

Russian Academy of Science
Institute of Philosophy

EVENT AND SENSE
(Synergetics Experience of Language)

Moscow
1999

Российская Академия Наук
Институт философии

СОБЫТИЕ И СМЫСЛ
(Синергетический опыт языка)

Москва
1999

ББК 15.1
УДК 111
С-55

Редакторы:

Л.П.Киященко, П.Д.Тищенко

Рецензенты:

кандидат филос. наук *Г.Б.Гутнер*

доктор филос. наук *В.М.Розин*

С-55 **Событие и Смысл (Синергетический опыт языка).** — М., 1999. — 279 с.

Понятия «события» и «смысл» рассмотрены с точки зрения синергетических феноменов языка на материале современной философии науки, математики и физики, теорий топологии, фракталов, самоорганизации и логики. Были использованы некоторые идеи и подходы, разработанные в феноменологии, герменевтике и экзистенциализме. Обсуждены возможности использования и преодоления языка и некоторых базисных установок классического трансцендентализма в современных познавательных практиках.

ISBN 5-201-01996-X

©ИФРАН, 1999

Содержание

Вместо введения

Киященко Л.

Синергетика пространства коммуникативной
соотнесенности 7

Аршинов В.

Событие и смысл в синергетическом измерении 11

Буданов В.

Когнитивная психология или когнитивная физика.
О величии и тщетности языка событий 38

Гиренок Ф.

Археография события 67

Киященко Л.

Онтология – событие философской мысли 88

Родин А.

Среда и событие. 124

Свирский Я.

Смысл события (на фрактальной кромке безумия). 173

Тищенко П.

Смерть: Событие и Смысл (наброски). 203

Вместо послесловия

Гутнер Г.

Предельность философского дискурса (Замечания по
поводу книги «Событие и Смысл») 257

Розин В.

Что такое событие? (Анализ условий философского дискурса) 266

Content

Instead of introduction

Kiachtchenko L.

Synergetics of the space of reciprocal communicability 7

Arshinov V.

Event and sense in synergetic dimension 11

Budanov V.

Cognitive psychology or cognitive physics.

On glory and misery of the language of events 38

Girenok F.

Archiography of event 67

Kiachtchenko L.

Ontology – event of philosophical thought 88

Rodin A.

Environment and event 124

Svirsky J.

Sense of event (on the fractal edge of madness). 173

Tichtchenko P.

On Death: Sense and Event (drafts). 203

Instead of conclusion

Gutner G.

Extreems of philosophic discours (reflections

on book «Event and Sense») 257

Rozin V.

What is event? (Analizes of phylosophic discours) 266

Abstract

Concepts of «event» and «sense» were evaluated from the point of view of synergetic phenomena of language on the material of modern philosophy of science, mathematics and physics, theories of topology, fractals, selforganization, and logic. Some ideas and methods of phenomenology, hermeneutics and existentialism were used. Possibilities for overcoming of language and basic attitudes of classical transcendentalism in modern cognitive practices were discussed.

Вместо введения

Синергетика пространства коммуникативной соотнесенности

Предлагаемый читателю текст появился в итоге трехлетней исследовательской работы над проектом по теме «Язык и синергетика». Эта книга отражает движение мысли, возникшее в контексте диалога между участниками проекта, одним из следствий которого было, как мы надеемся, возникновение в секторе философии междисциплинарных исследований некоего пространства коммуникативной соотнесенности вокруг выбранной темы¹.

В современной философии достаточно часто случается, что отдельные направления, группы, кружки, лаборатории практически не сообщаются друг с другом. Сейчас, когда книга выходит из стен лаборатории, станет ясным, насколько открыто ее коммуникативное пространство к своему расширению, к диалогу с «иными» движениями мысли.

В намерение коллектива авторов входило попытаться провести мысленный («лабораторный») эксперимент, как бы резюмирующий, подводящий итог, но меньше всего претендующий на завершенность полученных выводов.

Язык и синергетика в этом тексте вполне намеренно не рассматриваются как два рядоположенных феномена, которые примериваются по способам возможного взаимодействия, уточняя тем самым свои предметные особенности, как это было в предыдущих публикациях. Выбранный в этой книге поворот темы – событие и смысл, – как предполагалось, дает возможность свершиться реальному синергетическому опыту языка, как говорят, «на деле» показать особенности языкового мышления в конкретном авторском исполнении.

Это позволит выяснить, возможно, самое главное – состоялось ли в реальных процессах языкового общения на заданную тему объединение авторского коллектива, возникло ли простран-

¹ См.: Язык и синергетика (материалы Круглого стола) // Философия науки. Вып. 3. Проблемы анализа знания. М., 1997. С. 210-240; Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997. С. 159. Эти издания, как и предлагаемое, были выполнены при финансовой поддержке РГНФ грант № 96-03-04559.

ство коммуникативной соотнесенности, которое, как нам представлялось, является условием проявления авторской индивидуальности участников проекта.

Попасть в пространство коммуникативной соотнесенности, это все равно, что проникнуть на заповедную территорию, — дело, как говорили в старину, многотрудное и «на удачу». Трудность прежде всего связана с тем, что в какой-то степени надо переступить через «себя», выйти из своего внутреннего пространства. Кроме того необходимо распознать заповеди этого места, которые рождаются здесь и теперь общими усилиями, полифонией, многоголосием одновременного звучания общей темы. Заповеди поверяются прошлым опытом, сохраненным в памяти и возможностями будущего применения, от чего заповеди приобретают временное измерение. Последнее обстоятельство ответственно (не будем говорить — за развитие) за подвижность и маневренность возникшего коммуникативного пространства, делая явным его синергетизм.

Память краткосрочная, только что ускользнувшая от непосредственного восприятия, и дальняя память, поддерживаемая воображением, вершат одновременный синтез, как целостность пространства мысли. В этом деле неизбежные перебои в памяти не мешают, они, наоборот, особым образом дают нам знать об исторической роли забвения, возмещаемого языковым творчеством (Р.Якобсон).

Пространство коммуникативной соотнесенности строится, таким образом, не только на основе соседства (по месту размещенности — общности темы), но и по принципу родства (генетической связи языка во времени).

Приглашение читателя к сотворчеству в пространстве коммуникативной соотнесенности предполагает, как минимум, известную долю интереса к предложенной теме.

Интерес между тем может быть самым разнообразным². Размещаясь между «интересным-как-влечением» и «интересным предметом», шкала интересного содержит и позитивное, и критическое отношение: «интересное и установленное», «интересное и скандальное», «интересное и циничное». И при всем интересе он может быть сформулирован довольно-таки индифферентно, как «интересное и любопытное», или же «взаимопревращение инте-

² *Голосовкер Я.* Интересное // *Вопр. философии.* 1989. № 2. С. 106-142.

ресного и неинтересного». Но то же самое, казалось бы, интересное может принять совсем иную окраску: «интересное как страстность мысли и как игра», «интересное — как артист внутри нас».

Вероятно, именно последние формы проявленного интереса как *действия*, в первую очередь, помешают, «дают пропуск» на вход в пространство коммуникативной соотнесенности, именно в нем нуждается, как никто другой, автор, ведущий разговор с самим собой и с другими, творящий в меру своих сил коммуникативное пространство, удостоверяющее и его самого, с тем, чтобы на какой-то момент потеряться в общей согласованности и договоренности.

Готовность к публичному заявлению о самом себе, так же как и способность отвечать за свое заявление, при всей условности правил такого рода профессиональных игр, это предмет серьезного культивирования.

Форма такого заявления сочетает в себе не просто дескриптивное описание некоторого действия, а само является такого рода действием (Ю.Хабермас). Действенность слова в данном случае прорастает не как следствие, а как заявка на форму первичного удостоверения на аутентичность самопрезентации данного автора. Авторская манера исполнения складывается из выбора темы, из способов подачи ее другому, но не всякому.

Пространство коммуникативной соотнесенности открыто тому, кто в языковой системе³, наряду со смысловыми инвариантами, обнаруживает контекстуальные вариации, кто отдает себе отчет, что контекстуальные различия в первую очередь следует связывать с различием круга собеседников.

Кроме этого, «если рассматривать феномен языкового общения в некоем реальном языковом сообществе в целом — если рассматривать этот феномен с точки зрения рациональности участников общения, — то оказывается, что этот феномен представляет собой, так сказать, смесь ограниченной рациональности, психологического автоматизма, задействования мифа, концептуальной путаницы, табу на определенные «опасные» повороты рационального исследования и «автоматных» представлений о языковом общении»⁴.

³ Блинов А.Л. Общение. Звуки. Смысл: Об одной проблеме аналитической философии языка. М., 1996. С. 271.

⁴ Там же.

Живой диалог, происходящий в такого рода коммуникативном пространстве, рождает и отслеживает применимость нового категориального строя мысли. Он вступает в диалог с традиционным разворачиванием темы (тем самым ставя под сомнение его единственность) как проблемы, требующей по полной программе обоснованности допущений, последовательного и непротиворечивого, и доказательного изложения с последующей проверкой на истинность полученного результата.

Это скорее заявка на восприятие всего действия в целом на подмостках, созданных самими авторами, где они же и действующие лица. Критерием, оценивающим достоинство такого рода зрелище, может быть только появившееся у зрителя желание войти в круг уже начатого общения.

Статьи авторов размещены по алфавитному принципу, оставляя читателю право при чтении выстроить самому линию движения смысла книги.

Работа редакторов заключалась не в унификации разнородных текстов, а в попытке создать коммуникативное пространство, максимально способствующее выражению их самобытности.

Вместе с тем с помощью межстатейных ссылок редакторы хотели показать сформировавшиеся в процессе долгих обсуждений неизбежно возникающую переключку идей и понятий в работах разных авторов, которая касалась не только центральной темы, а целого ряда, может быть, периферийных вопросов, но которые, однако, имеют немаловажное самостоятельное значение в современном философском знании. Это проблемы топологии, среды, гештальтных переключений, языка, понятия и суждения, письма, чтения, речи, гипертекста, контекста и другие.

Книга имеет послесловие. Это первые отклики — ее рецензии. Тем самым хотелось уже с самого начала существования книги вступить в диалог с «другими», проверить действенность принятых авторами правил игры и реализовать идею расширения границ коммуникативного пространства выбранной темы.

Л.Киященко

Владимир Аршинов

Событие и смысл в синергетическом измерении

Бор был, конечно, темен, но, возможно, лучше быть темным и тем не менее глубоким, чем ясным и поверхностным...

*Кент Пикок**

Я бы не хотел, чтобы этот эпиграф интерпретировался как своего рода косвенное заблаговременное предупреждение о том, что последующий текст будет и в «самом деле» темен, а потому — глубок. И то, и другое не обязательно. Особенно, увы, второе. Но постмодерн — это постмодерн. А потому — бывает как получится. Слова же «постквантового физика», работающего в Канаде, мне понравились по крайней мере по двум причинам. Во-первых, они есть часть подстрочного примечания к тексту, посвященному одной из интерпретационных версий квантовой механики, предложенной почти полвека назад Дэвидом Бомом (тоже, кстати, как сейчас очевидно, «постквантовым физиком»). Сам автор (в данном случае Кент Пикок) предупреждает, что его статья есть часть еще не завершенной работы, то есть представляет, по сути, черновик, а потому он будет весьма благодарен за сделанные в его адрес конструктивные замечания и критику.

То же самое относится и к моему тексту, смысл которого — в его незавершенном еще, становящемся синергетическом измерении, а будет ли он событием — это, конечно, еще вопрос.

Но есть также и *во-вторых*. Слова Пикока заставляют вспомнить о тезисе Н.Бора о двух видах истин: истинах глубоких и просто истинах. Различие между ними состоит, согласно Бору, в том, что отрицание глубоких истин порождает не менее глубо-

* «Постквантовый» физик, работающий сейчас в Канаде.

кую истину, тогда как отрицание просто истины есть просто ложь. Неясно, однако, какой истиной является (и является ли) отрицание лжи, но мы не будем забираться слишком глубоко в лабиринты эпистемических логических построений. Для нас достаточно диалогично полагать, что текст, внешне выглядящий как ясный и поверхностный в качестве отрицания темноты и глубины, будет, тем не менее, ассоциироваться с неким многомерным гипертекстом, а потому в некотором постнеклассическом синергетическом смысле корреспондировать с глубокой истиной становления.

И после такого эпиграфического комментария-предисловия-введения я теперь займусь рассмотрением того, что выше было названо «Смыслом в Синергетическом Измерении» с надеждой, что дополнительность по Бору меня не подведет и что событие (как и полагается Со-бытию) актуализируется под занавес...

О плюрализме синергетики как постнеклассическом междисциплинарном исследовательском процессе

Я уже неоднократно подчеркивал, что синергетика в качестве междисциплинарного направления исследований плюралистична, что она существует в разных формах, системах представлений, *соглашений*, конвенций, в разных языках и образах. И эта плюралистичность существенна для синергетики, есть внутренне присущее ей качество как по ее генезису (см. классическую статью Ю.А.Данилова и Б.Б.Кадомова «Что такое синергетика?»), так и по контексту ее функционирования в системе современно-го постнеклассического (постмодернистского) познания.

Но, конечно, плюрализм сам по себе не существует, а потому как таковой и не нуждается в оправдании, а тем болеев защите от обвинений в релятивизме и т.д. Есть, к примеру, плюрализм квантовой механики, выражающийся в многообразии ее математических формализмов – матричный, волновой, интегралы по путям и т.д. Кроме того, имеется великое множество разнообразных интерпретаций квантовой механики, начиная от стандартной – копенгагенской – и кончая «многомировой», эвереттовской. В этом перечне находится также квантово-логическая интерпретация, а также Брюссельская, связанная с именем Пригожина и его школы.

Плюралистичность синергетики имеет свои корни и в квантовой механике. Но, в отличие от последней, синергетический плюрализм уже гораздо многомернее, более «размыт», более того: он вообще выводит нас за границы традиционных различий, в том числе и в самореферентном смысле различия между единством и многообразием, случайным и необходимым, духовным и телесным и т.д.

Но об этом – чуть позже, а здесь заметим, что нелинейность, неоднозначность, метафоричность, случайность смыслов синергетических образов и гештальтов, их незавершенность, их *диалогичность*, а потому и гипертекстуальность, и интертекстуальность ныне, кажется, осознаются уже в такой степени, что вопрос: «а о чем же все-таки говорит синергетика?», звучит сейчас уже не так часто.

Однако сам вопрос: «Что такое синергетика?» остается открытым и само понимание его именно в этом качестве имманентной неравновесной открытости делает восприятие синергетики занятием достаточно сложным, поскольку требует владения навыками «перенастройки» мышления, навыками осознаваемого переключения концептуальных образов-гештальтов, разными стратегиями переключения мышления с одной перспективы на другую¹.

Синергетическое мышление – это мультипарадигмальное мышление или даже, лучше сказать, межпарадигмальное, это коммуникативное мышление-язык-восприятие, актуализируемое в Пути – Дао, прокладываемом через традиционные дисциплинарные границы².

Эту же мысль можно выразить также и словами И.Пригожина, указавшего на необходимость отказа от одной-единственной модели понимания как урока развития физики наших дней.

Разумеется, помимо «внутреннего» плюрализма синергетики как открытой неравновесной самореферентной системы имеется и чисто внешняя его сторона. Я имею в виду спекулятивные декларации о причастности синергетике разного рода около-

¹ Проблема гештальтного переключения мышления в этой книге рассмотрена также в статьях Я.Свирского и П.Тищенко (прим. ред.).

² Идеология становящегося междисциплинарного мышления рассмотрена также в статье В.Буданова (прим. ред.).

научных или псевдонаучных направлений, вносящих дополнительный информационный шум в коммуникативные каналы междисциплинарных контактов синергетики.

Это вносит дополнительные, по-видимому, неизбежные трудности в диалоги синергетики с различными дисциплинами, по своему «узнающими» синергетику и занятых поиском собственных, но когерентных синергетике языков.

Итак, плюрализм синергетики как постнеклассической трансдисциплинарной коммуникативной деятельности необходим, а потому всякого рода попытки его устранения следует рассматривать как усилие скорее деструктивное, чем конструктивное. Более того, она не была бы синергетикой, если бы ориентировалась (пусть даже в идеале) на одну-единственную модель языкового общения или сообщения (или диалога с природой или между людьми, пытающимися добиться согласия по поводу своей собственной познавательной активности). Тем не менее более компактное, обозримое представление синергетики вполне возможно, да и необходимо. Далее я представлю один из его вариантов. Это, по сути дела, некая схема, рамка, контур замысла, проекта или – некая карта пути к представлению синергетики. А потому я буду говорить о тексте, несмотря на все его ассоциативные гипертекстовые ответвления и тематические переходы...

Пространственно-временная компактификация языков

Вот одно из таких ответвлений в метадискурс онтологии и методологии синергетики. Мне уже приходилось отмечать, что когнитивные стратегии синергетики во многом близки к современной, «постмодернистской» версии прагматизма, олицетворяемого сегодня именем Ричарда Рорти. Мне важно в данном случае подчеркнуть четко артикулированную самим Рорти его антиплатонистскую позицию. Или, быть может, точнее и в духе самого же Рорти, позицию «ухода» от платонизма как той метафоры, в которой так или иначе находила свое языковое воплощение Европейская мысль Нового (и не только Нового) Времени.

Рорти ссылается на две философские традиции, связанные с попытками преодоления (или ухода от) платонизма в культуре Запада. Это европейская – постницшеанская и американская – постдарвиновская. Среди «великих имен первой традиции» Рорти приводит имена Хайдеггера, Сартра, Гадамера, Деррида, Фуко.

Среди «великих имен второй традиции» – имена Джеймса, Дьюи, Куна, Патнэма, Куайна, Дэвидсона. Обе традиции, согласно Рорти, объединяет, помимо прочего, то, что они пытались поставить под сомнение кантовско-гегелевское различие субъекта и объекта, точнее, те картезианские различия, исходя из которых Кант и Гегель сформулировали свои проблемы, и те, еще греческие, различия, которые легли в основу философии Декарта. Самое важное, что объединяет великие имена обеих традиций и сами эти традиции – это подозрительное отношение к одним и тем же греческим различиям (оппозициям), к тем различиям, которые делают возможными, естественными и почти неизбежными вопросы, вроде: «Это найдено или сделано?»; «Это абсолютно или относительно?»; «Это реальное или кажущееся?».

