то, что может быть названо смыслом – и что так трудно улавливается, а точнее, вовсе не улавливается прямой референцией. Автор не случайно говорит о смысле стихов, который невозможно выразить иначе, нежели прочитав сами стихи, или ссылается на Витгенштейна, который «нередко отвечал свистом или чтением стихов на просьбу прокомментировать “Логико-философский трактат”» (стр. 141–142). Здесь смыслом оказывается то, что делает возможным содержание, но что само не сводится ни к какому содержанию (это, конечно же, «смысл» совсем не в смысле Фреге). И сама эта книга, выстроенная нелинейно, оказывается текстом со своей непрямой, но тем не менее очень ясной референцией – референцией к смыслу, еще не найденному (потому она и не прямая), но очень настойчиво о себе заявляющему (потому она и референция).

Эта книга – замысел, но еще не его реализация, и не случайно упомянуты и Кант, и Гуссерль, так и не приступившие в опубликованных работах к осуществлению своих проектов (стр. 99), но воздвигшие на подступах к ним грандиозные сооружения. Как замысел, она открыта, не замкнута – и в этом ее очарование. Научиться мыслить не так, как мыслила классика, выстраивавшая оппозиции по правилам формальной логики, и не так, как мыслит диалектическая логика, и даже не так, как мыслит неклассика – вот к чему призывает нас автор. И он справедливо замечает в завершение своей книги, что это – вовсе не призыв «перевернуть философию». В самом деле, учась *мыслить смысл*, мы попросту возвращаемся к тому, что всегда служило средоточием философского поиска и его движителем.

Эта книга – приглашение. Приглашение к тому, чтобы найти новый путь, который вполне можно назвать путем смысла. Приглашение, которое стоит принять.

А.В.Смирнов

## Введение

Для философии, поскольку она изначально претендовала на фундаментальность и всеохватность<sup>1</sup> – посредством выведения универсальных обобщений или вскрытия глубинных оснований, – всегда принципиально важным оставался вопрос об условиях возможности (выражаясь кантовским языком) подобных утверждений не как продукта произвольных фантазий или интуитивных прозрений, но как серьезных и обоснованных положений, на которые, в свою очередь, безбоязненно можно опираться для формулирования заключений, в конечном счете, по любым практически значимым проблемам – вплоть до смысла жизни. Поэтому наряду с заботой о наиболее сильных и неодолимых способах обоснования в философских размышлениях (прежде всего, конечно, относящихся к западноевропейской интеллектуальной традиции) обязательно присутствовало – в виде более или менее эксплицитной предпосылки – допущение о так или иначе понимаемом единстве<sup>2</sup> всего подлежащего рассмотрению (актуально или потенциально), то есть, в конечном счете, – тем или иным способом трактуемого мира. Допущение, принимаемое явно или неявно хотя бы потому, что в противном случае – по крайней мере, на первый взгляд, – подобные претензии сразу же показались бы безосновательными и нереализуемыми. В этом смысле вполне можно утверждать, что единство мира – в качестве возможно неявной установки<sup>3</sup>, представленной как минимум имплицитно и контекстуально, – неизбежно и неустранимо остается важнейшим неотъемлемым компонентом любой философской концепции<sup>4</sup>, пусть даже оно не всегда тематизируется или тем более не каждый раз проблематизируется.

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

---

<sup>1</sup> «Философ просто не имеет права братья не за Всё. Это – его профессиональная оптика. И кому-то же в век специализации и разделения труда мелочного между науками надо братья за синтез, понимать Всё Целое. Это тоже – если хотите – особая специальность, необходимая в разделении труда внутри Культуры» [116, с. 10].

<sup>2</sup> Гегель полагал даже, что «вся философия есть не что иное, как изучение определений единства» [121, т. 1, с. 280].

<sup>3</sup> «Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели» [183, с. 237].

<sup>4</sup> Ср.: «Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия» [109, с. 14].

<sup>5</sup> «Синтез [завершается] только таким целым, которое не есть часть, т. е. **миром**» [208, с. 383].

настолько очевидную, настолько простую вещь, что она понятна без объяснения<sup>6</sup>, выступая фундаментальным условием возможности<sup>7</sup> говорения обо всём в мире; но, как это обычно и бывает с изначальными началами, при любой попытке прояснить и уточнить мир проявляются сложнейшие проблемы<sup>8</sup>.

В классической философии единство мира рассматривалось прежде всего в рамках оппозиции «единое/многое», в контексте проблемы сведения всего наблюдаемого многообразия если не к одному началу или субстанции (монизм), то к двум (дуализм) или нескольким (плюрализм), подведения его если не под один принцип или закон, то под некоторую конечную, по возможности минимальную, их совокупность. При этом единство выступало также в качестве ценности<sup>9</sup> или цели, к которой нужно стремиться как в теоретической, так и практической деятельности<sup>10</sup>, поскольку единое прямо (хотя, возможно, и не всегда отчетливо сформулированным образом) соотносилось, если и не отождествлялось, с истинной сущностью, тогда как множественное – с обманчивой кажимостью. То есть, иными словами, дело представлялось так, что очевидная множественность непосредственно воспринимаемых вещей и/или явлений скрывает подлинное единство их истока/основания, которое и надлежит обнаружить и выявить<sup>11</sup> мыслителю/исследователю. Так что единство полагалось одновременно несомненной, непроблематизируемой предпосылкой, общим и универсальным методологическим регулятивом, конечной (в смысле – предельной, последней, хотя фактически и недостижимой) целью, а также некоторого рода выводом или результатом размышлений, подводящих и приводящих к тем или иным началам. Причем единство трактовалось как некоторая цельность, в пределе (например, у Парменида) – тождество<sup>12</sup>, идентичность, так как единое – это предположительно единица, одно, целое, одно-единственное<sup>13</sup>, из-за чего всю классическую метафизику иногда характеризуют как «философию тождества» [см. 330; ср. 107, с. 16] – термином, предложенным Фихте («Identitatsphilosophie») для обозначения собственной концепции на определенном этапе ее развития.

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

<sup>6</sup> «Я говорю “картину мира”... потому что это само собою разумеющееся основание... исследования, и как таковое оно невыразимо» [96, с. 344]. Поэтому ребенка не учат миру, как не учат и существованию: «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т. д. и т. д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т. д.» [96, с. 380].

<sup>7</sup> «Понимание мира, как и понимание любого простого начала, например, единства, должно быть сначала заложено в науку, чтобы наука смогла его применить» [48, с. 140].

<sup>8</sup> «Абсолютная цельность [totalitas, подразумевается – мира], – пишет Кант. – хотя и представляется понятием повседневным и легко понимаемым. при более глубоком взвешивании представляет. для философа величайшие трудности”... “Величайшие” трудности здесь именно неподъемные» [48, с. 58; ср. 208, с. 388].

<sup>9</sup> Что уже зафиксировано даже в учебной и справочной литературе. См., например: «Одно из основополагающих представлений античного мирозерцания – совершенное превосходство единства над множеством» [345, с. 204]. Или: «Европейская культура начинается с идеала единства, выраженного в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым заключается подлинное существование» [17, с. 71].

<sup>10</sup> Вплоть до формирования жизненного мира человека [341] и состояния личности как психического здоровья – начиная от самооткровенности осознания и заканчивая конгруэнтностью по Роджерсу [см. 378], предполагающей соответствие выражаемого переживаемому и происходящему.