Когерентность постмодернистской философской позиции Рорти и синергетики для меня вполне естественна и не вытекает лишь из общей временной приставки *пост*. (Я имею в виду, что синергетика для меня – это образ всей постнеклассической науки в целом.) Дело еще и в том, что синергетика как междисциплинарное направление интерсубъективна, диалогична, личностна и в этом своем качестве принадлежит той же самой коммуникативной парадигме, с которой Рорти связывает свое понимание философии как «голоса в разговоре человечества», усматривая основную функцию современного философствования в поддержании непрерывности этого разговора. Философия в междисциплинарном синергетическом контексте именно таковой и призвана становиться. И для меня в данном случае очевидно, что философия в этом качестве становится не только (и не столько) философией прагматизма, но и, одновременно, прагматической философией коммуникативной деятельности – общения, в самом широком смысле этого слова. Поэтому она становится ориентированной на компромисс, поиск согласия, выявление предпосылок сотрудничества прежде всего, а не на противостояние и конфликт. Но этой же целью как своим «параметром порядка» характеризуется (самоопределяется и узнается) синергетика.

Прагматическая философия синергетики артикулируется в ее орудийно-операциональном понимании языка, которое выражается, помимо прочего, в осознании его (языка) незавершенности, незаконченности, открытости, метафоричности, т.е. его процессуально-гештальтного характера. И в этом прагматико-гештальтистском контексте я вполне солидарен с Рорти, когда

он говорит, что «уйти от вышеперечисленных дихотомических вопросов можно лишь постепенно, внедряя новые способы говорить, а не в прямых спорах со старыми способами говорения».

Такая стратегия «ухода от прямых споров» и контрпродуктивных конфронтаций подразумевается, хотя еще и не повсеместно осознается в качестве таковой, синергетической парадигмой сетевого мышления, парадигмой интерсубъективной коммуникации, диалогости и креативности.

И здесь, в рамках этой стратегии избегания, стратегии ухода от языковых дихотомий и, в частности, ухода от прямого ответа на вопрос: «Это сделано или найдено?», мне представляется уместным использование выражения: «Это заново переоткрыто», выражения, в котором сливаются сделанное и найденное, сконструированное и открытое естественное и искусственное в синергетически осмысленном конструктивно-познавательном процессе.

А потому, возвращаясь к теме нашей статьи, мы можем теперь переименовать ее, например, как «переоткрытие пространственности языка синергетики».

Стоит ли, однако, специально говорить о том, что, уходя от одних базовых различий, мы с необходимостью должны принять другие. Сама проблема старых и новых различий в синергетике и той парадигмы междисциплинарного философствования, к которой она принадлежит — эта составная часть общей проблемы становления ее языка, которую здесь мы как таковую рассматривать не предполагаем. Мы сделаем здесь только одно различие — личностное.

Синергетику часто связывают с именами Г.Хакена и И.Пригожина, называя их основоположниками синергетики, что вполне справедливо. При этом реже упоминается об их соперничестве, о том, что синергетика в глазах Пригожина — это лишь одна из частных формулировок феноменологической теории лазера, которая была в свое время предложена Г.Хакеном, в то время как с точки зрения Хакена теория диссипативных структур И.Пригожина — не более чем раздел нелинейной неравновесной термодинамики.

Конечно, эти различия восприятий могут быть отнесены целиком и полностью к чисто субъективным и полностью случайным аспектам развития науки вообще и становления синергетики в частности. Но я исхожу как раз из противоположной точки зрения. Я исхожу из того, что именно в контексте синергетики, синергетического подхода такое отнесение, такая элиминация личностного начала были бы равнозначными утрате его специфичности именно как синергетического дискурса, который становится именно как топос «личностных встреч».

Подчеркну еще раз: «личность» в синергетическом контексте – характеристика от этого контекста неотделимая, более того – его, этот контекст порождающая и определяющая. И здесь возникает одно из тех новых синергетических различий, о которых я уже упоминал, а именно – различие между личностным знанием и знанием индивида как такового или тем, что называют еще, следуя декартовой парадигме философствования – знанием субъективным. Для меня это различие состоит в типе коммуникативной компетентности индивида, его, если угодно, коммуникативной образованности, в специфике типа культуры коммуникативной самоорганизации. Субъект Декарта самоопределяется посредством его знаменитой формулы: «Я мыслю, следовательно, я существую». Но мыслю, согласно Декарту – значит сомневаюсь, рефлексирую и в конечном счете получаю доступ к самому себе посредством критического интеллектуального автодиалога. Но для меня этот тип автокоммуникации далеко не самый надежный и безупречный именно потому, что в его основе лежит скептицизм, сомнение. Во всяком случае он не единственный личностно-формирующий тип автокоммуникации. Более интересен и существен диалоговый тип личности, открытой, креативной и ориентированной на доверие к другому, а тем самым предрасположенной к достижению устойчивого интересубъективного согласия.

Однако в переходе к личностному измерению синергетики мне хотелось бы быть менее декларативным и более последовательным. Этот переход можно осуществить разными путями. С методологической точки зрения здесь удобно воспользоваться как коммуникативным посредником концепцией исследовательских программ Лакатоша-Поппера, введенные ими для представления (реконструкции) динамики роста знания как процесса, реализующегося в ходе деятельности, ориентированной на решение научных проблем. Весьма упрощенно, но для моих целей этого вполне достаточно, исследовательскую программу можно представить как своего рода «топологическое произведение» двух концептуальных пространств – жесткого метафизического ядра и пространства непосредственно контактирующих с экспериментом гипотез, моделей, теоретических образов и представлений. Я назвал концепцию исследовательских программ концепцией Поппера-Лакатоша, хотя она в глазах многих связывается только с именем последнего. Дело, однако, в том, что сама идея исследовательской программы как структурной единицы представления знания в динамике его роста была впервые предложена

на Поппером еще в 30-х годах и впоследствии была развита одним из его наиболее известных учеников И.Лакатошем. Но я упоминаю об этом обстоятельстве не только ради исторической точности, но и потому, что в понимании Поппера исследовательская программа выступает в качестве «среды», в которую погружен исследователь и посредством которой он вступает в контакт с открываемой и создаваемой им естественной и искусственной реальностью³.

Исследовательская программа у Поппера 30-х годов, когда он неявно формулировал ее в своей знаменитой «Логике научного открытия», была близка концепции личностного знания Майкла Поляни, но позднее пути этих двух выдающихся философов науки разошлись. Для Поппера, однако, основным инструментом коммуникативной самоорганизации субъекта познания стал критический диалог и скептический автодиалог в духе Декарта, что же касается Поляни, то здесь дело обстоит сложнее. Поляни сделал смелую и далеко идущую попытку ограничить традицию скептицизма в научном познании в пользу некоторой формы веры (вообще говоря, не обязательно веры религиозной). Не случайно основной труд его жизни – книга «Личностное знание» – имеет подзаголовок «На пути к посткритической философии».

Естественно, что попытка Поляни оправдать веру (фидуциарность) в научном познании как один из существенных факторов динамики роста знания у Поппера сочувствия не встретила. Имея в виду Поляни, хотя и не называя его по имени, Поппер в предисловии к английскому переводу своей «Логике научного открытия» специально отметил тревожную тенденцию оправдания обскурантизма и иррационализма в научном познании.

Но и у Поляни, и у Поппера речь идет о самоорганизующейся коммуникативной активности субъекта познавательной деятельности, находящей свое выражение в его самотрансценденции. Разница, однако, в том (и на мой взгляд разница существенная), что у Поппера самотрансценденция реализуется по преимуществу в процессе критики, критического диалога и самокритики, в то время как у Поляни самотрансценденция осуществляется в особом рода акте *уверования*, самоотдачи, самангажированности системынаучного познания, в *страстном са-*

³ Другие версии толкования среды и топологии представлены в статьях А.Родина и Я.Свирского (прим. ред.).

моотреченном стремлении к истине. В принципе, с точки зрения результата, а именно: прироста обезличенного, надындивидуального, «объективно-истинного» знания конкретные формы самотрансценденции субъекта *научного познания* не имеют значения. Вполне возможно, что так оно и есть, хотя, насколько я знаю, никто соответствующих (мета-) теорем на этот счет не доказывал. Но все дело в том, что прирост обезличенного знания вовсе не единственный результат познания. Другим его результатом я бы считал самоактуализацию личности ученого в этом процессе. И здесь формы, средства и способы самотрансценденции, их различения с синергетической точки зрения могут оказаться существенными, поскольку в синергетическом контексте самотрансценденция, самоактуализация и самоорганизация субъектов познания становящегося бытия внутренне (телесно) связаны между собой.

Именно эти различия самотрансценденции, собственно, и имеются в виду, когда я говорю о пространственном измерении синергетики. Точнее, имеется в виду «топология путей» (само)трансценденции синергетики, среди которых, при всем ее плюрализме, не все эквивалентны между собой.

Я уже говорил о различии самотрансценденций у Поппера и Поляни и к уже сказанному добавлю лишь, что у Поппера самотрансценденция понимается как выход за рамки, границы представлений, диктуемых доминирующим в конкретной научной программе языком. Для Поппера основная задача в том, чтобы «разотождествиться», освободиться из плена языковой тюрьмы, в которую неизбежно заключает себя ученый, некритически верующий в метафизические установки той или иной исследовательской программы. Освобождение от приверженности прежним, некритически принятым и догматически применяемым жестким правилам, методологическим предписаниям, нормам и т.д. — вот пафос доктрины критического рационализма Поппера. Но после того, как долгожданная свобода обретаена, естественно возникает вопрос — а что дальше? Дальше с необходимостью следует новое отождествление, обретение новой языковой онтологии. И здесь в принципе возможны два пути самотрансцендирования — бессознательный и осознаваемый, личностный по Поляни и Маслоу. В своей книге Маслоу выделяет и обсуждает 35 различных значений трансценденции, среди которых, пожалуй, наиболее близко к концепции личностного знания Поляни и его принципу фидуциарности находится

понимание трансценденции под номером 32. «Мне кажется, — пишет Маслоу, — что нужно отдельно выделить трансценденцию особого рода — трансценденцию как интроекцию человеком высших ценностей и идентификацию с ними, подчинение собственных желаний и поступков именно этим высшим ценностям»⁴. Для Поляни такой ценностью является научная истина, ее поиск. Ученый, который пошел этой тропой самотрансценденции в научном познании, способен и к отождествлению, и к разотождествлению себя с той или иной научной программой и/или доктриной или учением. Иначе говоря, он более открыт к восприятию, открытию, к становлению нового, чем его коллега, избравший изначально тропу критической рефлексии.

Но если мы вернемся к первоначальному попперовскому пониманию исследовательской программы как коммуникативной среды, в которую лично включен и в которой развертывает свою активность ученый, то мы можем в границах так определенного контекста отождествить идею жесткого метафизического ядра программы с видом характерной именно для него специфической (само-) трансценденцией. Или, говоря теперь уже языком синергетики, еще раз отождествляя самотрансценденцию с самоорганизацией, а последнюю с концепцией становления параметров порядка в версии синергетики по Хакену.

Иначе говоря, я исхожу из предположения, согласно которому личностная сопричастность укоренена в метафизическом ядре программы, где и «располагается» тот ведущий параметр «трансцендентного порядка», который не просто ориентирует и направляет поиск ученого, но есть средоточие его веры в этом поиске, того, что дает силы противостоять сомнениям в правильности избранного им пути. И здесь я выдвигаю гипотезу, что метафизическим ядром программы Пригожина является идея переоткрытия Времени, идея возвращения Времени в естествознание, когда-то потерянное им на путях «объективного познания истины». Имеется в виду, конечно, Время в контексте его собственных креативных качеств, таких как необратимость, множественность, направленность. Пользуясь другим языком, можно сказать, что в основе программы Пригожина лежит (само-) трансценденция Времени.

⁴ Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997. С. 289.

Сам Пригожин неоднократно предпринимал попытки конкретно реализовать эту идею средствами формализма аппарата теоретической физики, вводя в рассмотрение оператор времени, идею нарушения временной симметрии на уровне фундаментальных законов природы. Я эти попытки здесь обсуждать не буду, мне важно лишь обратить внимание на личностно-биографический момент вопроса. Именно – метафизики времени, установка на «переоткрытие» времени укоренена в особенностях его личностного опыта, в его специфической ориентации на трансцендирование времени, на его переживание как чистой темпоральности, длительности..... И в этом Пригожин внутренне близок Бергсону. Именно отсюда проистекает его страстное стремление к преодолению разрыва между личностным «внутренним» переживанием времени его внешним «объективным» представлениям, сведенным классической наукой Нового времени к пространственному образу еще одной добавочной пространственной координаты.

Бергсон здесь фигура, конечно, во всех отношениях ключевая. И не только потому, что он философ темпоральности, но и потому, что он, как философ междисциплинарности в науке, долгое время противостоял в качестве авторитетного оппонента экспансии физики, претендовавшей в первой половине нашего века на монопольное право выступать носителем парадигмы наиболее развитой научной дисциплины, носителем идеалов и норм всего научного познания в целом.

Само «переоткрытие Бергсона», с моей точки зрения, есть необходимый момент становления синергетики как кросс-культурного, меж- и трансдисциплинарного ее диалога в качестве научного направления с другими сферами воплощенного бытия человеческого творчества. Здесь уместно дать слово самому А. Бергсону, комментирующему одну из своих первых работ «Опыт непосредственных данных сознания» (1889). Этот комментарий содержится в его интервью Шарлю Дю Бо, записавшему его в феврале 1922 года. «Мне потребовались годы, чтобы осознать, а затем признать, что не все способны с той же легкостью, что и я, жить, вновь и вновь погружаясь в чистую длительность. Когда эта идея длительности осенила меня в первый раз, я был убежден, что достаточно сообщить о ней, чтобы пелена спала, и я полагал, что человек нуждается лишь в том, чтобы его об этом уведомили. С той поры я убедился в том, что все происходит иначе...»⁵.

⁵ Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1998. С. 318.

Итак, восстановить связанность (в некотором топологическом смысле) темпорального опыта, представленного в его фундаментальных разделенностях и противопоставлениях внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, сконструированного и открытого и т.д., переоткрыть время, осмыслить заново стрелу времени как паттерн различения событий, «которые были», которые «имеют место здесь и теперь», в настоящем, и которые могут быть в будущем, «если...», осознать этот паттерн как единство, как гештальт – таков метафизический контекст исследовательской программы Пригожина, в моем истолковании, естественно.

Но, повторяю, в фокусе Пригожина – Время, его трансценденция или точнее – самотрансценденция. Но возможна ли чистая трансценденция времени в контексте постнеклассической парадигмы научного познания конца XX века? Научного познания постквантоворелятивистской эпохи – с одной стороны, и эпохи бифуркаций – с другой. Мотив пространственности, пространственной самотрансцендентности у Пригожина в явном виде не присутствует. Переоткрытия пространства у него нет, Бергсон не дополняется синергетически переоткрытыми Brentano и Husserl. Пространственно-временной синергетической трансценденции как метафизического ядра исследовательской программы пока что в явном виде нет. Тем не менее некий зародыш, катализатор самоорганизации такой программы в последних работах Хакена⁶, как мне представляется, уже присутствует. Во всяком случае, пафос моих последующих рассуждений будет питаться преимущественно предположением, согласно которому именно пространственность синергетики составляет ядро программы Хакена. Более того, я полагаю, что именно в достраивании синергетикой представлений о пространственности в их становлении, т.е., по существу, в единстве с переоткрытым временем и лежит тот путь, на котором синергетика обретает столь необходимый ей сейчас собственный язык. Здесь уместна аналогия с программой унификации физики на геометрической основе, программой, идущей от ОТО Эйнштейна и нашей своей дальнейшее развитие в концепциях калибровочных пространств, расслоенных пространств, суперсимметрий и т.д.

⁶ Principle of brain functional. Springer. 1996.

«Дао» и «логос» синергетики

Но вернемся к Хакену, который с самых своих первых «синергетических» публикаций всячески подчеркивал ее междисциплинарность и системную историческую преемственность, указывая в этой связи в качестве одного из своих предшественников Л. фон Берталанфи. Это, что называется, об «отцах основателях» или — о «продолжателях дела». Других я здесь называть не буду. Сейчас речь не о том. Как любил говорить в свое время Л. Витгенштейн, единственное знание, которое нам здесь и теперь действительно нужно — это знание о том, как двигаться дальше.

Так что далее речь пойдет о «Дао» синергетики, об образах ее пути, о **представлениях** этих образов. Но обращение в данном случае к традиции я бы хотел окрасить в постмодернистские тона. «Источником света» для синергетики, ее ориентиром, если угодно «Логосом» для «Дао» синергетики, ее «маяком», как любит повторять Хакен, является лазер⁷. К этому сравнению или, точнее, метафоре стоит отнестись со всем вниманием, коль скоро мы стремимся явно учесть в своих рассуждениях личностный контекст синергетики. Апелляция Хакена к лазеру более чем не случайна — он был одним из тех ученых, которые сделали основополагающий вклад в создание теории работы лазера — символа успехов прикладной физики и высоких технологий науки и техники второй половины XX века.

Лазер — это прибор, в работе которого сочетаются естественное и искусственное, упорядоченное и неупорядоченное, квантовое и классическое...

Синергетика в образе лазера естественно осмысливается в духе инструментализма и неопрагматизма, включая и уже упоминавшегося выше Рорти. Но вот метафизикой в явном виде здесь вроде бы и не пахнет. Инструментализм всем этим материям вроде бы всецело чужд, более того, он и самоопределялся в начальных стадиях своего возникновения именно как средство искоренения этой самой метафизики в научном познании.

Но постнеклассический инструментализм синергетики междисциплинарен по своим интенциям, а потому с необходимостью коммуникативен, конвенционален и открыт для диалога. А диалог требует структурной стыковки, структурного сопряжения, как своей предпосылки.

⁷ В статье П. Тищенко используется введенное А. Аршиновым одновременное метафорическое истолкование образов «лазера» и «линзы» для улавливания смысла через текстовое удвоение (прим. ред.).

Междисциплинарный инструментализм синергетики предполагает адекватную ему, динамически устойчивую, самовозобновляющуюся и в то же время эволюционирующую коммуникативную онтологию, такую, например, как онтология автопоэзиса Вареллы и Матураны. Замечу в скобках, что это структурное сопряжение (structural coupling) важно не только для диалога программ Пригожина и Хакена и их неизбежного симбиоза, но и для использования образов, идей и представлений синергетики в социогуманитарном познании, психологии, политических теориях и т.д. Интересные попытки в этом направлении делает Н.Луман...

В этом месте моих рассуждений метафизический вопрос переоткрытия пространственности в синергетике трансформируется в вопрос: может ли это быть сделано самой синергетикой, ее методами и средствами?

Или, быть может, нужен импорт идей со стороны? И если так, то каких? Мой ответ на этот и подобные вопросы, безусловно, положительный, коль скоро осознается, что такие характеристики, как «циркулярность», самореферентность, автопоэтичность, коммуникативность, диалогичность являются для синергетического мышления ключевыми.

При этом сам синергетический контекст в принципе предполагает множественность и неоднозначность путей переоткрытия пространства и времени. В этом тоже одна из особенностей синергетического дискурса как дискурса науки эпохи пост-модерна или постнеклассической науки.

Вообще говоря, эти пути существуют лишь потенциально в возможности, подобно тому, как существует еще не задуманное слово в игре «Да-нет», на примере которой Дж.Уилер показывает различие пониманий измерения в классической механике и механике квантовой.

Эти пути можно условно разметить посредством указания тех исходных «топосов», мест, с которых мы начинаем разговор. Первое – это место математического, определяемого математическим инструментарием синергетики. Прежде всего это аппарат нелинейных дифференциальных уравнений, фазовые портреты, аттракторы, бифуркации, теория катастроф Тома-Арнольда и прочие интригующие вещи. Подчеркну, что это именно аппарат, инструментарий синергетики, сформировавшийся первоначально в работах А.Пуанкаре в связи с задачами механического движения и в первую очередь задачами устойчивости (и неустойчивости) движения небесных тел.

Междисциплинарный инструментализм синергетики предполагает адекватную ему, динамически устойчивую, самовозобновляющуюся и в то же время эволюционирующую коммуникативную онтологию, такую, например, как онтология автопоэзиса Вареллы и Матураны. Замечу в скобках, что это структурное сопряжение (structural coupling) важно не только для диалога программ Пригожина и Хакена и их неизбежного симбиоза, но и для использования образов, идей и представлений синергетики в социогуманитарном познании, психологии, политических теориях и т.д. Интересные попытки в этом направлении делает Н.Луман...

В этом месте моих рассуждений метафизический вопрос переоткрытия пространственности в синергетике трансформируется в вопрос: может ли это быть сделано самой синергетикой, ее методами и средствами?

Или, быть может, нужен импорт идей со стороны? И если так, то каких? Мой ответ на этот и подобные вопросы, безусловно, положительный, коль скоро осознается, что такие характеристики, как «циркулярность», самореферентность, автопоэтичность, коммуникативность, диалогичность являются для синергетического мышления ключевыми.

При этом сам синергетический контекст в принципе предполагает множественность и неоднозначность путей переоткрытия пространства и времени. В этом тоже одна из особенностей синергетического дискурса как дискурса науки эпохи пост-модерна или постнеклассической науки.

Вообще говоря, эти пути существуют лишь потенциально в возможности, подобно тому, как существует еще не задуманное слово в игре «Да-нет», на примере которой Дж.Уилер показывает различие пониманий измерения в классической механике и механике квантовой.

Эти пути можно условно разметить посредством указания тех исходных «топосов», мест, с которых мы начинаем разговор. Первое – это место математического, определяемого математическим инструментарием синергетики. Прежде всего это аппарат нелинейных дифференциальных уравнений, фазовые портреты, аттракторы, бифуркации, теория катастроф Тома-Арнольда и прочие интригующие вещи. Подчеркну, что это именно аппарат, инструментарий синергетики, сформировавшийся первоначально в работах А.Пуанкаре в связи с задачами механического движения и в первую очередь задачами устойчивости (и неустойчивости) движения небесных тел.

И хотя это аппарат, ориентированный на геометрическое, а следовательно, на пространственное представление, его не нужно смешивать (или во всяком случае отождествлять) с тем пространственным измерением синергетики, о переоткрытии которого идет здесь речь. Между тем искушение для такого отождествления есть. Но, повторяю, это всего лишь аппарат, инструментарий, дающий некоторые намеки на возможную онтологию синергетики, но еще эту самую онтологию непосредственно не представляющий. В то же время отправной точкой для ее воссоздания он вполне мог бы служить. Примером такого пути, на наш взгляд, являются работы, в которых делаются попытки моделирования динамики лингвистических, языкоподобных, символических систем с помощью математического аппарата синергетики.

Таким образом, намечается круговой путь: математическое описание с помощью дифференциальных уравнений прилагается к описанию динамики языка, в принципе того же самого языка, на основе и с помощью которого в свое время формировалась математика в образах Евклидовой геометрии, Декартовой системы координат, анализа бесконечно малых Ньютона-Лейбница и подобные им системы представления знания. Сегодня уже не обязательно быть искушенным философом-гносеологом, чтобы видеть, что вся эта математика есть лишь одна из возможных машинерий познания и что вся она не является репрезентацией внешней по отношению к нам реальности самой по себе, а есть лишь репрезентация нашего специфического отношения к миру в контексте диалога с ним, задаваемого спецификой способа его вопрошания.

Из этого, однако, не следует априорная несостоятельность попыток использования специализированного математического языка в качестве средства познания естественного языка повседневного общения. В конце концов, синергетический смысл появляется как результат замыкания коммуникаций, в создании и/или воссоздании коммуникативных циклов (гиперциклов, по Эйгену), в которых и посредством которых реализуются исследовательские процедуры. Добавим также, что и здесь, применительно к языку, само деление на естественный язык и язык специально изобретенный, искусственный, каковым является язык математики, не носит характера их противопоставления.

Но я этим кольцом «от грамматики аттракторов до грамматики предложения» здесь заниматься не буду. Замечу только, что это кольцо имеет гораздо больший онтологический радиус,

чем возможно, представляется энтузиастам пути освоения языка синергетики, а потому и времени на его прохождение потребуется гораздо больше, чем предполагается при самых осторожных его оценках.

Синергетика здесь вносит ноту оптимизма, поскольку она утверждает, что это кольцо (герменевтический круг, если пользоваться языком философской традиции) потенциально существует, хотя радиус его может быть близок к бесконечности. Я сознаю, что выражаюсь в данном случае не вполне адекватно, но, как мне представляется, вполне в духе тех онтологических обязательств, которые «встроены» в используемый здесь геометрический язык «гладких» линий и поверхностей с целочисленными топологическими размерностями.

Еще один путь может быть инициирован посредством введения представления о постнеклассическом эпистемологическом пространстве, как таком пространстве, в котором находит себя синергетический субъект. Необходимость его введения обусловлена, помимо прочего, и тем обстоятельством, что синергетика в качестве междисциплинарного направления включает в себя и философское измерение, коммуникацию философской традиции, сопрягая ее некоторым образом с современной постмодернистской парадигмой, в которой субъект не задан изначально, но становится, не утверждает, а утверждается в разнообразии самотрансценденций, разнообразии коммуникативных практик в широком смысле этого слова.

Существенно, что постнеклассическое эпистемологическое пространство порождается ситуацией междисциплинарности, в которой самоопределяется «синергетический» субъект. А потому — это коммуникативное пространство воспроизводимых (повторяющихся) различных диалогов-событий-встреч организуется изначально скорее по хаотически выстроенному сетевому, фрактальному принципу, не в соответствии с изначально заданной жесткой логической иерархией. «Метрика» в таком пространстве задается не степенью «близости к истине», которая, в свою очередь, контролируется логикой дедуктивно развертываемых высказываний и утверждений. Эта логика может быть ослаблена, стать эмпирической, вероятностной, индуктивной, байесовской, а само движение к истине мыслится в разных парадигмах-образах или символах — «восхождения к небесам», или углубления в суть вещей. Такого рода пространство также является коммуникативным по своей природе пространством, но надо

отдавать отчет в том, что это специализированное коммуникативное пространство, ориентированное на управление и контроль, а потому — это пространство монологично, пространство, в котором нет места для «другого». Но синергетика видит своей целью не просто констатировать различия форм организации эпистемологических пространств классики, неклассики и, наконец, постнеклассики. Она видит своей задачей приведение их в топологическое соответствие друг с другом в контексте всего человеческого опыта во всем разнообразии внутренних и внешних (интерсубъективных) форм его представления в языке, символах, вербальных и невербальных коммуникациях.

В постнеклассическом эпистемологическом пространстве, на которое ориентируется синергетика и которое ею же порождается и поддерживается, топология, мера близости и удаленности задается мерой близости и удаленности «Я» и «Другого». В разных случаях для этой пары используются разные имена. Например — «субъект-субъект», «Я-Ты», «Я-Он», «Я-Мы», «Я-Она»...

Соответственно будут иметься в виду разные типы коммуникативности, пространственности, символичности, телесности.

Эти и другие различия важны и существенны для переоткрытия пространства как конкретной коммуникативной формы существования культуры, художественного произведения, музыки, философии и т.д. Но нас здесь и теперь интересует постнеклассический междисциплинарный субъект, который самоопределяется «внутри науки», находится в ней, «погружен в нее», говорит и пишет ее языком, изменяя в этом процессе и себя самого. И это не наука вообще, а наука, претерпевшая в нашем столетии несколько радикальных парадигмальных сдвигов — прежде всего релятивистскую и квантовую революции, а затем — открытие таких феноменов, как динамический хаос, фрактальный рост, переоткрытие принципа самоподобия в природе, большой взрыв и коэволюцию... «Неизбежность странного мира» квантовых феноменов, а потом мира нелинейности в целом поставили проблему единства науки не как отвлеченно теоретическую, а как проблему прежде всего личностную, как проблему самоактуализации личности ученого в ситуации ценностного кризиса и глубоких смысловых расколов в научном знании, ученого, интеллектуальная и нравственная позиция которого все более делокализуется и переопределяется заново динамикой нелинейного междисциплинарного взаимодействия.

Связность внутреннего опыта, «путь к себе», переоткрытие себя в новом диалоге-встрече — такого рода ситуация плохо осмысливается символом-метафорой трансценденции пространства в образе ступеней лестницы, ведущей все выше и выше. Здесь ближе образ пути, «Дао», срединности... Эпистемологическое пространство, в котором находит себя наш субъект, видится (естественно, как некий желаемый идеализированный образ, как проект) как пространство возможных путей, обретения новых смыслов, открытий и диалогов. Это также, если угодно, и пространство культуры психосоматического самоисцеления, обретения нового чувства свободы, освобождения; пространства, в котором выражение: культура — это терапия души, обретает свой непосредственно переживаемый смысл...

...Но здесь я хотел бы вернуться к теме «лазерная парадигма» Хакена, рассматривая ее как новую коммуникативную среду, в которой заново открывается синергетическая связь психического, чувственного, ментального, телесного, материального как подсистем, вовлекаемых в процессы самоорганизации, в совокупности которых, собственно, и реализуется наше присутствие в этом меняющемся мире, наше становящееся бытие в нем, наше взаимодействие с собой и другими, взаимодействие, частью которого является и наша познавательная деятельность.

Как уже отмечалось выше, место Хакена в системе междисциплинарных коммуникаций, его хронотоп, задается для меня тем, что я называю лазерной парадигмой, как некоего нового проблемного поля, возникающего в контексте осмысления лазера в качестве инструмента познания, представления и инициирования процессов самоорганизации в средах самых разных по своему «субстратному» составу, но сходных в их поведении «вблизи точек неустойчивости».

По утверждению физика Грэхэма, являющегося коллегой и соратником Хакена, заслуга последнего в доказательстве, что лазер является не только важным технологическим инструментом, но и сам по себе представляет интереснейшую физическую систему, способную научить нас многому. Лазеры занимают очень интересную позицию между квантовым и классическим миром, и теория Хакена объясняет нам, как могут быть связаны между собой эти миры... Лазер можно рассматривать как перекресток между классической и квантовой физикой, между равновесными и неравновесными феноменами, между фазовыми переходами и самоорганизацией, а также между регулярной и хаотичес-

кой динамикой. В то же время — это система, которую мы понимаем как на микроскопическом квантово-механическом уровне, так и на макроскопическом классическом. Это устойчивая основа для изучения общих концепций неравновесной физики.

И здесь мы опять еще раз встречаемся с образом лазера как коммуникативного посредника. В этом смысле «лазерная парадигма» вовсе не знаменует собой некую новую научную революцию со всеми ее коммуникативными разрывами и несоизмеримостями старых и новых языков. «Парадигма лазера», напротив, осознается как средство устранения, «залечивания» этих разрывов. «Парадигма лазера», если воспользоваться термином Маслоу, «даоистична». Естественно спросить: а зачем тогда вообще говорить о какой-то новой парадигме, если имеется в виду нечто нереволуционное, а эволюционное? В принципе, о новой лазерной парадигме можно, конечно, и не говорить, но я не вижу к тому никаких оснований. Хорошо известно, что понятие «парадигма» у Куна в высшей степени многозначно, что в свое время служило поводом для многочисленных критических замечаний по его адресу. (Его критики насчитали более тридцати значений термина «парадигма» у Куна.) Но в перечне этих значений есть по крайней мере одно для меня в данном случае весьма важное, хотя до сих пор остающееся в тени. Именно, парадигма — это коммуникативная среда, языковое коммуникативное пространство, в которую погружено научное сообщество, «подвешено», как любил говорить Н.Бор, таким образом, что мы не знаем, где «верх» и где «низ» в этом пространстве. Замечу в скобках, что это высказывание Бора я интерпретирую в данном случае как полемически направленное против приоритета логико-эпистемологических пространств классической науки и философии эпохи Канта и в пользу сетевой эпистемологии науки квантово-релятивистской эры; эры, когда на смену теоретико-множественному обоснованию математики пришло теоретико-категорное.

Конечно, смена одной классической парадигмы монологического знания на другую для ученого, который годами вживался в нее, равнозначна смене места его обитания, смене обжитой им «экологической ниши». А это, как отмечалось выше, предполагает иной тип самотрансцендирования, чем тот, который практиковался им ранее. И переключиться на другой способ самотрансцендирования зачастую оказывается крайне трудно, если не невозможно. Отсюда коммуникативный разрыв разных

поколений в науке, раскол, остро сознаваемая драматическая невозможность достижения необходимого intersубъективного согласия и т.д.

Поэтому вполне понятен разговор о разных несоизмеримых парадигмах, разных языковых онтологиях, разных мирах и/или пространствах, порождаемых употреблением разных языков. Хотелось бы, однако, дополнительно понять, когда именно этот разговор «уместен», а когда нет.

С этой точки зрения лазерная парадигма в качестве порождающей синергетическую онтологию и претендующей на восстановление коммуникативной связанности парадигм-пространств прежнего коммуникативного опыта познания, несомненно, этому пониманию «уместности» могла бы способствовать. Лазерная парадигма создает качественно новую активную среду коммуникации, встраиваемую в некое обобщенное сверхпространство или гиперпространство, а потому уж коль скоро мы занялись языковым творчеством, то уместнее было бы говорить о гиперпарадигме, гиперпространстве и т.д.

«Но мир – не лазер», – как любит повторять Хакен. Универсалистские трансценденталистские притязания и иллюзии классического разума синергетика не разделяет. Мера прогресса познания как приближения к знанию идеальному, совершенному, истинному, Божественному, задаваемая через внешнюю внечеловеческую соотнесенность с Абсолютом, синергетика склонна помещать скорее в музей памятников культуры, чем в подведомственную ей рабочую палату стандартов и проверки точности базовых измерительных эталонов. Она переоткрывает древний принцип «Человек – мера всех вещей».

Мерой знания становится такая его ценностно-качественная характеристика, как «вочеловеченность» (Маслоу). Применительно к биологии и медицине он в этой связи пишет: «Размещение в едином, количественно измеримом пространстве человечности всех заболеваний, которыми заняты психиатры и терапевты, всех нарушений, которые дают пищу для раздумий экзистенциалистам, философам, религиозным мыслителям и социальным реформаторам, дает огромные теоретические и научные преимущества. Мало того, мы можем разместить в этом же континууме разнообразные виды здоровья, о которых мы уже знаем, в полной палитре их проявлений, как в пределах границ здоровья, так и за пределами оно́го – я разумею здесь проявле-

ния самотрансценденции мистического слияния с абсолютном и прочие проявления высочайших возможностей человеческой натуры, которое раскроет нам будущее»⁸.

Но тогда — пусть мир не лазер, в том, на первый взгляд, очевидном смысле, что лазер изготовлен человеком, в то время как мир «его окружающий» таковым не является. Но не является — кому? Не является человеку. Но в каком качестве? В качестве им же изготовленного. Концепцию мира, как изготовленного Богом, я здесь не рассматриваю по причине своей недостаточной осведомленности в том, что касается промысла Божьего в контексте культуры постмодерна. Но тогда, быть может, мир нами открывается? Или нам открывается? Однозначного ответа на таким образом формулируемые вопросы не существует. Синергетическое познание, взятое в контексте истории естествознания нового времени, — это и постквантовое познание. А после квантовой механики говорить об открываемом кем-то вообще, без ссылок на наблюдателя, его место и на те средства-приборы, с помощью которых он реализует само наблюдение, да еще не оговариваясь при этом, что открываемое — это наблюдаемое, сотворенное самим процессом наблюдения — значит быть в плену реликтового языка доквантовой эпохи. Я не буду вдаваться в подробности эпистемологического сюжета наблюдатель-наблюдаемое в квантовой физике, а ограничусь декларацией, что в синергетическом мире нет неизменного наблюдателя; наблюдатель становится, возникает в сложноорганизованном потоке актов коммуникации, коммуникативных событий. В этом мире вопрос: «Что является объектом познания?» становится бессмысленным. Никакого объекта познания нет. Знать — значит уметь вести себя адекватным образом в ситуациях, связанных с индивидуальными актами или ко-оперативными взаимодействиями⁹. Эту мысль можно выразить несколько иначе, пользуясь метафорой лазера как коммуникативным познавательным средством. Наш «эпистемологический лазер» освещает своим высокоупорядоченным, когерентным светом не все вокруг в «независимо от нас существующей Вселенной», а селективно выделяет некую кооперативно взаимодействующую область со сложной «топологией вырезания и склеивания», именуемую реальностью и описываемую в соот-

⁸ Маслоу А. Дальние... С. 45.

⁹ Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. М., 1996. С. 135.

ветствующем языке таким образом, чтобы это описание могло бы быть воспроизводимо и устойчиво коммуницировано «другому». Но пока лазер для нас выступает лишь как инструмент, хотя и с весьма необычными свойствами. Продвинуться дальше в осмыслении лазерной парадигмы нам может помочь обращение к пока еще мало освоенному наследию Д.Бома, отдавшего в свое время много сил попыткам выстроить ту новую онтологию мира, ту новую реальность, которая «скрывается» за кулисами операционально представленного математического формализма квантово-механической целостности и ее отличие от целостности, предполагаемой классически ориентированным познанием, начиная с эпохи Галилея и вплоть до Эйнштейна, Бом ввел представление о двух инструментально порожденных парадигмах научного познания, так называемую парадигму линзы и парадигму голограммы (или голографическую парадигму).

Эта инновация не была должным образом оценена философами и методологами науки. Между тем Бом, различая названные парадигмы, сделал далеко идущую попытку учесть познавательные уроки квантовой механики, интегрально представленные в виде принципа целостности форм языка, способов наблюдения, инструментального контекста и теоретического понимания в исторической эволюции науки Нового времени. Это была попытка построить своеобразную «квантовую герменевтику» языка и прибора в ситуации, когда познающий в принципе не имеет прямого и непосредственного доступа к миру квантовых явлений и процессов.