<sup>11</sup> В начале «Физики» Аристотеля (184a20) читаем (в переводе Бибихина): «Первое по природе – последнее для нас» [Цит. по: 49, с. 35].

<sup>12</sup> «Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы... к закону тождества: А есть А» [110, с. 117].

<sup>13</sup> Концепты, до сих пор практически не различающиеся даже в серьезных энциклопедических изданиях – см., например, [567; 568; 631].

этому самому признаку. Множественности как комплекс нередуцируемых различий провозглашаются общим решением – посредством устранения – проблемы невозможности последовательного и окончательного сведения широкого разнообразия вещей/явлений к одному началу/субстанции/принципу, причем такое решение относится не только к теоретическим, но и практическим аспектам проблемы. Редукция начинает трактоваться не только как невозможная, но и как ненужная и даже скорее вредная – ведь даже попытки подведения всего и вся под один общий знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике тоталитаризма, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни. Так множественность и разнообразие, основанные на фундаментальных различиях, объявляются ценностью и целью, равно как и предпосылкой, и методологическим принципом, из-за чего постклассическую мысль иногда характеризуют как «философию различия» [см. 329; ср. 115, с. 321] – исходя, по-видимому, из напрашивающейся опять-таки бинарной оппозиции «тождество/различие».

Подобное противопоставление классики и неклассики, и соответственно также противопоставление «философии тождества» и «философии различия», некритически выстроенное по модели классической бинарной оппозиции, под своей наглядной очевидностью «или одно, или другое, а третьего не дано» скрывает целый пучок нерешенных (и нерешаемых таким способом) проблем; что ставит под вопрос предпосылки и основания подобной схемы, а следовательно – и обоснование ее действительности. Насколько правомерно классические средства применять к противопоставлению классики и неклассики, если для классики любое иное может быть лишь ошибкой, заблуждением или обманом, если не безумием или вообще чем-то бессмысленным или даже противосмысленным? Почему мы должны обязательно исходить в своем мышлении из принципа необходимости жестких бинарных оппозиций, включающего запрет на противоречия, а не из принципов, например, диалектики, или триад, тетрад/четвериц, пентад и т. д., или же нечеткой логики [см. 213; 569; 607], или даже логики квантовой механики [см. 75; 321]? Наконец, каковы те идеализации и установки, которые заставляют нас в контексте классической мысли обращать внимание только на различие единого и многого, практически не замечая (быть может, разве что за исключением только диалектических подходов) их неустранимой связности? И можем ли мы, исходя из такой перспективы, понять и концептуально представить тенденции движения современной мысли?

Если в целях поиска простых объяснений исходить из минимальных и минималистических – нерефлексивных и неререфлексирующих – концептуализаций, то проще всего было бы сразу, а priori (в данном контексте понимаемым в смысле: без всякого специального обсуждения и обоснования) допустить, что фундаментальным непроблематизируемым значением обладает оппозиция «единое/многое». В таком случае легко распределить все позиции, представленные в историко-философской традиции, на две группы, а соответствующих им сторонников – на два лагеря<sup>14</sup>, сообразно тому, утверждалось ли единство (вместе с необходимо прилагающемся отрицанием множественности) или наоборот. Тогда, конечно, удастся исключить саму возможность постановки проблемы единства мира, – правда, ценой концептуального неразличения позиций, скажем, Демокрита и Лейбница с учениями Делёза и Бадью (ибо здесь отсутствуют те средства, которые позволили бы это выполнить), а также ценой невозможности концептуально объяснить, с чем и зачем стремятся бороться современные мыслители, если «еще в Античности уже всё было» – в смысле: уже был предложен весь мыслимый спектр все-

<sup>14</sup> По известной модели так называемого «основного вопроса философии» [см. 158; 340] в его марксистской постановке [537, с. 282 и далее] – модели, продуктивной постольку, поскольку применительно к любой «вечной» философской проблеме несложно обнаружить два-три базовых решения, на основании различения которых практически всегда можно построить простую универсальную классификацию для любых философских учений (например, номинализм/реализм/концептуализм, субъективизм/объективизм, рационализм/эмпиризм и т. д.).

возможных вариантов решения для всего конечного и неизменного набора «вечных» философских вопросов.

Но если всё же решиться на усложнение концептуализации (усложнение не ради усложнения, а) ради обретения тех инструментов и технологий, которые позволяют понять и объяснить, выявить и выразить, представить<sup>15</sup> и предоставить условия возможности рефлексивно обеспеченной работы не только со множественностями любых предметностей, но также и со множеством разнообразных философских концепций, равно как и других социокультурных средств и способов фиксации различных перспектив видения и создания соответствующих картин мира, – тогда приходится констатировать, что даже сама проблема взаимосвязи единства мира и единства культуры еще адекватно не поставлена [ср. 574].<sup>16</sup> Для ее корректной постановки необходимо провести специальную подготовительную работу, коя предполагает прежде всего разметку актуального философского пространства, включающую в себя уточнение возможностей для принятия тех или иных главных стратегических решений, а также исследование концептуальных и методологических ресурсов, с помощью которых можно было бы произвести реконфигурацию дискурсивного поля, в результате чего могли бы проясниться пути переосмысления ведущих концептов, требующихся для уточнения проблемы. Поскольку правильная постановка проблемы и подготовка намечает уже подходы к ее решению, и, наоборот, без адекватной постановки проблемы мало надежды найти правильное решение, постольку придется уделить этой задаче сравнительно много внимания, то есть осуществить развернутую ее проработку, в том числе формулирование последовательности целей и ценностей, а также и обоснование выбора соответствующих средств. Тем самым проблема оказывается комплексной, включающей онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты.

То есть, если бы мы не хотели серьезно отнестись к всем тем аргументам, которые подробно разрабатывались критиками классической метафизики (начиная, допустим, с Маркса, Фрейда и Ницше [см. 477]), считая их, например, кощунственным унижением и уничтожением вековых устоев философской традиции и потому отвергая без рассмотрения, – тогда нам пришлось бы не только фактически выбросить из рассмотрения последние почти два столетия историко-философского процесса, но и остаться с практически единственной возможностью: выстраивать очередную догматическую версию или разновидность доктрины по той или иной известной модели (в спектре, допустим, от Парменида до Гегеля включительно). В ином случае, если сразу не ограничивать себя столь жестко, то приходится признать так или иначе резонность предъявленных аргументов; но тогда в свою очередь вырисовываются далее две основные возможности и соответствующие им решения.

Первая возможность предполагает, что поскольку признание критики вовсе не обязательно означает признания – одновременно и автоматически – радикальных выводов из нее, постольку можно принять консервативное решение и попытаться, несмотря ни на что, сохранить метафизику посредством ее неоклассической модернизации, выполненной таким образом, чтобы по отношению к ее обновленной версии потеряли силу все (или хотя бы важнейшие) выдвинутые критические аргументы. Однако, такое решение представляется, тем не менее, невыигрышным – и не столько потому, что консерватизм в философии<sup>17</sup> не окупается, или

---

<sup>15</sup> В обоих смыслах, удачно различаемых, например, в немецком языке посредством двух слов – «vorstellen» ('представить себе') и «darstellen» ('представить другим').