Исходным пунктом его рассуждений была линза как прибор и инструмент познания, который, в свою очередь, породил когерентный ему паттерн мышления, особенности которого до сих пор, несмотря на огромное число исследований философов и историков науки, не полностью осознаны. Это, видимо, обусловлено также и тем обстоятельством, что сам «линзовый тип мышления» во многом доминирует и на метауровне рассмотрения самой науки. Достаточно тривиально, что линза есть инструмент формирования образа реальности в форме предметов, где каждая точка оригинала с высокой степенью точности соответствует точке образа. Это постулат геометрической оптики (и волновой, в ее геометрическом приближении).

Но не столь тривиально, однако, что благодаря своему «поточечному отображению» как базовой гносеологической модели переноса информации от исследуемого объекта к познающему его субъекту-наблюдателю, линза в огромной степени усиливает процесс «краевого» осознания нами разных частей объекта как отдельных и отграниченных друг от друга паттернов и отношений между этими частями, тем самым существенно затрудняя и/или искажая восприятие целого.

Это обстоятельство усиливает склонность мыслить в терминах классического порядка анализа и синтеза, распространяя этот способ мышления далеко за пределы его применимости.

Но уже теория относительности, а затем, в наибольшей степени, квантовая механика стали обнаруживать ограниченность целостности синтеза образов линзового мышления. Все более стала заявлять о своем, как бы неявном, существовании онтология целостности иной, немеханической, но и неорганической природы мироздания, описание которой невозможно представить в языке, который был бы когерентен инструментальному контексту классического линзового порядка, анализа и синтеза поточечных элементов как хорошо определенных частей целостного образа.

Но если дело обстоит таким образом, то возникает естественный вопрос: а какой инструмент мог бы дать нам непосредственное представление о том инструментальном контексте, в рамках которого квантовая целостность могла бы быть представленной самосогласованным образом?

Такое интуитивное представление возникает, если мы обратимся к голограмме как инструменту для записи «целого». Что такое квантово-голографическая парадигма по Бому, становится понятнее из следующего краткого описания функциональной схемы того инструментального контекста, в котором она самоопределяется. Эта схема такова. Луч лазера падает на полупрозрачное зеркало, расщепляясь при этом на два луча. Одна часть непосредственно попадает на фотопластинку, другая – после отражения некоторой целостной структурой-оригиналом. В итоге на фотопластинке записывается так называемый интерференционный паттерн – сложный и тонкий узор запечатленных событий, запомненный образ-паттерн оригинала, соотносимый с ним уже не поточечно, как в линзе, а некоторым более сложным образом. Это соответствие или соотнесение обнаруживается только при освещении голограммы лазерным светом.

При этом воссоздается волновой фронт, подобный форме волнового фронта, идущего от исходной целостной структуры, и мы можем в некотором диапазоне возможных перспектив (точек зрения) видеть исходную целостную структуру в трехмерном ее представлении. Мы будем видеть ее и в том случае, если осветить лазерным светом только часть фотопластинки. Интерференционный узор даже в весьма небольшой области фотопластинки имеет отношение ко всей ее целостной структуре, а каждая часть оригинала имеет отношение ко всему узору на фотопластинке.

Так мы приходим к представлению о голографической парадигме как парадигме синергетической, где по части может достроиться (самоорганизоваться) немеханическое динамическое целое. Мы приходим к образу мира, имеющего свою голографическую память, миру, самоорганизующемуся в виде своего рода суперголограммы, информацию с которой (= познать) мы можем считать лишь с помощью источника когерентного лазерного света, заняв при этом сопряженную с оригиналом познавательную позицию «наблюдателя-участника», с тем, чтобы можно было увидеть «фантомный образ-изображение», практически неотличимый в границах некоторого конуса перспектив от самого оригинала. Вот такая «автопоэтическая» онтология Вселенной, включая и нас самих нашей когнитивной коммуникативной деятельностью «внутри нее», в принципе, может быть выведена из соответствующим образом интерпретированных утверждений, что «лазер — маяк синергетики» и что «мир — это не лазер», но лазер — это часть нашего мира. Я не буду специально говорить о том, что восстановление онтологии по данным в наблюдении операционально-измерительным схемам — задача, не имеющая одного-единственного решения. Таких онтологий может быть много.

Но я столь подробно остановился на лазерно-голографической версии синергетической парадигмы потому, что она дает возможность более наглядно и интуитивно понять специфику именно синергетического подхода к познанию сложных систем, таких, например, как человеческий мозг, а также показать, каким образом этот подход оказывается как бы в стороне от традиционной методологической дихотомии различения «редукционизм-антиредукционизм», поскольку его коммуникативная интерпретационно-диалоговая природа выступает в данном случае гораздо отчетливее.

Паттерны и узоры активности мозга, в чем бы они не находили свое проявление, существенно нелокальны и для того, чтобы «увидеть» запечатленные в них образы и интерпретировать их, нам необходима не линза, не микроскоп и не когерентный этим инструментам классический порядок процедур анализа и синтеза линзового мышления, а лазер, его когерентный свет с высокой информационной плотностью и местом, познавательная позиция, воспроизводимо фиксируемая и сообщаемая «другому» с помощью наличных языковых средств. Круг вроде бы замыкается, хотя и не полностью, поскольку мы еще не знаем вполне определенно то место в ментальном пространстве наших представлений, откуда мы можем распознать тот многомерный образ активности мозга, который формируется, а затем воссоздается заново лазером синергетики Хакена.

Мы еще раз встречаемся с замечательной двойственностью, неоднозначностью смысла лазерной парадигмы как самореферентной парадигмы познания мира явлений и процессов синергетической самоорганизации. Посредством лазера мы видим двойник оригинала, его фантом, но настолько реальный, что их вполне можно спутать между собой. И, подчеркнем, такой подход к интерпретации активности мозга не отрицает полезность и важность «линзового подхода», в рамках которого были открыты его анатомические компоненты, такие, как нервные клетки и их субстратный химический состав.

Но синергетика отказывается от поиска всякого рода субстратно-локализованных следов памяти (энграмм), ориентируясь на поиск и узнавание форм запоминания и оперирования информацией в ее нелокальном, динамически распределенном, виртуальном виде. Здесь синергетика встречается с так называемым коннекционистским подходом к нейроноподобным активным вычислительным средам хранения и обработки информации. Но синергетика идет дальше, предлагая более интригующую перспективу познания человеком самого себя в эволюционирующей самореферентной Вселенной, обладающей нелокальной голографической памятью. Для синергетики «мозг в свете лазера» — это также и мозг как целостная динамическая система в состояниях вблизи точек неустойчивости, где она претерпевает огромное разнообразие качественных трансформаций, «фазовых переходов», сопряженных с процессами самоорганизации информации и возникновением новых параметров поряд-

ка (динамических аттракторов), в результате чего возникают новые знаки и символы, а также системы ее представления, объединяющиеся затем в языковые сети intersубъективной кооперации.

Синергетика с ее нелинейной концептуальной «оптикой», ее «лазерно-голографической парадигмой» делает наблюдаемым и узнаваемым то, что ненаблюдаемо и неузнаваемо с позиций всех подходов к мозгу как системы функционирующей «в норме» по преимуществу в состоянии равновесия, гомеостаза, более того, как системы, основная функция которой в том только и состоит, чтобы этот самый гомеостаз сохранять и поддерживать.

В своей последней книге, специально посвященной рассмотрению функционирования позиций синергетического подхода, Хакен убедительно продемонстрировал эффективность лазерной модели самоорганизации — отбор нестабильных мод, возникновение одного или нескольких параметров порядка, подчиняющих себе остальные моды по принципу самоотбора и «круговой» причинности — для объяснения процессов научения, распознавания образов, принятия решений, процессов достижения конструктивного согласия в человеческих сообществах и т.д. Дело в том, что в процессах самоорганизации происходит качественное сжатие информации, как результат быстро протекающего, а потому часто ускользающего от наблюдения процесса естественного самоотбора, продуктом которого и является становящийся наблюдаемым параметр порядка.

Из всего сказанного рождается новый информационный паттерн, контуры которого я и пытался представить в этом тексте. Смысл этого паттерна обнаруживается или, точнее, самоорганизуется в свете замечания Хакена о близости развиваемого им синергетического подхода к мозгу и психике, к идеям и представлениям гештальт-психологии.

Так замыкается круг переоткрытия синергетикой ее собственной пространственности на пути разговора о ее предметности. Но это лишь один из возможных кругов. Другой круг — путь «Синергетики 2», как я ее называю, синергетики процессов познания как самоорганизующихся наблюдений-коммуникаций, в этом локусе практически неотличим от первого. Чтобы это различие «имело место», можно прибегнуть к сюжету развития методологических принципов синергетики, отправляясь от субъект-объектно интерпретируемых принципов наблюдаемости, соответствия, дополнительности и, переинтерпретируя их как intersубъективные принципы коммуникации, посредством

которой и формируется синергетическая пространственность как человекомерная, телесно освоенная человеческая среда. Последнее, помимо прочего, означает — освоенная активно в деятельности зрения, тактильно, пространственном представлении синергетики, но не в классическом и даже не в неклассическом, а в «постнеклассическом понимании» этой пространственности. Что это за понимание, я надеюсь, будет видно по ходу аудиально и в синергетической кооперации между ними. Но это уже сюжет для другой истории.

Когнитивная психология или когнитивная физика О величии и тщетности языка событий*

Смысл выхватывает событие из стремнины времени, вознося к безвременному, но его бренность неистребима в петляющих следах контекстов.

Данная работа является развитием и обобщением идей о смыслопорождающих процедурах делокализации, высказанных автором ранее в работе¹. Также хотелось бы сразу предупредить искушенного читателя о некоторой натурфилософской направленности текста, поскольку автор скорее физик, чем философ, и «в натуре» склонен усматривать скорее истинное, чем криминальное. И, наконец, несмотря на вынесенный в заголовок когнитивный анонс в этой работе не будут рассмотрены ни вопросы обнаружения и интерпретации сенсорных сигналов, ни вопросы организации памяти, внимания, образов. Здесь же мы обсудим проблемы языка, познания, мышления, имеющие яркие презентации, единые не только для когнитивной психологии, но и для точного естествознания и математики, обнажающие междисциплинарный эпистемологический базис культуры.

Введение

Утрата целостного взгляда на мир — едва ли не самая большая утрата, приведшая к глобальному кризису нашей цивилизации на рубеже тысячелетий. Современный человек тонет в по-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ-грантов № 98-03-04258 и № 96-03-04559.

¹ *Буданов В.Г.* Делокализация как обретение смысла, к опыту междисциплинарных технологий // *Онтология и эпистемология синергетики.* М., 1997. С. 87-100.

токах разнородной информации от последних достижений генной инженерии и трагедий национальных конфликтов до чудесных свойств соусов и детских подгузников. Дисциплинарное научное знание нашего века скорее усугубляет фрагментарность картины, добавляя все новые понятия и термины, постоянно возникающие на границах частных дисциплин. Общество вступило в эпоху перманентного кризиса, кризиса непонимания, и мы постоянно ощущаем сложность, непредсказуемость и неустойчивость этого техногенного мира, порожденного нашим рацио. Быть может, кому-то покажется, что я стужаю краски, ведь в любые времена самоощущение культуры представлялось как апокалипсическими, так и оптимистическими мотивами, но несомненно одно: на дворе информационный кризис, не оставляющий шансов выжить в одном темпомире².

Стабилизировать ситуацию возвратом к регулятивам традиционного общества невозможно, и остается надеяться на небывалый ранее синтез науки философии и традиции. Сегодня именно науке придется переосмысливать и наследовать принципы единства сосуществования в этом сложном мире. Проблема в том, что все кризисы, начиная от экологического и кончая экзистенциальными, имеют комплексную междисциплинарную природу и требуют синтезированных подходов и языков описания, полилога профессионалов разных областей знаний и носителей разных типов культуры, вполне в духе коммуникативных стратегий постмодерна. Кроме универсального метаязыка для комплексных задач необходима эффективная методология принятия и обоснования решений. Не случайно самыми популярными становятся «междисциплинарные» профессии. Время чистых «физиков» и «лириков» проходит и человек теперь не может уклоняться от понимания иных языков и взглядов на мир.

В Науке в расхожем, бытующем со времен Бэкона понимании: «знание — сила», ведущем к абсолютизации открываемых частных законов, безоглядному техническому прогрессу и эйфории власти над природой; сфера собственно человеческого, психика, творчество, культура, духовность познанию классическим научным методом не подлежат. «Богу — Богово, кесарю — кесарево»: так, видимо, была расчленена натурфилософия Ренессанса великим Картезием, что и позволило вырваться из объ-

² Буданов В.Г. Синергетические механизмы роста научного знания и культура // Философия науки. Вып. 2. М., 1996. С. 191-198.

тий церковной догмы науке Нового Времени, открыв трехсотлетнюю эпоху Анализа. Но и она сегодня умирает, после триумфа XIX и заката XX вв., запутываясь все больше в семантическом хаосе дисциплинарных языков, рожденных ею, бесконечных фрагментах целого, которое она пытается обрести.

Идеалы золотого века классической научной рациональности в большой степени отвечают стабильному принципу Бытия, но воспринятому опосредовано через христианскую культуру. Они преследуют нас, живут в нас ценностями и смыслами, они нам необходимы хотя бы для передачи и накопления знания. Но метод жесткой классической онтологизации если и допускал смену онтологий, то только по вертикали, со сменой иерархических уровней: например, масштабов энергий (молекулы – атомы – ядра – кварки: лестница Вайскопфа), но не в процессе динамики системы. Точнее, предпочитали работать там, где онтология, язык уже устоялся, избегая пограничных областей. Это идея сведения описания системы к не взаимодействующим (слабо взаимодействующим) переменным. Отсюда увлеченность концепциями элементаризма, квазичастиц, последовательным вскрытием матрешек-структур в поисках первоэлементов материи. Здесь достижения огромны – квантовая электродинамика, зонная теория твердого тела, генетический код, классификация элементарных частиц, ... Но уже после работ Анри Пуанкаре по небесной механике в конце XIX в. стала осознаваться призрачность таких идеалов, невозможность сведения большинства задач к элементарным формам движения. Оказалось, что классическая незабываемая онтология – редкое исключение из правил. Но нашему сознанию удобно фиксировать именно ее, а действительную сложность мира проще не замечать. И мы долго искали ключи к познанию не там, где они потеряны, а под фонарем, где светлее. Так происходило до тех пор, пока ключи не оказались жизненно необходимы в конце XX в.

И сегодня, если быть оптимистом, очередная полоса цивилизационного кризиса, предваряющая (по Николаю Бердяеву) Новое Средневековье или информационное общество, должна разрешиться воссоединением культуры. Но это в туманной перспективе, а что сейчас?

«Сейчас» началось почти век назад, когда наблюдатель начал робко заявлять о своих правах в теории относительности и квантовой теории – неклассической научной парадигме нашего столетия. Тогда он был наделен всего лишь возможностью прими-

тивной коммуникации с себе подобными (никаких интерпретаций — что измерил, то и сообщил) да ограниченным правом выбора средств и правил игры, — контекста, в котором задавался вопрос природе. Поразительным образом оказалось, что в микро- и мега-мире, в отличие от нашего макро-, ответ существенно зависит от контекста, как и в человеческих взаимоотношениях.

Но что отличает естественное от искусственного, живое от неживого, человека от всех прочих? Это отношение ко времени, то, как система осваивает время. Один из основателей теории ноосферы Альфред Кажибски так характеризовал основное эволюционное назначение разных форм жизни: «Растения осваивают энергию (например, фотосинтез). Животные осваивают пространство (поиск пищи, раздел территорий и т.д.). Человек осваивает время, как существо социальное, он связывает его в культуре и наследует свой опыт потомкам». И Время, следуя Илье Пригожину, становится основным объектом постнеклассической парадигмы науки XXI века, науки об открытых эволюционирующих, самоорганизующихся, самовоспроизводящихся, самоописывающихся системах, неизбежно проходящих в своем развитии фазы кризисов и стабильности, расцвета и упадка. Стартовав с эволюционной эмпирики Дарвина в XIX, этот подход в нашем столетии был обогащен теорией систем и кибернетикой, нелинейной динамикой и теорией катастроф, фрактальной геометрией, теорией динамического хаоса и теорией сложности, современной и традиционной философией. Теперь он опирается на универсалии точного естествознания, мягко транслируемые в общекультурное русло, и за последнюю четверть века оформился в широкое трансдисциплинарное научное направление — Синергетику, — чьи методы востребуются всюду, где мы имеем дело со сложными, уникальными или человекомерными процессами: от моделей предсказания погоды и судеб биосферы и социума до экономики, истории и психологии.

Коль скоро мы приступаем к поиску общекультурных универсалий, в существование которых далеко не все верят, два слова об особенностях междисциплинарной технологии познания. Прежде всего следует предостеречь от увлеченности одним стилем, одним языком, особенно предметным. И уж совсем недопустимо противопоставлять их. Это затруднит нам понимание параллельных культур мышления. Здесь царствует принцип аналогии, ненадолго отдающий свою жатву на пристрастный анализ логике, после чего мы имеем лишь полусимволические зер-

на-смыслы трансдисциплинарного метаязыка, который уже есть половина дела. Метафора как мотивация, метафора как инструмент познания и полилога культур столь же важна в междисциплинарных исследованиях, как и математика, и причинный анализ. Изложение будет многослойным, и тот, кто не силен в математике, и тот кто доверяет лишь формальным аргументам, надеюсь, сможет найти свой горизонт понимания.

О событиях в физике. Понятие события в физике, как и точки в математике, первично и именно его элементарность важна в онтологическом базисе науки. Так было в классической науке, где мы непосредственно приобщаемся к абсолютным истинам через идеализированные объекты (материальная точка и мгновенное событие) и модели (инерциальная и изолированная системы), перенося их образы на реальность.

Но вот наступает век релятивизма и квантов, и событие обретает большую условность, дополнительные степени свободы, зависит не только от объекта, с которым оно происходит, но и от системы отсчета наблюдателя, типа наблюдения, контекста. Правда, речь идет уже о составных, бинарных событиях: в теории относительности это измерение пространственно-временных интервалов, абсолютных ранее в классике, а в квантовой механике взаимообусловленность одновременных измерений двух независимых ранее в классике наблюдаемых величин. Напомним, что элементарные события и акт измерения (наблюдения) в физике неразделимы. Здесь, пожалуй, после Эйнштейна и Бора нечего добавить по существу физической интерпретации, но не философской. Фактически относительными к средствам наблюдения являются бинарные события, или сами парные акты измерения. Тем самым физическая реальность наделяется простейшей коммуникационной процедурой-связностью, которая контекстуальна, в том смысле, что зависит от средств наблюдения, она уже нетривиально делокализует атомарное событие. В классике же коммуникация застывшая, контекст один (пространство и время абсолютны).

В постнеклассике, согласно В.С.Степину³, в процесс коммуникации погружается и антропный наблюдатель, подключая в контекст культурно-историческое измерение события, делокализуя событие не в физическом, но историческом, или мыслимом,

³ *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 136.

времени, посредством рефлексии над предыдущим опытом, посредством герменевтического прочтения текста природы. Ну вот, казалось бы, все ясно, но помимо застывшей, свершившейся, жесткой контекстуальности есть еще динамическая, виртуальная природа события, его креативные и когнитивные начала, которые требуют отдельного разговора в нашей теме.

Не будем торопиться с выводами, но попробуем взглянуть на событие шире, нежели на феноменологический акт элементарного наблюдения, измерения или фиксации чего-либо, это лишь часть проблемы. Наука в значительной степени стихийна, полна неотрефлексированных психологизмов, ее понятия ближе здравому смыслу и чувственным образам, чем это обычно принято считать, и я надеюсь показать, что именно событие в обобщенно-темпоральном смысле явилось прототипом очень многих базовых математических и естественнонаучных конструкций, понятий и законов.

Первое предъявление понятий. Следует оговориться, о каких когнитивных пространствах сознания пойдет речь. Удобно определить два типа сознания — созерцательное и осмысливающее; или невербальное, интуитивное и вербальное, рефлексивно-дискриптивное. Одно нерефлексируемо и непредсказуемо, интенционально и нерасчленимо, другое допускает кусочную детерминированность и логику, именно с ним мы умеем работать. Оба типа сознания сосуществуют одновременно, но актуализируются попеременно, и в каждом из них присутствуют зерна другого.

Сознание созерцания (наблюдения): с одной стороны, в начальной стадии оно локализовано, темпорально, оно здесь и теперь, локально причинно; но одновременно оно есть попытка концентрации, изгнание потока сознания, ассоциаций, генерация атомарного смысла без права уйти на рефлексивный круг. Поначалу это нерефлексируемый процесс распознавания, физического наблюдения или самонаблюдения, но дальнейшее удержание объекта созерцания приводит к неожиданным, противоположным атемпоральным результатам. Это может быть навязчивая мысль, не разрешающаяся ничем, преследующая надоедливым мотивчиком; или сознание, не отягощенное рефлексией, но изрядной долей алкоголя, «и думает, думает, — вот в стенке гвоздик». А может быть иступленно-пристальное «всматривание» в проблему ученого в надежде инсайта, или бесконечный коан ученика дзен, идущего к просветлению, или поэта, слагающего хайку о первом снеге. В одном случае задержка на

сознании созерцания есть механизм релаксации, снижения тонуса мыслительной деятельности; в другом, творческом случае, напротив, это эффект подспудного накопления энергии ассоциаций, которая прорывает плотину во вспышке сознания осмысления, и тогда мы говорим об интуитивных озарениях целостного понимания. Конечно, это крайности, присущие каждому, но любой акт коммуникации с миром, акт идентификации события начинается с фазы, возможно, короткой, созерцательного сознания, а следовательно, и с возможности активировать интуицию, впечатление первого взгляда. Именно здесь, на фоне созерцательного сознания, а по существу, его медитативном торможении происходит встреча с трансцендентным, это сознание есть и техника, провокация включения интуитивного канала.

Сознание созерцания исторично и опирается в начальной и конечной фазах на продукты сознания осмысления, уже свернутые ранее онтологические единицы имена-смыслы, которые так и не распаковываются без дополнительной активизации сознания осмысления. В срединной фазе собственно созерцания, происходят невербализуемые, несобытийные процессы типа параллельных вычислений в компьютерных сетях.

Сознание осмысления: контролируемая делокализация атомарного события, дескриптивное описание, придание ему политемпоральных, виртуальных контекстов, вплоть до атемпоральных символических смыслов, инвариантных к контексту. Постоянно обращается к созерцательному сознанию на границе делокализации, там где рождаются новые события, расширяя смысл исходного атомарного события. Так разворачивается речь, так происходит рост организма, так пишется история. Сознание осмысления отжимает из полноты бытия сухой остов топоса ментального ландшафта, пряча ненаглядные трансцендентальные акты в неразложимых атомарных актах-событиях — узлах событийной сети реальности. Именно о когнитивном языке сознания осмысления мы и говорим здесь. Мы покажем, что и это сознание не замкнуто, но имеет естественную границу, горизонт достижимости, ментальную границу сложности, ту, у которой существуют герои произведений Достоевского, о фрактальности которой говорит Делез, об опасностях которой предупреждал Оккам.

В широком смысле *событие* предполагает: что-то произошло, состоялось, сбылось, стало быть, а до того времени не было быть. И вместе с тем событие бывает элементарным, атомарным, несущественным; а бывает значимым, весомым, эпохаль-

ным. Последнее скорее правильное связывать со смыслом события. Любое событие может быть осмыслено в перечисленных выше качествах, в зависимости от контекста, а следовательно, и от позиции наблюдателя, выбирающего контекст. Делокализация, или одевание элементарного события во все более широкий контекст растворяет его в тотальности мира, в то время как сворачивание контекста, или его кластеризация, масштабное огрубление может привести его к атомарному смыслу. Становление и есть причина события, но не его конечный смысл. Событие разрывает временную ткань здесь и сейчас, но время заживляет, затягивает ее рубцами смыслов, примиряет событие с бытием прошлого и будущего мириадами нитей-контекстов.

Смыслы возникают, как контекстуальная делокализация атомарного события, делокализация в событийном пространстве-времени, как в прошлое, так и в будущее (к чему питает слабость причинная идеология точного естествознания). Однако возможна и делокализация события чисто пространственная в синхронном срезе реальности, настоящим: это корреляционный, вероятностный анализ, к которому склонны эмпирические, гуманитарные науки, обыденное и архаическое сознание (например, астрология), возникает полезный и загадочный холистический образ мира, но и искушение объяснять его прямым взаимодействием коррелятов друг на друга, хотя это, как правило, абсурдно и существуют общие для них причины в прошлом. Можно сказать, что смысл это поликонтекстное одевание события, его история и прогноз, точнее, возможные их варианты, его сопричастность миру, не всегда однозначно задаваемая контекстами. Но гардероб можно и поменять — переосмыслить событие, а старые вещи пригодятся для других целей-событий, будут перешиты или оживут в ретростилях культуры.

Итак, смысл это цель, значение, ценность события, чреват последствиями, креативен, способен саморазвиваться и быть причиной иных событий и сценариев, контекстуален, и в этом смысле процессуален, но и атемпорален одновременно, точнее, может быть транслирован, привнесен в любой контекст. Последнее прекрасно иллюстрирует жизнь идей теории относительности как резонанс понятий относительности в живописи, лингвистике, философии, физике. Здесь маятник между релятивизмом и инвариантностью останавливается на понятии кентавра, группы инвариантности — метаморфозы, оставляющие неизменными неко-

торые существенные качества мира, его сущностные атрибуты-инварианты. Это и Эрлангенская программа Феликса Клейна и пространство-время Генриха Минковского, все законы сохранения в физике и основы неопифагорейской идеи квантования – собственные числа, правящие микромиром. Аналогично символы – инварианты множества знаков, значений. Предложим и мы рабочую гипотезу о том, что смысл есть инвариант некоторой группы преобразования, некоторого множества различных качеств. Какой же группы и каких качеств? Всякий раз это следует уточнять, применяясь к контексту.

Проведем еще одно терминологическое различение понятия события и факта, которые часто путают. О *факте* многого не скажешь, он, как водится, скуп и не располагает к вольному толкованию: это просто событие, понимаемое в «этом смысле», то есть в одном или определенном узком классе контекстов, это сознательно усеченный смысл, узкий, «точный» смысл, необходимый как историку, естественнику, так и юристу для оперирования с конечными по объему понятиями, подходящими под их концептуальные схемы. Неявно предполагается однозначность интерпретаций факта, «фактически» – означает окончательность смысла события, втиснутого в узкий мундирчик дисциплинарного контекста, интерпретация фактов начинается там, где факт теряет однозначность, перестает быть самодостаточным, приобретает полифонизм смысла. Важно понимать, что однозначность смысла-толкования факта не следует только из однозначности контекста, но зависит от технологии делокализации, о которой ниже.

Контекст стартует с обстоятельств места и действия, но затем разрастается петлями условных предложений, вычлняя из всех мыслимых обстоятельств все новые подробности, но сознание, пресыщенное избыточностью такой игры, обрывает цепи эпитетов, полагается на предыдущий опыт, – к чему слова, и так все ясно. Это «все ясно» и оставляет лазейку для смыслового плюрализма, который прорастает на межах и обочинах оговоренных пространств и путей. Причем неоднозначность такого рода неизбежно связана с информационной конечностью человека, что хорошо осознается на эпистемологических границах в любой экспериментальной науке, но в нашем случае она обязана технологии осмысления, конечности глубины любого контекста – одном из аспектов принципа наблюдаемости, попытки наблюдения бесконечного целого его конечной частью. Впро-

чем, аксиоматические теории строят систему, как башню над конечным числом аксиом, и обычно надеются на конечную (возможно, алгоритмически) глубину контекста, но и здесь возникают непреодолимые сложности, о которых речь впереди. Дело в том, что в самой науке возник корпус теорем о несуществовании (Галуа, Гедель, фон Нейман...), когда теория нащупывает свою границу изнутри.

И, наконец, последнее замечание о *делокализации*. Подчеркнем, что она является таковой только в событийном пространстве, является процедурой одевания элементарного события во все более точные, подробные контексты. В расхожем понимании такая процедура конкретизации контекста скорее называлась бы локализацией, а самый широкий, неопределенный смысл имело бы элементарное событие, о котором еще многое можно сказать в разных контекстах. Кажущееся противоречие снимается, если заметить, что рассуждение здесь строится в другом пространстве – пространстве возможных контекстов. Таким образом справедлив принцип дополнительности: делокализация в событийном пространстве-времени является локализацией в пространстве возможных контекстов**.

Событие как темпоральная категория

Одевание как узнавание. Идти от целого к частному хорошо научились в квантовой теории поля, когда, исходя из согласованных уравнений поля, которые обычно не умеют решать, производят фрагментацию, онтологизацию первого приближения: n -частичные сектора, асимптотические состояния, конденсаты, струны и т.п. Затем онтология подправляется по мере «одевания» затравочных величин в итерационной процедуре теории возмущения. Теория возмущения – аналог рефлексии, испытывающей и перенормирующей физические величины. Но важно, что, идя от целого к частному, мы сознаем степень корректности этого перехода, чего невозможно ожидать при процессах построения от частного к целому! Онтологическая граница нащупывается, как сингулярность – отказывает теория возмущений,

** Сходное по постановке вопроса, но альтернативное толкование топологии событий можно найти в статье А.Родина «Среда и событие» данной книги (прим. ред.).

система неустойчива, неопределена; и для ее преодоления необходима смена онтологии, рождение новых смыслов, вполне в духе Ж.Делеза: «нонсенс дарует смысл». Однако теория возмущений есть лишь пошаговое достраивание реальности, хотя претензии исходной онтологии на ее описание безмерны. Но вот шаги становятся все короче, и мы уже неуверенно топчемся у запретной черты (главный флаг-предвестник любой катастрофы – «замедление характерных ритмов системы») в плену патовых пространств Ф.Гиренка. Этот взгляд внутреннего наблюдателя, введенного в работе⁴, есть всего лишь технология диагностики пата и регулярный метод исследования границы, которая, как водится, имеет фрактальную природу, но ни в коем случае не позволяет ее преодолеть, заглянуть в зазеркалье.

Здесь следует подробнее остановиться на аналогии между рекурсивными дескриптивными процессами рефлексии и процедурами теории возмущений. Последние встречаются трех типов:

а) начальное возмущение не выходит за рамки области сходимости (мы неявно предполагаем метризуемость или хотя бы топологическую природу психосемантического пространства) или горизонта предсказуемости в случае динамического хаоса; рефлексивный процесс регулярно сходится к некоторому понятию, корректирующему исходное представление и шаг за шагом утверждается в нем, создавая иллюзию обретения незыблемой истины. Сама же область сходимости являет образ пространства, прозрачного для понимания. Таковы все сходящиеся итерационные процедуры решения нелинейных уравнений (метод сжимающих отображений), таковы и мотивы-идеалы ранней герменевтики. К такого типа процессам естественно отнести и припоминание – очищение атомарного образа – контекста, его всплытие на поверхность сознания;

б) начальное возмущение велико и не сходится ни к какому результату, рефлексивные петли не стягиваются, но порождают «порочные» круги, либо хаос. Здесь говорят о расходящихся рядах, полной неопределенности результата. Почему-то именно с этим типом дурной бесконечности принято связывать рефлексивный процесс. Этот процесс тем не менее продуктивен и может использоваться как режим поиска, генерации новых контекстов;

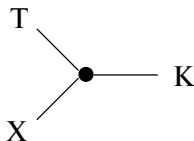
⁴ *Аришинов В.И., Буданов В.Г.* Синергетика: эволюционный аспект // Самоорганизация и наука: опыт филос. осмысления. М., 1994.

в) но существует и третья, мало известная, но, видимо, наиболее реалистичная, смешанная альтернатива: так называемый асимптотический ряд теории возмущений. Его поведение необычно — на нескольких первых шагах (иногда довольно многочисленных) мы наблюдаем процесс, сходящийся к определенному результату, но последующие члены ряда приводят не к уточнению, а к ухудшению результата, ряд расходится, рассеивая возникший мираж понимания. Что не мешает пользоваться такими рядами на практике — все ряды теории возмущений для квантовых полей являются асимптотическими и используются до тех пор, пока они сходятся, хотя это и создает границы точности предсказания, но удивительным образом согласуется с экспериментом. Мы позволим себе высказать утверждение, что рацию присущ скорее именно асимптотический тип герменевтических рядов: наша психика, видимо, защищает себя от излишней стабильности мнения, устает от монотонности бесконечных подтверждений, оставляя за собой право на хаос сомнений, который врывается в сознание и разрушает квазиустойчивое некрепкое еще понятие или смысл, если его продолжать уточнять; здесь допустим лишь деликатный взгляд бокового зрения. В этом экспликация боровского принципа дополнительности в процессах познания, на котором настаивал Г. Юнг и сам Н. Бор, в этом и внутренняя креативность смысла, оплодотворенного герменевтическими прикосновениями, в какой-то миг взрывающего свою оболочку мириадами контекстов, взлетая в конце концов к символическому. Это источник его самодвижения — любая банальная мысль рано или поздно рождает при ее обсуждении первозданный хаос — канал доступа к любым понятиям, действительно — «из какого сора родятся стихи». Чуть позже мы увидим, что это более, чем метафора.

Топология событий. Синергетика сосредоточивает внимание не на состояниях гомеостаза структуры, порядка, достаточно изученных кибернетикой, а на кризисных переходных, пограничных состояниях системы, там, где не может быть стабильной структуры, порядка, где сложность врывается в наше понимание происходящего, опрокидывая привычные представления и нарабатывающую интуицию. Но существуют ли общие причины, механизмы самого становления? Безусловно, они заложены в самом понятии события, как со-бытия — совместного бытия, встречи двух начал, как случая, от случаться, совершать акт зачатия.

Такой креативный (порождающий) взгляд на становление, любое событие существовал в культуре всегда. Он представляется, говоря современным системным языком, креативной триадой: *Способ действия + Предмет действия = Результат действия*, и закреплен в самих глагольных структурах языка; в корнях двуполой асимметрии человека как биологического вида; в образах божественного семейства древних религий, в космогонических мифах и философиях – Логос + Хаос = Космос (Платон, Аристотель); Пуруша (дух) + Пракрити (материя) = Браман (проявленная Вселенная) (Веды). Возникновение реальности как одухотворение материи, отсюда и творчество как вдохновение, и душа в христианстве как сплетение и борьба духовных и телесных (материальных) начал в человеке. А помните ветхозаветное начало творения? «...Земля же была безвидна... и Дух Божий носился над водою.» – и здесь из вод первозданного Хаоса рождается определенность земной тверди нашего Мира.

Пока аргументы малонаучны, но тем не менее только так минимальными средствами можно описать процесс возникновения чего-либо вообще, когда следствие порождено причиной, в свою очередь состоящей из двух начал – активного и пассивного, присущих любому действию. И, конечно, дело не в религиозной терминологии, свойственной человечеству большую часть его сознательной эволюции, но в самом процессе освоения человеком Времени – способе передачи социального опыта: миф, летопись, история, инструкция, в конце концов, предъявлены чередой событий-действий, образующих временную ткань, доступную пониманию современников и потомков. Здесь без креативной триады не обойтись, и следуя неоплатонической традиции, а в XX веке Бердяеву, далее предпочтем ее называть Теос + Хаос = Космос. Поразительно, что и само ощущение времени, длящегося бытия настоящего, есть, следуя Блаженному Августину, порождение, интерференция в нашем сознании прошедшего, которого никогда уже нет, и будущего, которого никогда еще нет, а интерпретация Теоса и Хаоса в данном случае зависит от точки зрения: то ли прошлое детерминирует, то ли будущее притягивает – временит, то ли настоящее формирует – все они в разной степени представлены в истории культуры, важна лишь непременность их креативной связи.



Итак, креативная триада имеет принципиально временную причинно-следственную природу, хотя время не обязательно физическое, оно вполне может быть в воображаемом литературном сюжете или даже возникать в мыслительном акте, например «взятии функции от х». Вообще любой реальный или воображаемый процесс или действие наше сознание разворачивает в некоторую временную последовательность. Причина здесь двуединая: Теос + Хаос, она и рождает проявленный феномен, событие, структуру, т.е. Космос (по древнегречески – строй боевых кораблей, и лишь позднее вселенский порядок). Отметим, что если Содержание и Форма предъявляют способ бытия вещи, то Теос и Хаос способ ее происхождения – генезис.

В наиболее общем случае для естественника эта триада: закон природы + материальная субстанция = феноменальный мир. На языке гуманитария – творческий акт в ноуменальном мире: замысел + потенция (материал) = произведение, форма. В обыденной практике: намерение + возможность = результат. И даже если событие обозначено одним словом, сознание всегда может достроить, развернуть образы триады, например с помощью глагола-связки «есть» (to be) и т.п.

Аргумент свободы и выбора

Но почему все-таки триада? В классическом рационализме не принято рассуждать о множественности причин или следствий, для любого события (А) есть ровно одна причина и одно следствие, т.е. событийная диада —А—, тогда, выстраивая последовательность всех событий в причинно-следственную цепь... —А—В—С—, получаем либо бесконечный однозначный линейный ряд событий, либо столь же однозначный круговой процесс, где первая причина становится последним следствием. Такие когнитивные линейные схемы реальности не оставляют человеку свободы воли и творчества в мире, именно они порождают уверенность в непогрешимости догм и авторитетов, существование единственно правильных теорий, они порождают порочные логические круги, для разрыва которых необходим отказ от однозначности посылок хоть в одном звене. Всего этого мы насмотрелись уже в двадцатом веке. Это замкнутые системы мышления, не способные развиваться, это вселенские часы, однозначные во всем.