<sup>16</sup> Ср.: «Сегодняшнее размышление по поводу категории множества не принимает восторженных упрощений и непринужденных сокращений, но должно столкнуться с серьезными проблемами: в первую очередь с логической проблемой (которую нужно заново сформулировать, а не устранить) отношения Единое/Многие» [87, с. 17].

<sup>17</sup> Которая, будучи свободным и неангажированным (в той степени, конечно, в какой это вообще возможно) мышлением, всегда стремится выйти за любые пределы или ограничения и нацелена на критическое рассмотрение любых догм и очевидностей, стремясь поставить их под сомнение и задаться вопросом о гипотетических альтернативах [см. 129].

даже потому, что предложенные пока варианты подобных модернизаций метафизики оказались, мягко говоря, не слишком удачными, сколько потому, что аргументы критиков классической метафизики не направлены на отдельные ее недостатки, которые можно было бы устранить, не затрагивая главных системообразующих ее компонентов, но критические аргументы ставят под вопрос как раз центральное ядро метафизических допущений и предпосылок, образующих несущую конструкцию всей постройки, подрывают ее фундаментальные основы и проблематизируют ее методы. Поэтому более, по-видимому, перспективной представляется всё же другая возможность, предполагающая принятие непростого решения о преодолении метафизики – отнюдь не в смысле абсолютного от нее отказа и поспешного возведения некоей «анти-метафизики», но в смысле долгого, трудного и постепенного процесса ее преодоления, то есть тщательного и внимательного разбора ее предпосылок и допущений (явных и неявных) для их последующей реконфигурации и надстраивания дополнительных порядков рефлексии с целью добиться большего разнообразия философского арсенала, большей гибкости, изошренности и масштабируемости философских концепций, более адекватных нетривиальным современным проблемам и задачам.

Иными словами, с одной стороны, корректная современная постановка проблемы единства мира не может уже более исходить из предпосылки метафизической оппозиции «единое/многое», не проблематизируя основания и сам принцип такого разделения и противопоставления, – ведь одновременно подобные операции неизбежно устанавливают и поддерживают необходимую и неустранимую связь, пусть даже негативную и противоречивую, между полюсами данной (равно как любой другой) бинарной оппозиции. С другой стороны, если нам приходится признать неадекватность применения классических средств для концептуализации самого разделения на классику и неклассику (по напрашивающейся модели «А/не-А», подсказываемой вдобавок уже принятой терминологией – по-видимому, не очень удачной), да и, строго говоря, неклассических тоже (поскольку осмысление самого этого разделения происходит уже только в постнеклассической мысли), тогда нам приходится также признать необходимость использования постнеклассических инструментов и концептуальных ресурсов для уточнения постановки проблемы единства мира, а поскольку для постнеклассики принципиально важна неустранимость социокультурного контекста, постольку такое уточнение данной проблемы требует установления взаимосвязи с проблемой единства культуры. Преимущество постнеклассических подходов заключается в том, что они позволяют концептуализировать и представить одновременно различные позиции, включая классические и неклассические (в виде частных случаев или отдельных возможностей), тогда как из классической перспективы никаких других возможностей просто не видно.

Дело идет о том, стоит ли всё же, используя наисовременнейшие изошренные средства постнеклассической философии, постараться переосмыслить понимание единства и развернуть такой проект его концептуализации, который позволил бы, отслеживая внутренние и внешние их (взаимо)связи, работать со стремительно разбегающимися в разные стороны множественностями, – продемонстрировав в очередной раз, как философия, радикально меняя свой облик и способ действия, способна сохранять на каком-то уровне свою постоянно меняющуюся традицию свободного и критического творческого мышления, – или стоит продолжать непосредственно практиковать повторение имеющихся классических образцов жесткого противопоставления единого и многого, отдавая теперь предпочтение множественности и разнообразию настолько, что и сама философия теперь должна закончиться (если не завершиться) [см. 543]. Ведь подобные тенденции ведут по инерции не просто к замене одной, так сказать, парадигмы в философии другой, не просто к смене «философии тождества» «философией различия»; но фактически к отказу от постановки фундаментальных проблем и – в пределе – практически к распылению самой философии как таковой (а это уже вовсе не та свойственная философии самокритика, которая обязательно ставит под вопрос и подвергает сомнению соб-

ственные основания), замещая ее бесконечным множеством мельчайших наиконкретнейших прикладных исследований, проводимых по многочисленным моделям социальной/культурной истории или антропологии.

Разумеется, речь не идет о том, чтобы выдвигать какие-либо запреты или апологетически превозносить философию только ради ее превознесения; напротив, предлагается выстраивать собственные размышления и рассуждения максимально последовательно и рефлексивно адекватно, то есть отслеживая их самоприменимость как минимум на следующем метауровне и учитывая неустрашимые перформативные эффекты, неизбежно производимые самим актом выполняемого в той или иной контекстуальной среде утверждения. Ведь даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии, а потенциальный отказ от культуры – средствами самой культуры; поскольку прямолинейный ход мысли тут не приводит к ожидаемому результату, постольку представляется принципиально важным не игнорировать соответствующую связность. Конечно, обратить внимание на такого рода неизбежную связность имеет смысл совсем не для того, чтобы превратить ее в новый абсолют взамен прежних (это ненужно, да и вряд ли выполнимо), а затем, чтобы попытаться обнаружить – отсутствие абсолюта вовсе не должно автоматически означать (насколько бы очевидным это кому бы то ни было ни казалось – из перспективы опять-таки классической бинарной оппозиции) подавляющего господства субъективизма и разгула вседозволенности или наступления полного хаоса. Ведь появление новых геометрий Лобачевского и Римана хотя и подорвало монополию единственной и несравненной Геометрии Евклида, но никоим образом не ликвидировало доказательность теорем, пусть даже и разных в различных аксиоматических системах. А создание Эйнштейном теории относительности хотя и устранило абсолютный характер системы отсчета, который предполагался в классической механике Ньютона, однако не уничтожило системы отсчета как таковые.

Так что по той же модели представляется целесообразным выстроить проект достаточно гибкой постнеклассической концептуализации, фиксирующей взаимодействие не только различных подходов внутри философии, но и вне ее – в более широком культурном контексте: от единства философии к единству культуры.

То есть в центре дискуссий опять-таки остается – явно или неявно – именно проблема единства мира. Потому что именно некритические попытки отвергнуть соответствующую предпосылку, то есть прямо и непосредственно отрицать единство мира, приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – перформативному противоречию, которое разрушает мысль и которого стоит избегать по известной модели опровержения позиции радикального агностицизма и обоснования декартовского когитального аргумента. Тем более, что защитники множественности в своих произведениях демонстрируют парадоксальным образом как раз именно связность (хотя никоим образом и не монолитность) разнородных компонентов. Показательным примером выступает «Тысяча плато» Делёза-Гваттари [155], где монистичной и централизованной модели стержневого (древесного) корня противопоставляется даже не система фрагментов, подобная мочковатому корешку (и сводящаяся в конечном счете к дуализму), а ризома, любая точка которой может быть присоединена к любой другой, – принцип, воплощенный в самом устройстве сборки этой книги, сочленяющей множество плато разнообразных предметностей, по которым однотипным (хотя и не одинаковым или монотонным) образом разбегаются многочисленные потоки различных процессов (от семиотики до музыки, от зоопсихологии до лингвистики, от литературы до истории, от математики до экономики и т. д., и т. п.). И даже Фейерабенд, неустанно провозглашающий, что «разнообразие благотворно, а единообразие уменьшает наши благоприятные возможности и наши ресурсы (интеллектуальные, эмоциональные,

материальные)» [462, с. 7], тем не менее вынужден также прямо заявить: «Раздробленность существует, но существует также новое и мощное единство» [462, с. 8].