Но хотелось бы иметь модель содержательной, развивающейся, эволюционирующей Вселенной, сохранив за человеком свободу воли. Тогда для возможности построения причинной ткани реальности необходимо допустить множественность причин и следствий событий. А минимальная возможность и есть креативная триада для любого события, тогда события образуют узлы сетки (в узле два входа один выход, или два выхода один вход), по которой можно теперь двигаться неоднозначно и приходиться к одному и тому же результату разными путями. Это генерирует множество сценариев развития событий, плюрализм мнений и многообразие нашего мира, его неоднозначного будущего и возможного прошлого.

Бесконечная однородная триадная событийная сеть плоскости является гексагональной решеткой, и именно такой вид имеют пчелиные соты. Хотя можно соткать и топологически сложную пространственную сеть. В общем случае конкретные сюжеты будут фрагментами-обрывками этой сети, сети-причинно-следственного континуума мироздания.

Грамматика Хомского или диаграммы Фейнмана

Именно такие когнитивные модели сегодня становятся языком социологии, лингвистики, психологии. Последние сорок лет языком авангарда фундаментальной физики (квантовой теории поля) являются игрушечные правила-картинки – диаграммы Ричарда Фейнмана, предложенные им еще в 50-х. Удивительным образом любое элементарное событие в микромире (вершина) образовано парой фермионов и бозоном (все частицы в микромире делятся на фермионы и бозоны), например *фермион + антифермион = бозон* (процесс аннигиляции фермиона и антифермиона), или *фермион + бозон = фермион* (процесс поглощения или излучения бозона), т.е. треххвостый узел еще одно представление креативной триады, из которых затем собирается сложная диаграмма-сеть сценария сложного процесса взаимодействия многих частиц, сплетения их судеб, их гибели и рождения. Ну чем не драма в микромире? При этом свободные концы диаграмм задают начальные и конечные состояния частиц до взаимодействия и после, тот контекст, который известен на верное. Внутри же диаграмма может содержать сколько угодно узлов, связанных в различные конфигурации. Этим конфигура-

циями и будут отвечать различные сценарии одного и того же физического процесса, а полная амплитуда процесса есть сумма амплитуд разных сценариев.

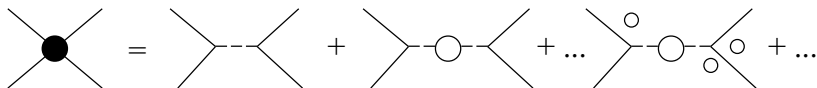


Рис. Реальный процесс есть сумма сценариев-диаграмм Фейнмана, или виртуальных (возможных) процессов

Но также можно и любое повествование, любую гуманитарную систему попытаться смоделировать, развернуть во времени средствами когнитивной графики, используя узлы-события. Простейший когнитивный граф – генеалогическое дерево любой семьи, которое есть лишь фрагмент сети человеческой популяции. Попробуйте сами набросать сюжет короткого рассказа, сказки. Причем разные сценарии с одним и тем же началом и концом истории будут давать вам виртуальные сценарии-диаграммы, визуализируя виртуальные миры компьютерных игр и фантазий автора.

Такое генеративное свойство языка на уровне синтаксиса подметил в 50-х (чуть позже открытия фейнмановских диаграмм) Ноэм Хомский. Эти всеобщие правила сочетания морфем при построении фраз и предложений называются универсальной грамматикой Хомского. Следуя Хомскому, в основе структуры языка лежат элементы, общие для всех языков и отражающие принципы организации, исконно присущие сознанию. Эти принципы организации непосредственно влияют на научение и на генерацию языка. Отсюда восхитительная способность ребенка к бесконечным языковым конструкциям, которые мы понимаем как осмысленные, и способность взрослых к обучению другим языкам.

При ближайшем рассмотрении в лингвистических деревьях Хомского мы узнаем все ту же креативную триаду. «Так самый общий уровень предложения (результат) разбивается на субъект (пассивная причина) и предикат (активная причина), выраженные во фразе с существительными (ФС) и в глагольной фразе (ГФ), которые в свою очередь разбиваются на определитель (О) (активная причина) и существительное (С) (пассивная), и на глагол (Г) (активная) и (ФС) (пассивная) соответственно, и т.д.» (цитируется по книге Р.Л.Солсо «Когнитивная психология», 1996).

Эта графика не только роднит физику и лирику, но открывает иной путь организации языка пропозициональных сетей, когда все элементы — и активные, и пассивные — равноправны в графике. Таков подход в теории категорий, когда морфизмы и объекты входят однородно.

Физический психологизм XX века против социального физикализма XVIII

О физике XX века писали много и философы, и сами физики, но все больше об онтологии, ее завораживающей красоте и драматичных перестройках. В тени остались многие коренные эпистемологические вопросы, не связанные со структурными метаморфозами, но с генезисом самого языка науки, эволюцией ее когнитивного инструментария. Вероятно, это объясняется тем, что революции в физике не всегда совпадали с трансформацией ее языка, да и у математики (языка физики) свои законы, а разбираться в сложной кухне современной теоретической физики без серьезных на то оснований желающих мало. Наша задача — показать связь естественного языка и когнитивной психологии с когнитивным языком современной физики и математики, показать его эволюцию и возможность повторной конвергенции, первая попытка которой в XVIII веке (социальный физикализм) оказалась весьма сомнительной.

Может возникнуть вопрос: почему только сейчас наметились общие языковые средства науки и гуманитарного знания, та когнитивная революция, свидетелями которой мы становимся? Дело в том, что фундаментальная наука два века опиралась на идеалы приводимости, идеалы редукции к простейшим формам движения, образы непрерывных, точных процедур решения динамических задач. И только в нашем столетии физики поняли безнадежность поиска точных решений сверхсложных квантовопольевых задач (ни одна из реалистичных моделей так и не решена), но разработали язык последовательных приближений к решению — теорию возмущений, в простейшей форме применявшуюся еще Ньютоном при отыскании корней уравнений. Оказалось, ее всегда можно переложить на язык дискретных «событий» (приближенное решение + функция влияния = более точное приближенное решение задачи). Конечно, первый пример применения теории возмущений насчитывает почти 2000 лет, — знаменитые эпициклы Птолемея. Этот подход долгое

время не был магистральным в математике, т.к. противоречил идеалам красоты и простоты, был очень трудоемок, ведь вся наука Нового времени искала точно решаемые задачи. Хотя итерационные методы развивались в теории спецфункций (именем почти каждого известного математика XVIII-XIX веков названа своя спецфункция). Ситуация резко изменилась лишь с приходом компьютерной техники, а разностные схемы численных методов и есть событийный язык.

Диаграммный язык в физике возник из потребности описания очень сложных систем, как, впрочем, и в гуманитарной сфере. Вот еще одна причина, по которой гуманитарии отвергли классическую научную методологию – разный уровень сложности объектов исследования, что требовало и разных методов. Сегодня же мы видим явное сближение позиций на почве моделирования в когнитивной графике.

Попробуем теперь дать полустрогое определение компонентов триады (окончательно это сделать все равно не удастся в силу большой символической, философской общности этих понятий).

Хаос – неоформленная инертная материя, материал, простейшие элементы конструирования, сокрытые потенциальные возможности и формы, страдательное, изменчивое, пассивное начало (в мифологии женское начало – Инь), предмет действия, означаемое.

Теос (логос) – целевое начало, закон, эйдос, стабильные архетипы, принципы, замыслы, намерения, неизменные в процессе рождения Космоса, способ действия, глагол (в мифологии активное мужское начало – Ян), означающее.

Космос – результат соединения-взаимодействия в акте становления Хаоса и Теоса – проявленная структура в феноменальном или ноуменальном мире, существующая по известным принципам временного развития (в мифологии принцип гармонии – Дао), результат действия.

Эти начала соединены единими обстоятельствами места, времени, действия: действующей причиной, – порождающей **вершиной** – элементарным контекстом события. Это четвертый элемент – точка пересечения трех атрибутов события. Вот мы и получили Аристотелевскую четверицу причин.

Атомарный контекст есть обстоятельства действия, времени, места, тот самый «+» в креативной триаде, та самая формальная причина Аристотеля, что соединила в одном месте в одно время активную (теос) и пассивную (хаос) причины.

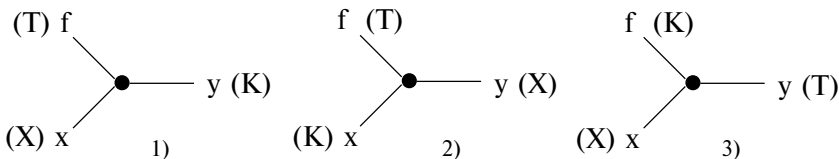
В культуре, в математике, в конкретных научных дисциплинах трехчастные законы всегда можно интерпретировать в терминах креативной триады.

Вот базовое в математике понятие функции: $f(x) = y$.

1. Мы говорим «взять функцию от x » или «на x действует функция», и уже в языке сквозит активное начало функции – теоса, тогда (функция f + аргумент x = значение функции y). Это прямая задача. Но есть и две обратные задачи.

2. Найти то, на что действовала функция, если она известна и известен результат ее действия, типичная экспериментальная ситуация, исключение функции влияния прибора, или восстановление координат полезных ископаемых по косвенным данным – измерениям напряженности полей. Теперь известными причинами выступают f и y .

3. Найти функцию f , если известны ее аргументы x и значения y . Это тривиальная задача, тождественная определению функции, ее графика.



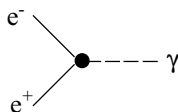
Совершенно аналогично рассматривается понятие триады оператора, действующего на функции $Af = g$.

Многомерность времени событий Игра «Калейдоскоп» и бегство от Аристотеля

Если теперь различать объекты языка и смыслы, придаваемые им аристотелевыми причинами, то каждое слово, морфема может быть в одном из трех по отношению к атомарному событию качествах, уже нам хорошо известных. Это делает возможным разождевить сущность и слово, создать интерпретационную неоднозначность, заставить события коммуницировать, создавать интерпретационные сюжеты, анимировать событийные сети, легализовать в них свободное творчество наблюдателя. Вряд ли Аристотель допустил бы такой произвол в духе Делеза.

Итак, свойство неориентированной лингвистической триады-события (до приписывания словам смыслов: активная, пассивная причины, результат) это множественность временных контекстов, причем время направлено всегда в сторону одного из трех компонентов, в сторону результата. Сказанное позволяет говорить о многомерном (трехмерном) времени интерпретации события. Встреча в одном узле трех понятий допускает минимум три независимых контекста интерпретации события.

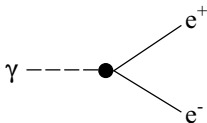
Рассмотрим еще примеры из обыденной жизни. Триада производственная (средства + идеи = продукт), триада конструкторская (продукт + средства = идеи), триада маркетинга (идеи + продукт = средства). Такая же возможность интерпретации одной диаграммы Фейнмана имеется и в физике, она описывает сразу несколько реальных процессов. Поэтому элементарное событие не так уж элементарно, оно всегда подразумевает минимум 3 временных контекста (а с учетом перестановок причин – 6), и мы имеем к основному реализующемуся контексту возможные ассоциации параллельных. Активизируя которые, человек может мыслить весьма неожиданно, парадоксально, ассоциативно-метафорически. Быть может, в этом и заключается искусство, правила разрушения стереотипов. Так что, похоже, творим мы и шутим в шестимерном времени-пространстве, вот только представить его себе не можем. На уровне графического языка событийной сети это означает просто выбор направления движения в узле, поскольку выбор одного из трех контекстов задает выбор одного из трех потоков времени, указывающих направление выхода из узла. В фейнмановской технике одна диаграмма может действительно прочитываться многими способами, в зависимости от того, как направлен временной контекст. Простейшая треххвостая вершина в квантовой электродинамике может интерпретироваться как поглощение фотона электроном или антиэлектроном, как аннигиляция электрон-антиэлектронной пары в фотон или рождение электроном фотона.



Хорошим упражнением на развитие ассоциативных способностей и контекстуальную продуктивность является следующая игра «калейдоскоп», придуманная автором и практикуемая им в курсе обучения студентов-гуманитариев естествознанию (напри-

мер, для всестороннего понимания закона Ньютона). Предлагается загадать или выбрать наугад из любой книжки три произвольных слова, после чего требуется (можно на время) соединить эти три слова в креативную триаду шестью различными возможными контекстами-способами. При этом роль хаоса, тесоса и космоса попеременно сыграют эти слова в различных комбинациях. Система имеет группу симметрии — повороты и перевороты треххвостки, примерно так, как кувырывается изображение в игрушечном калейдоскопе с тремя зеркалами, а многообразие рисунков вполне соизмеримо с многообразием фантазий-контекстов студентов. Здесь за шумом банальных контекстов вскрываются и оригинальные, юмористические и поэтические ходы, скачки абсурда, сюрреалистические сюжеты подсознания; словом, работа для филолога, актера и психоаналитика. Пока что (в сотнях экспериментов) игра доходила до благополучного конца, что, видимо, свидетельствует о контекстуальной однородности, односвязности семантического пространства. Контекст — это клей, делающий семантическое пространство топологически связным. Интересный вопрос для теории доказательств и юридической практики, ведь в двух из контекстов жертва и преступник меняются местами!

Ну а если известна лишь одна компонента триады, например надо реконструировать событие по его результату — типичная задача расследования преступления, или задача реконструкции истории. Или, например, есть «голая» конструкторская идея, требующая воплощения. Все это недоопределенные задачи и здесь событие еще не состоялось, для этого необходимо доопределить еще одну компоненту триады, т.е. предлагать гипотезы. Выдвижением и проверкой гипотез, мысленными экспериментами и занимается любой следователь, историк, физик-теоретик, писатель, да и вообще любой творческий человек. Возможно, так и создаются символы и ассоциативные поля. В этом, по-видимому, мы всегда будем превосходить самые умные компьютеры. В таких ситуациях можно говорить об одной линии входящей в узел и двух выходящих, время как бы обращено, идет в обратном направлении. На языке Фейнмана это рождение фотонем из вакуума электрон-позитронной пары.



Законы – атомарные события

Подробное рассмотрение триадных физических законов мы провели в (1), где показано, что, начиная с аристотелевских представлений о движении и элементарных законов классической физики ($F/m = a$ – второй закон Ньютона, $U/R = I$ – закон Ома, $PV = T$ – газовый закон, закон тяготения) и кончая линейным уравнением Шредингера $df/dt \sim Hf$ и процедурой квантового измерения (среднее = наблюдаемая + состояние), мы имеем законы-события в триадном смысле, т.е. событие не в физическом, фоновом времени, но во времени последовательности мыслительных актов. Пожалуй, квантовое измерение и есть самый яркий пример становления, в котором и состояния (волновые функции) и наблюдаемые (операторы) «живут» в абстрактном бесконечномерном гильбертовом пространстве и действительно никак не проявлены, манифестируя свои свойства в макромире в процессах измерения через экспериментально наблюдаемые числовые характеристики среднего от наблюдаемой в данном квантовом состоянии системы. Так квантовая теория идеально реализует античную триаду. При этом искусство решения задач просто тождественно умению работать с триадами законов во всех трех временных контекстах!

В каком-то смысле классические законы физики не могли не состояться в истории науки, здесь все компоненты предметны, осязаемы, наглядны, как и образы архаических мифов, и вы сами можете поэкспериментировать с открытием своих частных триадных «законов» (правда, не стоит рассчитывать на их всеобщность) в человеческой практике. В XVIII веке это было модное увлечение просвещенной европейской аристократии, названное Коном социальным физикализмом, что и сейчас сохранено в метафорической культуре высказываний: люди тяготеют друг к другу и отталкиваются, кто-то инертен и тяжел на подъем, ... Теперь мы понимаем, что дело не в физике (просто она первая формализовала законы Платоно-Аристотелевской философии), а в нашем способе мышления, строении языка; и простейшие законы могут быть только триадными.

Законы — сети событий

Ну а есть ли нетриадные законы? Конечно, всякий раз, когда величины в трехкомпонентных законах дополнительно зависят друг от друга помимо триадной взаимосвязи: сила от координат, сопротивление от тока, заряды от взаимного расстояния, мы имеем нелинейную систему, решения которой не очевидны, а иногда и неоднозначны. Со времен Ньютона решения строят методом итераций, последовательных приближений, где каждое приближение продолжает цепь триадных событий на одно звено: так возникли первые событийные графы без петель, приближающие решения, задающие процесс делокализации, одевания первого приближения, уточнения смысла. Намного серьезнее обстоит дело с уравнениями Максвелла для электромагнитного поля, которое линейно, но тем не менее для него нельзя записать триадного закона. Видимо, поэтому электромагнетизм наиболее сложен для образного восприятия, мы не можем представить танец электрического и магнитного полей свернутым к одной сингулярной точке-событию, нет в нас этих психокинетических образов. Итак, закон развития любой полевой, нелинейной системы или человеческих взаимоотношений не описывается одной креативной триадой-событием. Но наш разум сразу пасует перед такими задачами, и мы приближаем их описание сетью триадных событий типа диаграмм Фейнмана, либо отдаем компьютеру, который тоже решает задачу, двигаясь шаг за шагом по некоторой событийной сетке, без которой нет компьютерного алгоритма. Отметим, однако, что сегодня в компьютерных моделях узлы сети могут иметь и большее число концов, как, например, в нейронной сети мозга (хотя любую многохвостку можно представить как фрагмент триадной сети). В гуманитарной сфере так мы работаем с текстом — герменевтическая процедура возвращения к прочитанному, уточнение понимания вполне подобное теории возмущений в физике. Так организованы и рефлексивные процессы мышления.

Столь универсальный системный подход, позволяющий вычленивать сущностный вид законов и связей не только триадного типа, развит сегодня в трудах научной школы Ю.И.Кулакова — так называемая «теория физических структур»⁵. При этом триадный язык служит основой простейших законов природы и мышления и, что не менее важно, позволяет создавать ткань событий для приближенного описания более сложных законов. Эти структуры впервые интерпретированы в физике, но имеют значитель-

но более общий статус, как универсалии нашего мышления при рассмотрении отношений бесструктурных объектов. Фактически предлагается типология допустимых формулировок законов, инвариантов языка, что, вероятно, и объясняет «непостижимую эффективность математики» не только при описании природы.

Этот факт вселяет надежду, что научный метод никогда не умрет, хотя наука становится все менее популярна в жестко позитивистских своих одеяниях. Так в средние века научная мысль жила на теологическом субстрате и в схоластических диспутах породила неформальную логику и умение работать с бесконечностью, последнее подготовило почву введения анализа бесконечно малых Ньютона–Лейбница. И сегодня сверхсложные математические методы точного естествознания имеют свои проекции в психологию и языкознание.