Всё более интенсифицирующиеся тенденции глобализации одновременно с распространением европейских стандартов и артефактов приводят и к постоянно усиливающимся антропопотокам, так что пересечения, столкновения и взаимодействия разных культур и цивилизаций превращаются из редких и периферийных в систематические и обычные. Эта особенность современной ситуации актуализирует не только исследования особенностей образа жизни и обычаев тех или иных народов, но прежде всего изучение условий возможности их продуктивного взаимодействия, не приводящего к какому-то «общему знаменателю» однородности и монотонности. Вместе с тем, сегодня становится всё более очевидно, что данная проблема – как в теоретических, так и в практических своих аспектах – не решается на уровне замечательных деклараций, о чем свидетельствует, например, кризис политики так называемого мультикультурализма. С другой стороны, исторически сложившаяся специализация разнообразнейших видов культурной деятельности начинает в современной ситуации мешать осуществлению синтетических и междисциплинарных исследований, созданию комплексных произведений. Постепенно в различных сферах, областях, доминионах культуры всё более явно намечаются тенденции систематического взаимодействия и взаимовлияния, которые часто не могут достаточно развернуться из-за отсутствия общего и непрерывного поля или пространства, равно как и соответствующих концептуальных методическо-методологических средств. Аналогичное положение наблюдается также и в рамках каждой культурной сферы, где отдельные течения, виды, отрасли, направления остаются во многом изолированными друг от друга взаимным непониманием. Так что представляется крайне важной специальная тематизация и проблематизация также единства культуры в целом<sup>18</sup>, чтобы можно было бы наметить фундаментальные основы для разработки гибких концептуальных средств для эффективного перекодирования смыслов в процессах межкультурной коммуникации.

Таким образом, как для преодоления теоретических трудностей в современной философии, так и для решения практических проблем современной социокультурной ситуации представляется принципиально необходимым исследование взаимосвязи единства мира и единства культуры, производящееся высокорефлексивным образом с помощью максимально широкого спектра постнеклассических приемов и ресурсов посредством предлагаемого переосмысления традиционного понимания единства и разворачивания последовательной концептуализации взаимодействия и взаимовлияния различных социокультурных компонентов. Поскольку работать предполагается с разнообразными способами охвата различий и множественностей, постольку терминологически можно было бы, наверное, говорить прежде всего как раз о «множественности миров» [ср. 82] или же, поскольку предполагается критическое переосмысление самой оппозиции «единое/многое», постольку можно было бы, наверное, попробовать ввести некий неологизм для обозначения некоторого нового способа концептуализации, – если бы не продолжающий несмотря ни на что действовать явно или неявно идеал единства<sup>19</sup>, трактуемый на разных уровнях и в разных аспектах как искомая и создаваемая цельность теории, как предполагаемая и предполагающая связность опыта, сохраняемая и культивируемая целостность психики и т. д., и т. п.<sup>20</sup> Кроме того, даже в рамках соответствующей оппозиции единое и многое непосредственно связаны – многое противостоит именно единому, а не чему-нибудь

---

<sup>18</sup> «Итак, остается открытым вопрос: сумеет ли культура будущего объединить всё свое тысячелетиями накопленное состояние или оно останется разбросанным по разным закромам, упрямо сохраняя свою обреченность – быть неспособным к совместному действию? А если всё останется как было, то в чем же смысл самой культуры?» [335, с. 102].

<sup>19</sup> Ср.: «Современная наука кажется Марфой, пекущейся о многом, и жаждущей участи Марии, заботящейся о едином» [234, с. 14].

<sup>20</sup> «Через философию выражается идеал собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [294, с. 42].

еще, не какому-либо иному; условием возможности такой оппозиции оказывается поэтому опять-таки некое неизбежное единство, реализующееся благодаря связи между одним и другим, пусть даже негативной. Аналогично и базовые ценностные установки на самом глубинном уровне разделяются на «нет» и «да» [ср. 474], но симметричности (несмотря на видимость, поддерживаемую структурой опять-таки классической бинарной оппозиции) здесь не будет, поскольку изолирующей замкнутости и отрицающей смысл рассыпанности тут противостоят доверчивая открытость и творческое трансцендирование, притом что именно из перспективы «да» – и только из нее – можно разглядеть единство мира.<sup>21</sup>

Методология такого исследования сама представляет собой отдельную нетривиальную проблему, поскольку в философии – несмотря на то, что она обычно имеет дело как раз с предельными вопросами [ср. 200], – тем не менее отсутствуют инструменты, специально предназначенные для работы с миром в целом, понимаемым как содержательно непреодолимая (хотя и не несдвигаемая) граница вообще, предел пределов и горизонт горизонтов<sup>22</sup> любого размышления и их совокупности. С другой стороны, последовательное применение одного-единственного метода приводит в лучшем случае к построению концепции, выявляющей и фиксирующей один-единственный аспект или ракурс мира, так что некритическая абсолютизация и универсализация, выполняемая метафизикой<sup>23</sup> по отношению к своим методологическим средствам и технологиям, при всех своих локальных успехах демонстрирует в этом смысле свою стратегическую недостаточность. Поэтому неудивительно, что начатая Кантом (вместе с критикой метафизики) традиция самокритики философского разума одновременно начинает отслеживать границы применимости различных концептуальных техник и приемов, а в постклассике всё сильнее влияние тенденций наращивания рефлексивной оснащённости и внимания к взаимодействию различных подходов. Таким образом, для исследования взаимосвязи единства мира и единства культуры необходима такая методология, которая позволила бы оперировать одновременно со множеством различных методов, действовать в поле и пространстве не только предметности, но и проектности, обеспечила бы возможность не только изучения мира во предельном многообразии его проявлений, но и способна была бы реализовать обоснование предпочтительности соответствующих концептуализаций.

Главная трудность заключается в том, что к миру, как и к культуре, принципиально невозможно подойти отстраненно – со стороны, снаружи, извне, ибо мы сами вместе со всеми своими философскими ресурсами находимся внутри них. С другой стороны, нельзя не вспомнить и с древности известное – «философия имеет дело с началами, которые от нас не зависят, от которых зависим мы» [48, с. 108]. Строго говоря, здесь начинает просматриваться одновременно и такая традиционная для философии проблема, как схватывание иного или понимание другого.<sup>24</sup> В какой степени и на каком основании можно утверждать или отрицать, что философская мысль в состоянии имманентно присваивать себе, включать в себя помысленное трансцендентное? Наиболее характерными по данной линии концептуализации оказываются позиции Канта, который отстаивал существование противостоящей субъекту и непознаваемой вещи в себе, и Гегеля, который утверждал свою систему в качестве самосознания абсолютной идеи, которая включает в себя всё существующее и субъекта в том числе. Но при этом

<sup>21</sup> «.. Мы... могли бы спокойно и свободно сказать “да” только неслышному голосу тайного согласия, согласившись с согласием мира; в этом согласии мир только и начинает впервые для нас присутствовать как целое.» [48, с. 89].

<sup>22</sup> «Мир есть горизонт всех горизонтов, стиль всех стилей, гарантирующий моим опытам данное, а не намеренное единство, невзирая на все разрывы моей личной и исторической жизни» [318, с. 423].

<sup>23</sup> Ср.: «Метафизической философии... внутренне присуще самоутверждение в качестве окончательной (истинной)» [26, с. 83].

<sup>24</sup> Ср.: «Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически же доказано*, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли» [473, с. 193].

всё же у Канта сам концепт вещи в себе оказывается необходимым<sup>25</sup> компонентом его концепции, а система Гегеля оказывается тем не менее только самосознанием абсолютной идеи, не отождествляясь с ней. Поэтому парадоксальным образом наша включенность в мир и культуру наряду с затруднением предоставляет одновременно и фундаментальную надежду, ибо тем самым мы и не рискуем выпасть из них – разве что можем не разглядеть их целостность в доступных нам фрагментах. Поэтому, если исходить из трилеммы Мюнхгаузена, сформулированной Альбертом [8, с. 40] применительно к ситуации обоснования, тогда приходится отвергнуть вариант бесконечного наращивания оснований для оснований как уводящий в дурную бесконечность, а вариант произвольного обрыва оснований, воплощаемый аксиоматическими системами, – как не предоставляющий средств для их сравнения и сопоставления; оставшийся вариант заикливания оснований<sup>26</sup>, предполагающий самообоснование разворачивающейся концептуализации, приходится признать единственной реальной возможностью, но трактовать его нужно уже не в гегелевском стиле разворачивания и самопознания некоего абсолюта, а как вариант воплощения той самой связности, благодаря которой только и можно рассчитывать на успешную концептуализацию взаимосвязи единства мира и единства культуры.

У философии нет других средств, кроме высокопорядковых рефлексивных концептов, задаваемых не дефинициями, а каскадами разверток и сериями сборок, выписыванием проектов, ценностей и целей, принципов и предпосылок, технологий и приемов, инструментов и операций, последовательностями дискурсивных шагов и процедур, которые выполняются в определенном социокультурном контексте, включающем условия возможности собственного производства. Конечно, было бы весьма соблазнительно попытаться построить наконец-то «общую теорию всего» как универсальную метатеорию на универсальном метаязыке, однако ««метаязыка не существует»» [188, с. 155]<sup>27</sup> – не в смысле эмпирической констатации наличного положения дел («метаязыка нет, но он может/должен быть создан») и не в смысле отсутствия языковых средств для самоописания (даже обычные естественные языки обладают такой способностью), но в смысле невозможности всёобъясняющего и самопрозрачного совершенного языка [см. 534]<sup>28</sup>, порождающего абсолютно прозрачные тексты, которые интерпретируют всё остальное, но исключают необходимость и возможность собственной интерпретации. Тем не менее вполне возможно проследить, каким образом имеющиеся конкретные языки и концептуальные сетки способны выполнять на различных уровнях рефлексии некоторые метафункции по отношению к себе и друг к другу. И если не рассматривать практику исключительно как теоретический концепт и отрефлексировать, насколько это возможно, само практическое разворачивание концептуализации, отслеживая проявление и действие возникающих тут перформативных эффектов, можно заметить и зафиксировать симптомы той связности, которая обеспечивает соответствующую возможность.

В данном случае искомая совокупность методов может собираться посредством так называемой «стратегии сплавщика» (Генисаретский), выступающей как своего рода импровизированный аналог гипотетического метаметода и предполагающей контролируемый дрейф<sup>29</sup> по различным концепциям и соответствующим методологическим приемам, среди которых теория социальных эстафет М.А.Розова [382], рефлексивный анализ Лефевра [263], прин-

<sup>25</sup> Что зафиксировано в парадоксе Якоби: «Без предпосылки аффилирующей вещи в себе нельзя войти в “Критику чистого разума”, с ней невозможно там оставаться» [589, S. 301].

<sup>26</sup> Рассматриваемый в качестве определенной реализации своего рода герменевтического круга [см. 106], когда решающим будет «не выйти из круга, а правильным образом войти в него» [484, с. 153].

<sup>27</sup> «Это предположение является общим местом и в лакановском психоанализе, и постструктурализме (Деррида), и даже в современной герменевтике (Гадамер)» [188, с. 155].

<sup>28</sup> «Общего языка в принципе нет» [48, с. 135].

<sup>29</sup> При удерживании в каждый данный момент тех или иных предпосылок и оснований в соответствии с принципом Витгенштейна: «Если я хочу, чтобы дверь открылась, петли должны быть закреплены» [96, с. 362].

цип синхронистичности Юнга [539], холономный или холотропный подход Грофа [141; 575], гештальттеория Вертгеймера [80; 81], герменевтика и феноменология как «сопутствующий момент всякой философии» (Мамардашвили [301]), деконструкция и реконструкция, диалектика (особенно принцип всеобщей связи и принцип единства и борьбы противоположностей) и дизъюнктивный синтез (Делёз [153]), а также деятельностный [261; 325], прагматический [173; 466], синергетический [366; 367] и системный [44; 52; 394] подходы. В результате складывается набор таких технологий концептуализации, которые допускают различные способы комбинирования и не предзадают одну-единственную последовательную траекторию перехода от одного к другому<sup>30</sup> – так что оказывается возможным осуществление различных их сборок и разверток. При этом важно соблюдать «согласие между заявленной темой и стилем исполнения» [399, с. 3], соответствие способа размышления и предметности мысли<sup>31</sup>, ибо нелинейные динамические процессы становления (включающие процессы самоописывания) сверхсложных постклассических систем (и тем более исследование взаимосвязи единства мира и единства культуры) принципиально не могут быть ухвачены линейными и логоцентрическими средствами классики. Тем не менее, исходя как из принципов солидарности с коллегами и уважения к традиции, так и из стремления быть понятым, а также не в последнюю очередь из фактической линейности письма на русском языке, придется более или менее условно выбрать некоторый путь<sup>32</sup> исследования, определенную траекторию последовательного развертывания концептуализации, которая, заведомо не будучи единственно возможной, позволит, однако, обрисовать целостный континуум единого проекта неизбежно фрагментарными и дискретными штрихами, представив его важнейшими компонентами и связями. При этом предполагаемая неклассическая фрактальность и голографичность мира и культуры выражается и отображается посредством того, что предлагаемый большой (мета)проект включает и объединяет сложный комплекс взаимосвязанных и тем не менее относительно автономных проектов, которые будут разворачиваться на отдельных этапах исследования (представленных в соответствующих разделах нижеследующего текста), а также будут выступать частями, фазами, аспектами или компонентами данного общего проекта проектов.

---

<sup>30</sup> Ср.: «Но мне казалось существенным, чтобы мысли... переходили от одного предмета к другому в естественной и непрерывной последовательности. После нескольких неудачных попыток увязать мои результаты в такую целостность я понял, что это мне никогда не удастся... И это было, безусловно, связано с природой самого исследования. Именно оно принуждает нас странствовать по обширному полю мысли, пересекая его вдоль и поперек в самых различных направлениях» [97, с. 77].