Важное отступление об идеалах простоты и гармонии, «приводимых» системах и онтологии бытия

Со времени появления первых научных представлений о Вселенной люди стремились описать ее максимально простым способом, сначала движение обожествленных светил связывалось с идеальными сферами Пифагора, затем с системой эпициклов Птолемея (движение звезд и планет по вложенным окружностям на небесной сфере), через тысячу лет гелиоцентрическая система Коперника – вновь идеальные окружности, затем неопифагореец Кеплер исправил их до эллипсов, завершив эпоху поиска числовой гармонии мироздания. Ньютоно-Лапласовская механика создала образ Вселенной – часов, устройство которых описывают законы классической механики и все может быть предсказано наперед, и началась эпоха динамики и всеобщего детерминизма. Казалось – вот он, образ Вечности, в которой Создатель предвидел все в момент творения, и человек постигает его замысел уточняя свои знания о природе. Это с одной стороны все больше порождало оптимизм и даже эйфорию от безграничных возможностей научного прогресса постижения, а позже и преобразования реальности, но, с другой, не оставля-

⁵ Кулаков Ю.И., Владимиров Ю.С., Карнаухов А.В. Введение в теорию физических структур и бинарную геометрофизику. М., 1992. С. 182.

ло места для свободы воли и случая. И только в конце XIX века гениальный математик, физик и философ Анри Пуанкаре доказал ограниченность таких представлений, показав, что в задачах с участием трех и более тел в общем случае нельзя быть уверенным в предсказании поведения системы на достаточно большой срок, а это значит, что в системе всегда хоть в малой степени присутствует хаос. Этот результат стал востребоваться лишь почти сто лет спустя с появлением мощной компьютерной техники и изучением креативной роли хаоса.

Попробуем подвести итог нашего экскурса в историю науки. И хотя путь познания непредсказуем, но очередность его этапов вполне закономерна, как логика любого мифа, любого повествования, и на примере одной грандиозной научной проблемы, решенной человечеством — законы движения планет, ее легко обнаружить. Позволим себе аналогию с посещением художественного салона: подходя к картине абстрактного содержания, мы испытываем помимо эстетических ощущений (которые далеко не всегда возникают) потребность объяснить увиденное, и начинается процесс распознавания образов. Начальная прикидочная идея спонтанна и, как правило, не точна, но мы, пытаясь спасти ее от все более очевидных несуразиц, упорствуем в ней некоторое время, придумывая всяческие подпорки и ходульные соображения (своего рода эпициклы), но вот мы выбрали удачный ракурс, расстояние и смыслы выстроились в стройный сюжет (найдена удачная точка наблюдения — система отсчета), но при этом оказалось, что приобретено нечто иное и более глубокое, о чем и не подозревали вначале, происходит скачок восприятия, как в парадоксальных картинах Эшера, ведь хорошее произведение, как правило, полифонично и имеет несколько символических смыслов. В новом свете теперь предстают и все заблуждения и неудавшиеся интерпретации, поскольку результат есть и обобщение частных посылок (в нашем случае обобщение орбит-окружностей до конических сечений). Таков путь рождения смыслов.

В современной научной трактовке эти четыре этапа имеют свои названия. Первый чисто эвристический — *начальное приближение* (просто первая прикидка-гипотеза поведения системы), редко когда с первого приближения мы попадаем в «яблочко» и оно же становится последним приближением. Второй уже аналитический — *теория возмущений* (начальное приближение просто пытаются подправить с помощью ряда убывающих по-

правок — разложение в ряд (**идея эпициклов**), это удастся только если мы уже близки к точному результату, т.е. можно быть уверенным, что качественно поведение системы будет похоже на первое приближение, зачастую это не так и ряды начинают расходиться — все хуже приближать, как в случае с эпициклами. Третий — *преобразования к другим координатам, другой системе отсчета, в которой система максимально проста* — приводима (**переход к гелиоцентрической системе отсчета**), этот метод связан с идеями *относительности наблюдений* к системам отсчета. И наконец, четвертый этап — *поиск групп симметрии преобразований и нахождение с учетом ее максимально приводимых решений взамен начального приближения* (**замена Кеплером окружностей на конические сечения**). Все эти этапы в современной математике и естествознании используются повсеместно и каждый из них дал начало целому корпусу дисциплин и теорий.

На самом деле приводимость системы тесно связана с наличием в ней симметрии, которую зачастую отождествляют с красотой в случае наглядной геометрической симметрии. Но симметрия может быть скрытой, нарушенной, динамической и на первый взгляд никак незаметной — например симметрия роста фракталов. Но всегда симметрия упрощает объект рассмотрения, что мы и отмечаем эстетически, а иногда (симметрия высокого порядка) позволяет его рассыпать на независимые компоненты — разделение переменных в приводимых системах. В любом случае поиск приводимости сопряжен с поиском симметрии, которая расчищает путь смыслу.

В творчестве ученого всегда есть элемент пифагорейства, поиска красоты и тем самым присутствует медитативно-созерцательный способ познания, но наука должна описывать и реальные феномены, далекие от модельных идеализаций, и здесь необходима технология приближения, тот самый рецептурный язык теории возмущений, герменевтики, в котором нельзя неосмысленно действовать.

О когнитивной обреченности событийного языка

Пропагандировать отрицательный результат, теоремы несуществования психологически менее комфортно, чем рекламировать доказательство существования (их не следует путать с правилами запрета, исходящими из знания инвариантов, напри-

мер законов сохранения). Но именно они ограничивают русла усилий научного сообщества, и в самой науке возник корпус теорем о несуществовании, когда теория нащупывает свою границу изнутри.

К этим немногим теоремам относят: теорему Галуа о неразрешимости в квадратурах в общем случае уравнений, начиная с пятой степени; теорему Геделя о неполноте, в смысле возможности проверки истинности утверждений многих формальных теорий; теорему фон Неймана об отсутствии скрытых параметров в квантовой механике, ну вот, пожалуй, и все. Сюда мы предлагаем добавить еще один универсальный результат: *ряды теории возмущений квантовой теории поля носят асимптотический характер*, т.е. с некоторого шага дальнейшее суммирование ряда не улучшает, а ухудшает результат, и ряд торжественно расходится, хотя мы были уже почти у цели. Замечательно, что как бы мало ни было возмущение ряд все равно в конце концов разойдется, других рядов просто нет. Это свойство именно квантовой полевой теории, в которой в отличие от классической присутствуют петли в диаграммах Фейнмана, т.е. граф не является деревом. Кстати, именно с петлями связана знаменитая проблема перенормировок в квантовой теории, когда из одного бесконечно-бессмысленного результата вычитают другой не менее бессмысленный и получают из рукава правильное физическое значение массы, заряда и т.д. Физики в восторге перенормируют, а математики в шоке и пока еще не придумали нужного раздела, хотя так уже было с обобщенными функциями — Поль Дирак ввел их в обиход физики лет на 20 раньше создания математической теории. На языке когнитивных процессов петли на графах это рефлексивные процедуры. И здесь возникает проблема задания потока времени (на дереве этой проблемы нет). Физики решают ее введением обратного движения во времени как движения античастицы; в когнитивном пространстве — как объекта языка с отрицанием всех данных качеств. Рождение и последующая аннигиляция в квантовом вакууме пары частица-античастица, или самодействие заряда на себя, излучающего и тут же поглощающего кванты поля, и есть те процессы, размножение которых одевает частицы в кружева вакуумных петелек. Этот рой частиц нельзя разглядеть детально, что запрещено знаменитым принципом неопределенности Гейзенберга, поэтому частички в петлях называют виртуальными, т.е. не реализовавшимися в реальные, и потому они наблюдаемы лишь косвенно.

Процесс одевания голой частицы в шубу виртуальных вакуумных частиц-квантов (все термины рабочие и давно официально приняты физиками) называется в теории поля перенормировкой ее атрибутов (заряда, массы), а для нас являет простейший пример процедуры делокализации, или пересмотра позиции в рефлексивном процессе. Так модное нынче направление виртуалистика могло бы с успехом использовать эффективный язык серьезной науки, насчитывающий уже около 50 лет, в частности идеи семантического вакуума.

Теперь, наш основной результат – причина асимптотичности рядов! В квантовой физике топология графов с петлями усложняется слишком быстро (число N вершинных графов с петлями растет факториально, т.е. пропорционально $\sim N!$), что приводит к расходимости рядов теории возмущений, которые возникают при решении динамических уравнений, которые, в свою очередь, есть следствие экстремальных принципов физики (принципа наименьшего действия). В процессах мышления мы не знаем законов, но если предположить, что *существует некий экстремальный принцип*, должен следовать вывод о неизбежной асимптотичности рефлексивных процедур мышления, т.е. бритва Оккама есть не интеллектуальная вивисекция, но единственный способ совладать со смыслоистребляющей мощью рефлексии. Как говорит один из крупнейших математиков современности Ю.И.Манин: «перформативные высказывания эрозируют место обращения в естественных языках, а в формальных приводят к порочным кругам. Теперь мы понимаем, что эрозия в бесконечном процессе всегда разрушительна»⁶.

Итак, событийный язык имеет горизонт рефлексивных процедур осмысления, за которым хаос сознания, фрустрация психики, и в этом ограниченность дескриптивной компоненты рации. Видимо, это связано с дефектом приближения структур бесконечного ранга по Кулакову (каковой является и квантовое поле) сетью элементарных событий.

Это вовсе не значит, что рефлексия за горизонтом не применима, просто ее эффективность в прояснении исходного смысла утрачивается, хотя она вполне может быть генератором новых смыслов в непредсказуемо хаотичном теперь потоке сознания, но это уже ближе интуиции нежели логике.

Посткогнитивная эра синергетики

Но существует и несобытийный подход в науке, возникший в конце XX в. с теорией нейросетей, клеточных автоматов, синергетических компьютеров. Здесь в принципе не удастся использовать теорию возмущений, событийный язык и идеи рефлексии. Это мир неприводимых, нелокализуемых процессов, а не событий. Системы работают целостно-неразложимо в режиме самоорганизации. Начиная с идей перцептрона 60-х годов, когда моделировалась обработка информации глазом, такие системы распознают образы, обучаются, решают интеллектуальные задачи, и в этом смысле ближе к сознанию созерцания и интуиции, о которых наука по-прежнему ничего вразумительного сказать не может. Ведь даже в простейшей и ставшей знаменитой клеточно-автоматной игре «Жизнь», где состояние объекта зависит от состояния окружающих объектов, в среде возникают патерны возбуждения, называемые «животными», для которых приходится использовать описательные методы времен Ламарка, и никакой теоретический прогноз, редукция к элементарным формам жизни невозможна. Мы вынуждены просто накапливать ситуационный опыт в компьютерных экспериментах. Наука теоретическая, в своей высшей стадии генерирует пласт знаний, методы освоения которого вполне исторические, гуманитарные. Вот эта конвергенция и начинается сейчас в новых поколениях экспертных систем, идей искусственного интеллекта. Конечно, мы можем говорить, что за пределами границы языковой сложности лежит область трансцендентного, но как-то не хочется верить, что это всего лишь невозможность распараллелить и отрефлексировать целостный процесс в нашем нейрокомпьютере и до чувств, эмоций, экзистенциальной философии, мне кажется, дело дойдет не скоро. Хотя возможен прорыв и с другого берега: «Поэтому-то так важно обращение психологии к идее и реальности функциональных органов индивида, к анализу их возникновения и развития. Это один из путей открытия подлинной онтологии психического, к построению органической психологии»⁷.

⁶ Манин Ю.И. Доказуемое и недоказуемое. М., 1979. С. 87.

⁷ Зинченко В.П. Живое знание. Самара, 1998. С. 154.

Федор Гиренок

Археография событий

I

Археография события начинается с описания вопроса «что это?». Этот вопрос помещает вопрошающего вне пространства привычного ответа и одновременно он ставит его вне пространства ответственности. Тем самым обнаруживается незрелость в самой постановке вопроса. Какая-то детскость. Мы не знаем, кто спрашивает и кому надлежит отвечать, от кого исходит вопрос и на что он обращен. Вот эта неопределенность дает первые, еще смутные описания того, что может быть названо непосредственностью повседневного сознания, если, конечно, под повседневностью понимать, с одной стороны, беспредметность, а с другой — бессубъектность проживания протекающей жизни. Кто-то должен подать знак удивленной повседневности, чтобы ввести ее в круг знакомого. Известного. Беспокоящий вопрос угасает вместе с появлением знака успокоения.

Итак, археография события приводит нас к повседневности, из глубины которой прозвучал вопрос «что это?». Если означивание запаздывает, то исходный вопрос перерастает в недоуменное «что это значит?». А это значит, что в опасной близости от вопрошающего нарушена связь означающего и означаемого. То есть в мире подручного, составляющего мир повседневности, появилось что-то непривычное. Неприрученное. Местоименный жест «это» указывает на то, что совсем рядом. На то, что касается только тебя. А тебя касается только то, к чему ты прикоснулся. Прислушавшись, мы услышим в вопросе «что это?» скорее крик о помощи, чем осмысленный вопрос. Крик как чистая бессубъектность сопряжена с беспредметностью повсед-

невного. Проживание жизни приобретает в крике жестовый характер. В строгом смысле слова в вопросе «что это?» мы имеем дело не с вопросом, а с жестом. Но почему повседневность обнаруживает в нем свою жестовую природу? Что ее так пугает? Жест ничего не обозначает, ни на что не указывает так, чтобы это «что?» раскрывало его природу. У жеста нет означаемого предмета, который был бы дан помимо самого жеста. И в этом смысле жест существует исполнением жеста, а не того, что его опережает или ему предшествует. В пространстве жеста есть чистая энергия жеста, а не смыслы и значения. Самореферентность жеста имеет, видимо, только одно объяснение. Это реакция на то, что в круге подручного появилось что-то дикое. Необузданное. И это «что-то» можно определить как событие. Энергетика жеста предназначена для того, чтобы противостоять событию. Событие – это то, что разрывает связь значений и знаков в подручном мире обжитого. Для того чтобы событие было узнано как событие, необходимо, чтобы оно коснулось повседневности. А повседневность бессубъектна. Если в бессубъектную повседневность вторгается что-то беззначное, то это вторжение будет узнаваться как бессмысленность, не поддающаяся пониманию. Теперь уже нельзя будет ограничиться простым указанием на знак, за которым следует расширение круга знакомого. Событие ускользает из этого круга в область чистой поверхности и кто-то в растерянности вынужден будет повторять одну и ту же фразу «как это понимать»¹. По этой фразе можно предположить, что какие-то смыслы утеряны и речь идет о бессмысленности, обнаруживаемой повседневностью.

Смысл – это уровень, на котором событие делается приемлемым, растворяется в повседневности. Мир приемлет тебя на уровне твоей бессубъектности, а ты приемлешь мир на уровне

¹ Чтение и обсуждение статьи Федора Гиренка в авторском коллективе было воспринято буквально как то самое событие, к которому применимы слова автора: «как это понимать?». Но поскольку «смыслы устанавливаются не на уровне понимания события, а на уровне его обживания», то мы в меру каждому отпущенных способностей и доброго отношения к автору пытались следовать его указанию, чего желаем и читателям. А если более серьезно, то читатель, который возьмет на себя труд и прочтет всю книгу, надеемся, согласится с нами, что, при всех возможных несогласиях с авторской позицией, эта статья несет заряд незаурядной самобытности автора и является ярким примером нетрадиционного подхода (примеч. ред.).

его беспредметности. Смысл лишает событие его событийного состава, а событие обесмысливает смыслы. Потому что смыслы устанавливаются не на уровне понимания события, а на уровне его обживания, энергетика которого задается в пространстве жеста. В жесте нет ничего, что было бы дано помимо жеста. Поэтому-то в нем и определена природа беспредметных слов. Например, добро – это слово-жест, а не установившийся смысл. Добро, как и Бог, не имеет смысла. Жест бессмысленен, но он делает возможным существование смысла, обновляя энергетику повседневности. Событие, как атом, не несет в себе никаких значений, обнаруживая абсолютную непроницаемость для смысла. Пространство встречи события и смысла рождает патологичности, археография которых невыразима ни на языке события, ни на языке смыслов. «Как это понимать?» – этот вопрос порожден бессмысленностью событийного порядка, за которым неизменно следует иной вопрос – «что делать?», как с этим жить. В этой озабоченности событием создается напряжение смысловой приемлемости мира. В необратимости события заканчивается археография события и начинается археография смысла. Где же, в каком пространстве рождаются события и совпадает ли оно с пространством рождения смыслов?

Событие торопит время, развертывая один за другим свои модусы. Быть в это время – значит где-то находиться. Напротив, смысл тянет время, укрываясь в спокойном повторении одного и того же. Быть в пространстве смысла – значит быть оседлым, т.е. множественно укореняться в едином. Потому что пока есть единое, существует и замысел. А пока есть то, что за мыслью, существует и смысл. Иными словами, археография события интеллигибельна. Археология смысла – заумна.

Событие и смысл имеют разную археографию, но одну и ту же направленность. Потому что направлены они не на предметы, а на условия того, чтобы люди могли быть вместе. Только в одном случае эта совместность задается событием и исчерпывается мыслимостью события. А в другом – она задается смыслом и исчерпывается заумностью смысла. То есть совместность исчерпывается находимостью на месте, если пространство осуществления немислимых событий неотлично от пространства мыслимости неосуществленных событий. В случае их различности совместность исчерпывается повседневным плетением связей, требующим терпения. В первом случае мы имеем дело с

антропологической скученностью. Во втором — с тем, что Н.Данилевский называл дисциплинированным энтузиазмом повседневности, т.е. событийной венаходимости.

Всякое событие связано, с одной стороны, с событием, а с другой — с бытом. Разъединительный синтез события скручивает скученности в структуры и заставляет их работать как свои машины. Бытие вместе создает бытовое пространство мелочей, удерживающих внутри заумности замысла. Если событие узнается как нечто далекое, метафизическое, то смысл предстает в образе близкого. Родного. Событие не желает оставаться в своей далекости и пересекает рубеж между умом и заумью, интеллигибельным миром и подручным, оказываясь там, где его никто не ждет. Вблизи от зауми и одновременно повседневно. Вот эта трансгрессия событием повседневности заставляет предположить о его неукорененности и какой-то изначальной агрессивности, связанной со всякими производствами, поверхностями и плоскостями. Событие — это, возможно, один из самых эффективных способов передвижения по социальным поверхностям. И поэтому всякому смыслу приходится зарастать бурьяном нелепостей, а также устраивать рубежи из тел дословности, в трещинах, разломах и впадинах которых могут застрять самые быстроходные события. Тем самым смысл обнаруживает себя в форме глубокого. А самое глубокое — это повседневное. Невыразимое в речи. Событие, как нечто поверхностное, охотится за смыслами, оставляя следы в местах обитания глубокого.