<sup>31</sup> «Чтобы мысль, находясь в движении, не разрушала бы сама себя» [300, с. 41], то есть, иными словами, не в падала в перформативные противоречия, а, наоборот, достигала самосогласованности: «Мысль совместилась с собой – и понимает» [300, с. 56]. Ср. с требованием Канта «всегда мыслить в согласии с собой» [205, с. 377].

<sup>32</sup> Ср.: «Разговор будет тем самым выведен на некий путь. Я говорю: на *некий* путь. Этим мы допускаем, что этот путь не является, конечно, единственным» [497, с. 13].

## Глава 1

# Единство мира в историко-философской ретроспективе

Обращаться каждый раз, всё снова и снова к исторической ретроспективе, восстанавливающей процесс построения и трансформации тех или иных философских концепций во временной развертке, необходимо не только потому, что этого требует традиция философского исследования и принцип историзма/эволюционизма, но и потому, что это продуктивный способ наращивать богатство и разнообразие актуального арсенала средств и моделей концептуализации, требующихся для корректной постановки и решения любой проблемы. В этом смысле оказывается важно (особенно за пределами специального историко-философского изучения) реконструировать не столько прошлое «как таковое», сколько те интерпретации и переинтерпретации, которыми оно неизбежно расчерчено и размечено. Ибо история как дисциплина всегда предлагает некоторый нарратив [см. 14; 454], призванный описывать и представлять историю как совокупность событий прошлого, в результате чего – даже если исходить из цели восстановления прошедшего «как оно было на самом деле» – обязательно возникает текст, воплощающий вполне определенную реконструирующую интерпретацию или интерпретирующую реконструкцию некоторых так или иначе отобранных источников (как правило, письменных свидетельств и/или археологических артефактов), выполненную теми или иными конкретными средствами. И это справедливо для истории тем более, чем дальше от нас во времени и/или пространстве располагаются соответствующие события, хотя будет верно и для событий, свидетелями которых мы являемся.

Для современной постклассической рефлексивной концептуальной разработки показательным и симптоматичным становится взаимодействие эволюции философских систем, задающих и представляющих определенную картину мира, и соответствующих методов интерпретации<sup>33</sup>, видоизменяющих одновременно и параллельно также и саму ретроспективу историко-философского процесса. Хрестоматийными примерами тут выступают историко-философские подходы Аристотеля и Гегеля. Аристотель («Метафизика» 983b6 [18, с. 71] и далее) рассматривал доктрины первых античных мыслителей как серию (односторонних) учений прежде всего только об одной – материальной (в том или ином ее виде: будь то вода Фалеса или огонь Гераклита) – причине вещей, тогда как сам он разрабатывал систему из четырех причин; господство такой трактовки стало настолько подавляющим, что она до сих пор рассматривается по умолчанию как несомненная даже в современных учебниках [см., например, 203, с. 54 и далее]. Согласно Гегелю, философия «в собственном смысле этого слова» начинается с Парменида [118, кн. 1, с. 265], поскольку тот первым заговорил прежде всего о бытии, а у самого Гегеля бытие как раз самое первое, исходное понятие, открывающее «науку логики» [119, т. 1, с. 139]. История предшествующей философской мысли аналогичным образом присутствует в снятом виде и в современных философских концепциях, поскольку они включают в себя собственную историческую ретроспективу как необходимый компонент, как именно ту традицию, которую они считают нужным так или иначе продолжать. Эволюция философии предстает в этом смысле в качестве некоей необратимой<sup>34</sup> последовательно-

---

<sup>33</sup> Ср.: «Не существует никакого *interpretandum*, которое не было бы уже *interpretans*... Интерпретация всегда вынуждена интерпретировать саму себя» [477, с. 52–53].

<sup>34</sup> Необратимой потому, что последователи традиции как правило читают своих предшественников (хотя и не обязательно соглашались с ними), тогда как обратное встречается крайне редко (только в случае современников).

сти концепций, представленных соответствующими текстами, – последовательности, которую позднейшие мыслители могут так или иначе (пере)интерпретировать и (избирательно) реконструировать, но не могут игнорировать без риска самим остаться в стороне.

Исходя из презумпции ума мыслителя<sup>35</sup> уместно вывести и явно сформулировать также презумпцию устойчивости и осмысленности используемой им терминологии – пока не доказано обратное, следует принимать отождествляемым одинаково называемое, хотя оно вполне может, конечно, совершенно по-разному пониматься и трактоваться. Имплицитно подразумеваемый даже в обыденной коммуникации, соответствующий принцип тем более должен быть действителен для интерпретации философских текстов, поскольку те предполагают осуществленную рефлексию (того или иного порядка). Например, применительно к миру, обозначаемому как раз словом «мир» (с точностью до перевода), это будет означать, что расходящиеся истолкования его отсылают каким-либо способом к более или менее сфокусированному концепту или же альтернативные концептуализации его так или иначе указывают на сходящуюся некоторым образом последовательность традиционных словоупотреблений.

По модели различения философии и мировоззрения целесообразно различить также позиции и концепции любого мыслителя. Мировоззрение – в полном соответствии с буквальным значением – это воззрение на мир, мировоззрение, некоторая картина мира в целом, видимая из какой-то позиции (возможно, идеальной или гипотетической) и предполагающая, как правило, некоторое отношение к миру. Конечно, существует и философское мировоззрение, то есть мировоззрение, выработанное с помощью философии. Однако, одна из важных задач философии – рефлексивный анализ мировоззрений и их оснований. Но подобно тому, как мастерство гончара никоим образом не сводится ни к глине, с которой он работает, ни к гончарному кругу, который он использует в работе, ни к керамике, которую он получает в результате, так и философия, понимаемая как деятельность, рассматриваемая в своей динамике, никак не может быть ни мировоззрением вообще, ни даже его разновидностью. С другой стороны, с мировоззрением гораздо более тесно связана, например, идеология. Которая вдобавок не только обязательно предполагает наличие в каждом случае вполне определенного мировоззрения, но и ставит себе целью как можно шире распространить его тем или иным способом (вплоть до навязывания). Аналогом мировоззрения в философии выступает та или иная позиция (исходная или итоговая), которая здесь, однако, должна непременно подвергаться критическому осмыслению и переосмыслению или, по крайней мере, фундаментальному обоснованию. Тем не менее для философии важнее и интереснее вовсе не позиция, занимаемая тем или иным мыслителем, а его концепция – комплекс концептов [см. 156] и устройство аргументации, позволяющие достигать значимых результатов. В отличие от позиций, которые, как правило, непримиримы, концепции, даже будучи различными, позволяют выстраивать дискуссии и обсуждения.

Применительно к проблеме единства мира это означает, что придется не просто коллекционировать те или иные позиции или концепции, сформулированные по этому поводу прежде всего в западноевропейской философской традиции, но отслеживать прежде всего работу тех приемов и операций, которые для этого применяются, а также потенциальные способы использования уже самих этих концепций, взятых в качестве некоторых регулятивных принципов или моделей. В качестве основных направлений концептуализации предварительно и условно можно наметить две – ведущие соответственно от единства в том или ином понимании к миру в различных трактовках и наоборот. Именно по этим направлениям, никоим образом не претендуя на исчерпывающую полноту, можно разложить характерные и симптоматичные ходы

---

<sup>35</sup> «В философии есть презумпция ума. По определению, если берешь книжку в руки, то каким бы роковым именем ни назывался автор, Платон или кто-то еще, существует презумпция, касающаяся ума философа» [294, с. 27]. Ср.: «В случае Блейка и Канта мы имеем дело с грамотными людьми, на оселке грамотности которых поверяем свою неграмотность» [299, с. 294].

мысли, представленные в историко-философском процессе в тех или иных его интерпретациях и значимые для обсуждения нашей проблемы. Количество и размер цитат (особенно частых в данном разделе) определяются именно так поставленными задачами, поскольку тексты философии прямо и непосредственно говорят сами за себя лучше любого пересказа, а применение тех или иных ходов мысли в построении предлагаемой модели будет продемонстрировано ниже.

## § 1. От единства к миру

Уже с самого своего начала античная философия стремится охватить своей мыслью всё как единое [84]. «Античная философия (понимаемая, конечно, через ее афинскую *акмэ-вершину*) рассматривается не только как начальный ход и начальствующий дух европейской философии, но прежде всего как оригинальный онтологический ум. В этом уме греческий мир, мир, раскрытый греческой культурой, собирается в единый *опыт бытия* и дает отчет (“логос”) о себе, доводит (возводит) свой *частный* опыт (*ídiá éμλειρία*) до общности ума (*κοινός λόγος*), в котором этот особый опыт быть миром и человеком становится *сообщимым* всем как общевозможный» [26, с. 28]. Поэтому совершенно неудивительно, что им приходилось обязательно ставить проблему объединения всего наблюдаемого многообразия. «Необходимо сказать, что единство, или, как греческие философы обычно говорили, “единое”, являлось постоянной, первейшей и любимейшей проблемой в течение почти всей античности. Дело в том, что вся античность признавала единственным и максимально совершенным произведением всего бытия именно космос, – видимый, слышимый, осязаемый и вообще чувственно-воспринимаемый космос, в сравнении с которым боги и все высшие существа понимались только в виде принципов строения этого космоса. Вечная организованность, плавность и протекание этого космоса, его вечная подвижность в определенных границах – всё это заставляло находить в бытии и во всей действительности прежде всего единое, единичность, единственность, одно, или, говоря вообще, единство» [277, с. 140].<sup>36</sup>

Иными словами, если всё объединяется философской мыслью – возможность чего обеспечивается принципом «всё во всём» (*hen kai pan*)<sup>37</sup>, – тогда в пределе единство утверждается применительно ко всему (сущему, бытию, природе..)<sup>38</sup> И несмотря на все наблюдаемые разногласия и распри, всю непримиримую борьбу разнообразных сил, тем не менее всё в конечном итоге и по глубинной природе или всегда гармонично, или приходит в гармонию. Лосев даже предлагает понимать известные «слова Гераклита о луке и лире совсем по-другому: “единое, расходясь, согласуется само с собою, подобно тому, как гармония у лука и лиры”. Таким образом, текст фрагмента В 51, принятый у Дильса и переведенный у Маковельского, по меньшей мере не единственный, т. е. возможно, что Гераклит учил о возвращении к себе не “расходящегося”, а “единого”, что должно было бы еще больше подчеркивать у Гераклита моменты устойчивости» [279, с. 399]. И добавляет чуть далее о необходимости совпадении любых противоположностей: «То же самое можно сказать и о пифагорейском учении о совпадении беспредельного и предельного в числе у Филолая (В 2) и об элеатском учении о совпадении бытия и мышления у Парменида (В 8 ст. 35) или единого и всего у элеатов вообще (31 А 29), единого и сущего у Парменида, Зенона и Мелисса (28 А 28, 29 А 15, 21; 82 В 1), единства и множества у Зенона (А 13): “Единое и многое – одно и то же”» [279, с. 404].

Даже не разбирая во всех подробностях многочисленные учения ранних греческих мыслителей о едином, можно отметить и зафиксировать, что уже здесь единое оказывается не только и не столько чем-то, противопоставленным множественному, сколько выступает некоторым принципом объединения – и не только самого по себе множественного, но и принципом объединения одновременно также и множественного, и единого в целостной мысли. «Очевидно, во-первых, что единство понималось глобально: в том смысле, что всё существующее,

<sup>36</sup> Ср.: «Ранние античные тексты переполнены рассуждениями об едином и многом. Мир у всех античных философов обязательно един. И это единство обязательнообъединяется у них множеством частей» [279, с. 549].

<sup>37</sup> «Таковы, например, философские положения Гераклита: “и из всего одно, и из одного – все”, Ксенофана: “всё едино, единое же есть бог”, Анаксагора: “во всем есть часть всего”» [505, с. 34].

<sup>38</sup> Ср.: «В античности понятия бытия и единого порой употреблялись как взаимозаменяемые, поскольку бытие как первоначально рассматривалось как нечто простое, т. е. неделимое, а потому единое» [109, с. 14].

вся многообразная реальность образует единое целое. Но в то же время, единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем, совершенную связанность и взаимопроникнутость. По своему происхождению, эти два аспекта идеи единства отчетливо соотносятся с двумя фундаментальными предметами эллинского философствования, которые суть – Космос и Логос» [505, с. 34]. То есть всё (точнее, не совсем всё вообще – см. следующий параграф; скорее, всё, достойное рассмотрения: не хаос и космос вместе, а только космос) в целом охватывается и соединяется разумной мыслью, воплощенной в слове (логос).

Самой, пожалуй, радикальной и смелой (в смысле последовательного и бескомпромиссного продумывания всех следствий из открытых и принятых положений) концепцией античности, ставшей если не парадигмальной моделью и эталоном, то как минимум идеалом и неявной целью для всей классической философии, можно сказать, является учение Парменида, который не только отождествил мышление (правильное) с бытием (подлинным)<sup>39</sup>, но и промыслил получившейся абсолютом как предельное сферическое совершенство монолитной недвижимой цельности. Этот результат был достигнут ценой полного отказа от всякого движения, любой пустоты и даже небытия на самом фундаментальном уровне, хотя на уровне непосредственно воспринимаемого чувствами множественность и движение очевидно наблюдаются. Лосев даже отмечает, что для Аристотеля «нет ничего удивительного в том, что элейцы проповедуют одновременно и лишенный множественности мир бытия и вполне множественный, подвижный мир чувственных ощущений. Наоборот, в единстве того и другого он находит *целость* и *совершенство*, потому что не существует ничего такого, чего не хватало бы парменидовскому единому, или бытию, или что существовало бы отдельно от него (А 27)» [279, с. 355].

Радикальность отрицания небытия обосновывается Парменидом и его школой почти оскорбительно ясной тавтологией, ибо есть только то, что есть, и совсем нет того, чего нет, и последовательное мышление не может не прийти к такому и только такому результату, а множественное и движение, будучи не менее последовательно обдуманно, просто должны быть исключены как невозможные. «Множественность, которую они отрицали, была абсолютно раздельной множественностью, в которой ни один элемент никак не объединялся с другим элементом; поэтому Зенон и доказывал, что пройденный путь, разбитый на отдельные, ничем не связанные между собою расстояния, вовсе не есть пройденный путь – такого пути вообще нельзя пройти... И это вовсе не является отрицанием множественности вообще, а только множественности с абсолютной изоляцией составляющих ее частей» [279, с. 364]. А ведь именно таково множественное, противостоящее абсолютному монолиту единого в своей цельности бытия, которое совпадает с мышлением.

Однако, среди ранних греческих философов были и сторонники множественного, пытавшиеся отрицать единое. К ним относятся прежде всего атомисты. «Левкипп... пошел не тем же путем [в учении] о бытии, что Парменид и Ксенофан, а, судя по всему, противоположным: тогда как они полагали универсум единым, неподвижным, невозникшим и конечным и не разрешали даже исследования не-сущего [=того, чего нет], он принял атомы как бесконечные [по числу] и вечно движущиеся элементы» [472, с. 276]. Аналогично «примат множества над единством весьма решительно проповедовал Демокрит, по которому из атомов “отнюдь не образуется поистине единая природа”» [274, с. 621]. В определенном смысле атомисты представляют собой прямую альтернативу элейцам: «они, попросту говоря, разбили Единое Парменида на бесконечное количество неделимых частиц, но оставили за ними все те свойства неделимости, неразрушимости, бескачественности и внутренней неподвижности, каковые Парменид приписывал своему Единому; а двигаться они стали только благодаря образовав-

<sup>39</sup> «NOEIN=EINAI (“мыслить”=“быть”, первоначальное тождественное сущее-мыслимое, члены тождества, совпадающие буквально с точностью до перестановки)» [345, с. 206].

шейся здесь же пустоте. Другими словами, атомизм есть попросту принцип индивидуальности, или, что то же, принцип множественности» [279, с. 495].

Тем не менее, концепция атомистов, ставшая позднее парадигмальной моделью для механицизма и элементаризма нововременной науки, хотя и подчеркнута провозглашала отрицание единого (прежде всего, конечно, монолитного единого парменидовского типа), тем не менее вынуждена была признавать связность собственной мысли и взаимодействие атомов. «Каждый атом, согласно этой концепции, оказывался связанным по самой своей природе со всей бесконечностью атомов, существующих в космосе или в космосах. Таким образом, каждый атом, несмотря на самопроизвольное движение всех атомов, оказывался функционально связанным решительно со всеми атомами вообще и с каждым атомом в отдельности» [279, с. 469]. Так что так просто и прямолинейно от единства избавиться не удалось – даже парменидовский монолит у атомистов сохранялся на уровне отдельного атома, а на уровне всего космоса (и всей концепции) воспроизводился принцип связи. Аналогично и софисты, стремясь к индивидуальной единичности, обнаружили в пределе ее парадоксальную немыслимость. «Софисты открыли, что единичное алогично как таковое: к нему неприменимо общее понятие, а необходимых понятий не бывает» [183, с. 12].

Начиная с Сократа центр внимания греческой мысли смещается с природы на человека, с космоса на логос. «Специального рассуждения о единстве от периода средней классики до нас не дошло, но ясно, что оно здесь было не чем иным, как дискурсивным исследованием общностей, то есть стремлением дискурсивно преодолевать дискретно данные вещи и понятия» [274, с. 622]. Способ разворачивания мысли считается теперь даже более важным, чем те или иные конкретные готовые результаты. Применительно к пониманию единого это означает, что важнее способ установления и прослеживания любых связей, нежели отдельные их примеры.

Платон выстраивает более гибкое и синтетическое – апорийное, парадоксальное и антиномичное – понимание единого, подробно разбирая практически весь спектр мыслимых возможностей в диалоге, который называется, что весьма симптоматично, «Парменид» [365]. Лосев так резюмирует выводы Платона: «То, что мыслится, необходимым образом – одно. Тем не менее диалектика обнаруживает, что это одно, поскольку оно мыслится как именно одно, лишено каких бы то ни было категорий, т. е. мысль об одном требует, чтобы оно не мыслилось. Если мы возьмем мир, или бытие, как совокупность всех вещей, то – 1) мы не можем мыслить этот мир как не-одно, ибо мир есть нечто одно определенное (или его нет для мысли); мы обязаны мыслить его как нечто единое, одно. С другой стороны, 2) это самое единство мира, делающее его одним определенным целым, необходимым образом должно стоять вне всякой мысли и вне бытия. Мысль требует немыслимости, и логическое абсолютно тождественно с алогическим» [271, с. 110–111]. Так что в конце концов получается, что такое парадоксальное единое, неизбежно охватывающее всё, оказывается – не в последнюю очередь как раз благодаря своей всеохватывающей парадоксальности – совершенно неустранимым<sup>40</sup>. «Иными словами, всё живет единым: если не его утверждением, то его отрицанием, если не положительной, то отрицательной связью с ним» [110, с. 125].

У Аристотеля читаем в «Метафизике» (1088a): «единое означает меру некоторого множества, а число – измеренное множество и меры, взятые много раз (поэтому также правильно сказать, что единое не есть число: ведь и мера – это не множество мер, и мера и единое – начало)» [18, с. 351–352]. Тем самым Аристотель уходит от гипостазирования единого. «Мера, единица меры – это главное значение единого у Аристотеля, хотя и не единственное. Понятно, что единое в своей функции “меры” является не “подлежащим”, а сказуемым, не сущностью, а “отношением”» [110, с. 208]. Тем не менее, Лосев замечает по этому поводу, что у Аристотеля

<sup>40</sup> «Если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно» [365, с. 412].

«вещь есть целое, которое, однако, выше и всякой ее отдельной части и суммы всех этих ее частей. Значит, если бы Аристотель применил это свое учение о целом ко всему миру вообще, то он и получил бы платоновское Единое, которое выше всяких отдельных частных, составляющих мир» [273, с. 41]. Поэтому несмотря ни на что «Аристотель становится ярким выразителем категории единства в смысле структурного построения этого единства и тем самым систематическим выразителем, для периода всей античной классики, концепции единства как единораздельной целостности» [274, с. 625]. Иными словами, единое превращается у Аристотеля в некоторый системный эффект, появляющийся в результате взаимодействия множества компонентов.

Неоплатоники рассматривали единое как наиважнейшее начало всего, из которого эмануирует весь мир в целом. «Единое Плотина – выше всякого определения и даже выше единства; Нус – един, но лишь как объединение многого; мировая Душа – едина, но лишь как объединение времен на лоне Идеи, Нуса, отдающего себя во власть распада и индивидуализации» [271, с. 88]. Уже тут намечается различие отдельных видов единого. Позднее «Единое Плотина Ямвлих разделяет на два начала; но это делается у него, насколько можно судить, вполне в духе Плотина. Именно Ямвлих различает в едином одно такое, которое действительно выше всякого познания и бытия и выше всякого наименования, другое же – такое, которое является началом всего последующего и которое поэтому и заслуживает наименования в качестве единого и блага» [276, с. 167]. Таким образом, можно зафиксировать отчетливо проведенную неоплатониками концептуализацию различных уровней единого.

«Во всех... длинных и подробных рассуждениях Плотина об единстве лежит одна прекрасная мысль, прекрасно сформулированная еще в платоновском “Пармениде” (141e-142a). А именно: *одно, если только оно действительно одно, не может быть охарактеризовано совершенно никаким признаком*. Если оно есть только одно, – значит, нет ничего иного. Если нет ничего иного, – значит, одно ни от чего не отличается. Если оно ни от чего не отличается, оно не есть нечто. Если оно не есть нечто, оно есть ничто. И т. д. и т. д. *Против этого хода мыслей возразить совершенно ничего невозможно*. Правда, бытие есть не только одно. Но Платон и Плотин и не думают утверждать, что оно есть *только*

## **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.