События могут заходить так далеко в своей игре, что в какой-то момент теряются смысловые ориентации относительно верха и низа, близкого и далекого, и на первый план выступает динамическая связь начала и конца, встраивающая смыслы в порядок событий. А этот порядок развертывается в плоскости бесконечно расширяющегося горизонта, что создает видимость какой-то связи между событиями и смыслами. Карнавал временных эффектов поверхности составляет последовательность из событий и смыслов, меняя между ними знаки начала, конца и одновременности. Если этот обмен знаками воспринимать из порядка события, то может показаться, что смысл события предшествует событию, как сущность предшествует существованию. И хотя сама постановка вопроса о предшествовании не имеет никакого смысла как в схоластическом, так и в экзистенциалистском исполнении, в случае предшествования сущности все же мыслился вопрос о природе знания. Ведь мы ничего не могли

бы сказать о том, что существует, если бы «что» вытекало из существования. Поскольку всякое существование предполагает то, что существует, постольку сущность предшествует существованию. Но смысл — это не сущность. Это результат обживания мира. Укорененность в почве. И поэтому смысл существует, если хотя бы тобы он существовал. То есть в нем важен жест, пафос, а не предмет. Никакое событие ничему не придает смысла. Ведь для того, чтобы давать смысл, его нужно уже иметь, а если бы события уже имели смысл, то они бы не происходили. Ведь если бы смысл был, то событие начинало бы не с себя, а со смысла. И совершить трансцензус от смысла к событию было бы невозможно. Поэтому всякое событие начинает с себя. И в этом смысле личность, например, это событие, то, что начинает с себя. Хотя она и бессмысленна. Поэтому для археографии войны между событиями и смыслами важно установить происхождение как события, так и смысла.

Мы уже выяснили, что событие — это бытие за пределами быта. Значит, за этими пределами его и нужно искать. Также мы поняли, что смысл — это совместная мысль. То есть что всякий смысл коммунален, а образующая его мысль резомна. А это значит, что она существует потому, что она совместна, а не потому, что она новая. Совместная мысль существует не в разумном мире, а в мире обитаемом. Потому что в разумном мире всякая мысль существует как мысль, если она новая. Противостояние мысли и смысла относится к археографии войны события и смысла. Иными словами, разумный мир и обитаемый мир не совпадают. Потому что мысли и обыкновенные привычки складываются с разной скоростью и на разных основаниях. Между ними межа, по одну сторону которой незнакомое, по другую — знакомое. Незнакомое может только мыслиться. На волне нового мышления возникают события, проникающие в мир обжитого, знакомого. Поэтому археография интересуется строением разумного мира.

Всякое событие разумно. Разумным является мир, в котором существование зависит от мысли. Производно от нее. Мысль же существует, если она непрерывна. А непрерывно она может мыслить только себя. Мыслящая себя мысль распоряжается всяким существованием. Если мысль мыслит себя, то бытие и мышление одно и то же, а если бытие и мышление тождественны, то мир — это машина. И человек — машина. Разумный мир уподобен поверхности. В нем нет глубины, и поэтому в нем цели со-

впадают с результатами. Но в мире ума невозможно жить. Логос расширяет границы разумности и сужает пространство обитаемости. Всякое событие разумно, потому что оно необитаемо.

Мир разумен как пространство предикативного опыта, то есть в нем суждение является первичным отношением к миру. Суждение о мире относительной истины предстает более фундаментально, чем сам мир. Кто судит, тот и рождает опыт. Но ни один опыт не обладает законченностью. Ничто не может быть удостоверено предикативным опытом. Сам опыт требует удостоверения, потому что он выступает всегда как нечто временное, переосмысливаемое. Любой опыт нуждается в другом опыте. Суждение требует еще одного суждения. Погоня за опытом предстает как погоня за новым суждением. Движением от суждения к суждению, от суда к суду создаются пересуды. Болтливость разумного мира. Ни один суд не даст гарантий полноты суждения. Чтобы судить, нужно быть свободным. Развязанным. Потому что несвободный может воспринимать только то, что есть. Для того, чтобы развязаться с миром, нужна воля. Поэтому разумный мир — это мир свободы и воли. В нем все модусы сознания излагаются в пределах суждений. То есть мы в нем мыслим, так мы в нем и представляем. В разумном мире одни мыслят, постольку другие в нем только представляют по законам чуждой им мысли. То есть где свобода и воля, там существует и отчуждение.

Есть свобода, чтобы судить. Но нет свободы, чтобы жить. Суд на миром предполагает все сущее в нем несуществующим. Для того, чтобы это предположить, нужна свободная воля. Только свободный может предполагать. Мыслить в разумном мире — значит предполагать несуществующим, ибо предполагать можно только несуществование. Ничто. Ни одно существо нельзя ввести простым предположением. Потому что существующее воспринимается. Или созерцается, а не предполагается. Предположением несуществования, то есть актом мысли, создается событийный порядок бытия. В любом событии слишком много небытия. Негации. Предположительного. Ни одно событие не достоверно. Потому что достоверно только то, что есть.

В разумном мире существует только то, что отрицает существование и знает о том, что отрицает. Нельзя предположить, что предполагающее, знающее о том, что оно предполагает, не существует. Но удостоверяет это первичное существование не суждение, а созерцание. Или представление. И лишь только потом способность удостоверения присваивается мыслящей суб-

станции. Субъектом. Внеопытный субъект – метафизический источник события. А это значит, что события рождаются не на небесах, а в чистом сознании трансцендентального субъекта разумного мира. В этом мире ничто не допускается к существованию, если не знает о своем существовании. То есть человек, который не знает о том, что он человек, не человек. Он как бы не существует. Но чистое сознание не сознает существование. Для этого у него нет силы. Оно его полагает. Обосновывает. Разумный мир – это не мир реальных существований, а мир идеальных значений, которые конституируются. В нем важно не существовать, а значить. Не быть, а знак подавать.

Если значения мира конституируются идеальным субъектом, то сам этот мир может быть осмыслен только ученым. Что нелепо. В разумном мире смысл узнается в качестве идеальной предметности. То есть того, чего нет и не будет. Само чистое сознание не существует, а только значит. И поэтому оно не мыслит. Ведь для того, чтобы мыслить, нужно жить и переживать. Поэтому мыслит и переживает человек, сопряженный с допредикативным опытом.

Археография события приводит нас к необходимости описания мира обитаемости, переживаемости, ибо человек, который говорит и не знает о том, что говорит, живет. И его жизнь дает о себе знать мерцанием смыслов. Разумный мир и жизненный мир не совпадают. И в этом несовпадении проявляется война, идущая между событиями и смыслами. Ведь событие – это нечто из ряда выходящее. Выделяющееся. Как будто какой-то элемент порядка целого перестал подчиняться порядку, вышел из повиновения и самим собой начал новый порядок. Все, что самим собой начинает новый порядок, можно назвать событием. Напротив, смысл восстанавливает порядок, возвращает к согласованному действию. Ведь быть в жизненном мире – значит быть вместе, со-мыслить. Смысловое перемигивание сознаний возможно, если существует внутренний план мира. А внутренний план мира требует мистерии, энергии, отказа от самого себя. Но в мире относительной истины мистерия невозможна, ибо в нем можно только играть полуистинами, ради которых никто не решится отказаться от себя. Смыслы существуют не в сознании, не в предметах. Они существуют на внутренней стороне жизненного мира, на уровне его приемлемости, обживания. Обжитым является мир, если в нем нет нуды самим собой начинать новый ряд явлений. Не нужно преодолевать себя. В нем всегда найдутся содержания, которые сработают за тебя.

Жизненный мир полон, потому что он сориентирован относительно верха и низа, неба и земли, а не относительно времени. В нем невозможно попадание в бесконечность обновления. Если мир дан полностью, то он не становится, а существует, и его можно обжить. В нем можно себя определить. В жизненном мире доминирует протяженное, а не временное, ибо обживают пространство, а не время. Жизненный мир наполнен зрительно-пространственными образами и звуковыми ориентациями. Полнота жизненного мира достигается сопряжением внешнего и внутреннего, поверхности и изнанки. Жизненный мир — это мир с изнанкой. С чудесами. Поэтому в нем складывается не событийный порядок, а смысловой. Традиция, привычка являются формами существования смысла. Обряд вносит в повседневное заумь абсолютного. Поэтому события разрушают традиции, привычки и обряды.

Смысл нельзя определить конечным набором слов. Нет предмета смысла, данного помимо смысла. Например, смысл радости — это радость, а не что-то существующее помимо радости. Смысл, если он есть, то есть для меня, а не для внешнего наблюдателя. В нем извлекается опыт встречи внутреннего плана жизненного мира с внешним, а не опыт встречи с другим сознанием. Всякий смысл обитаем, потому что он неразумен.

Археография смысла не может пойти дальше уровня приемлемости мира, не может заглянуть за этот уровень, ибо это заглядывание создает интеллигибельный мир событий. Археография может выделить по крайней мере четыре группы смыслов, обусловленных обживанием протяженности мира.

1. Смыслы, которые не сами собой разумеются. И тогда мир приемлет тебя, а ты приемлешь его.

2. Смыслы распада. То есть мир не приемлет тебя, а ты не приемлешь мир.

3. Смысл непонимания, если ты принимаешь мир, а он не принимает тебя.

4. Смыслы бунта. Мир принимает тебя, а ты не принимаешь жизненный мир.

Смысл — это след, оставляемый на человеке сцеплением поверхности и изнанки жизненного мира. Если это сцепление произошло, то на одной стороне жизненного мира появляются предметы, а на другой стороне — смыслы. И без мерцания этих смыслов непонятна логика жизни, структура повседневности. То есть не суждение является первичным отношением в жиз-

ненном мире, а восприятие. Потому что восприятие здесь является смысловым, а не предметным. Оно выделяет и различает не на основе предположения, а не выходя за свои собственные пределы. У человека нет свободы воспринимать или не воспринимать. Но всякий человек может принять или не принять воспринятое. Восприятие не нуждается в свободе воли. Но оно и не отчуждает. Оно обладает смысловой полнотой и поэтому не зависит от других возможных восприятий. В жизненном мире суждения встроены в смысловое поле восприятия, то есть мы в нем сначала представляем, а затем уже постигаем умом с тем непременным условием, что умоспостигаемое должно быть сопряжено с представляемым. Мыслить — значит представлять. Изображать. Поэтому мыслитель в жизненном мире — это художник. Артист.

В жизненном мире доминирует не пространство культурных форм, а пространство жестов. Поэтому между людьми происходит обмен многозначными словами и все понимают, т.е. нет необходимости общипывать значения, чтобы немую речь заменить рассуждающей. В жизненном мире события посажены на цепь, потому что в нем преобладает традиция, а не мода, человек, а не личность, дословность, а не термины. Восприятие уходит из-под власти суждений, а война между событиями и смыслами продолжает давать о себе знать в разрывах между соборностью и индивидуализмом, традицией и мыслью, мыслью и знанием, знанием и просвещением, просвещением и прогрессом, прогрессом и человеком, человеком и личностью, мистерией и логосом. Имея в виду эти разрывы, рассмотрим подробнее тела дословности и поступок.

II

Археологию события я начинал с описания вопроса «что это?». Следуя логике высказывания, я пришел к выводу о том, что событие и смысл противостоят друг другу, являясь чем-то противоположным. События текучи. Смыслы устойчивы. Они сдерживают события, тянут время и благодаря этому затягиванию возникает порядок. Традиция. И что-то в мире возможно вне зависимости от ума, безотносительно ко времени бытия-становления. Тебе нужно всего лишь взять себя в руки, войти в берега. Но войти в берега можно, если ты из них когда-то вышел. Вышел и попал в состояние несобранности, несвязности.

То есть у тебя руки связаны, если смысл лишает событие состава событийности. И они у тебя развязаны, если событие тождественно смыслу, если наступает время временного.

В предположении, что событие и смысл являются одним и тем же, выходят за пределы, нарушают границу самости. Что же плохого в трансгрессии границы? Почему повседневное сознание настоятельно рекомендует вернуться к пределам, войти в берега, успокоиться? Потому что «берега» — это смыслы. А они противостоят реке событий. И ты в этом противостоянии можешь тянуть время. И какие-то содержания будут работать за тебя. А если событие является простым повторением смысла, то потянуть время нельзя. Ты попадаешь в поток временного, в котором всякая протяженность устремлена к нулю и ничто уже не поможет тебе, не сработает за тебя.

В потоке временного есть только одна устойчивость: это повтор. Устойчивое существование второго, а не первого. Повторением нового осуществляется сдвиг от изначального, от первособытия — к событию, к условному, ко второму. В результате сдвига воспроизводство нового предстает как более фундаментальная величина, чем производство. Второе как вновь новое полагает первое. Копия получает большее значение в составе событийности, чем оригинал. Но повторение одного и того же еще не дает основания для установления образа и подобия в чередовании временного. Подобие устанавливается относительно первособытия. Все события одинаковы. И поэтому повтор возможен как подражание, т.е. повторение одного и того же без подобия.

Путь к всеединству лежит не через повтор и различие, а через подобие и отождествление. Всякое новое — это прежде всего новое, а затем уже вновь новое. Событийный ряд симмулятивен по способу своего существования. Повторением одного и того же не получить другого. Не составить ряд. Но повторение одного и того же не дает оснований и для установления общности. Там где есть общее, там нет повторения. Например, общий предок не предполагает в потомстве повторения одного и того же. Или общее поле. Оно служит средством уподобления, а не повторения.

Протяженность во времени уже устремлена к нулю. Если протяженность события нулевая, то ты живешь в интеллигентном мире. В этом мире не может быть космоса. Ведь космос — это положение, когда все находится на своем месте. Так вот тождественность события и смысла создает ситуацию, в которой ничто не может быть на своем месте. А это значит, что в

этом мире нет не только космоса, но и истории. Потому что история возможна, если не все бывает на своем месте. Тождественность события и смысла уводит событие за порог восприятия, создавая основания для полного разрыва между суждением и восприятием.

Интеллигибельный мир заполнен событиями и все в нем лишает смысла. Судит. Является суждением. Структура этого мира предъявляет себя в качестве отношений между событиями. А поскольку протяженность этих событий стремится к нулю, постольку структура не структурирует, не упорядочивает отношения, а, напротив, дестабилизирует мир, являясь в нем скорее фактором неустойчивости. И впервые это поняли поэты.

Когда-то Р.Малларме мечтал создать текст, который мог быть прочитан разными способами. Составные части этого текста можно было бы менять местами, каждая часть опять же могла восприниматься как нечто законченное. Идеальный текст не имеет ни начала, ни конца. Читая островок, ты можешь прочесть целое, а прочтя целое, понять, что его нет. Мало сделать элементы текста подвижными. Нужно вообще, как замечал Р.Малларме, исключить из его структуры всякую неподвижность. Для того, чтобы создать такой текст, нужно было отождествить событие и смысл и тем самым представить всякое движение в тексте как перекресток. Сам акт восприятия, по крайней мере в искусстве, становится совместным действием художника и зрителя. При этом граница между зрителем и художником размыта, нечеткая. Тем самым дестабилизацией лица мы отказываемся от его предметного изображения и на первый план выдвигаем сам акт действия, его магию и энергетику. Энергетически тождество события и смысла совпадает с детским восприятием лица, разлагающим его на составные части, совмещающим разные планы, познающим вещь через детали. Так, различая, Пикассо изображал скрипку.

Если современная культура ориентирована на временность, на событие, устанавливаемое умом, и пребывание в ней отличается скоростью смены временного, то в средневековой культуре была ориентирована на смысловой покой и пребывание в ней было статично.

Как, например, понимается время в «Песне о Нибелунгах»². «Песнь о Нибелунгах» пишется в империи Штауфенов на рубеже XII-XIII вв. Она основывается на длительной традиции легенд-

² Я использую результаты исследований М.Бахтина, А.Гуревича и др.

песен о Сигурде (Зигфриде), Гидрун (Кримхильде), бургундских королях, Брюнхильд (Брюнхильде), Атли (Этцеле). Эти предания ведут свое начало от времени великих переселений народов. Неизвестный австрийский поэт обращается к ним в период расцвета рыцарской культуры, по-новому их перерабатывая. Образы и темы старых героических песен не переставали интересовать современников автора «Песни».

Для эпоса характерно, что герои не стареют. Беовульф совершает великие подвиги, вступает на престол уже взрослым человеком и на протяжении полувека правит геатами. Время не затрагивает его физических сил и моральных качеств. Уже седой герой на склоне лет способен победить в схватке с драконом. Пятьдесят лет между первыми подвигами Беовульфа и последней битвой с драконом, в которой он погибает, не заполнены событиями и потому присутствуют чисто номинально. Это «пустое» время, о котором автор не считает нужным рассказывать.

Авторы эпических произведений любят вклинивать между центральными эпизодами повествования большие временные отрезки. То же самое мы видим в эддических песнях о героях. В них воспевается одно или несколько связанных между собой событий, временная связь между которыми не выявляется.

Герои «Песни о Нибелунгах» не стареют, как и герои любого эпоса. В первых авантюрах Кримхильда предстает перед нами как юная девушка. Затем проходит 40 лет, а она продолжает оставаться прекрасной женщиной. Хаген все эти годы продолжает быть могучим и непобедимым воином, его сила не убывает. Король Гизельхер впервые появляется в эпопее почти ребенком, о нем говорится «дитя». Уже взрослым мужчиной, погибая в бою, он так и остается «дитятей». Зигфрид появляется в песне юным нидерландским принцем. Но за его спиной уже много подвигов. Он победил Нибелунгов — сказочных владельцев клада, сразил дракона и стал неуязвимым, омывшись в его крови. О том, когда он успел совершить это, ничего не говорится. В рамках «Песни о Нибелунгах» первые подвиги Зигфрида занимают год или два. Он женится на Кримхильде и через десять лет погибает. Появившись в Вормсе юным и прекрасным рыцарем, он таким же и умирает.

Время течет медленно, измеряется годами или минимум неделями. Передвижение героев из одного места в другое, снаряжение войска, пребывание в гостях, приготовление в дорогу — все занимает значительное количество времени. Сбор в поход про-

тив саксов длится 12 недель, шитье нарядов для короля Гунтера и его друзей – 7 недель, оплакивание Кримхильдой Зигфрида – 3,5 года, свадьба Этцеля – 17 дней.

Между свадьбой Зигфрида и Кримхильды и их приглашением в Вормс проходит 10 лет «пустого» времени. В этот период ничего не случилось ни в Бургундии, ни в Нидерландах. После ссоры между королевами и убийства Зигфрида наступает новая тринадцатилетняя пауза. Все эти годы Кримхильда безустанно горюет о Зигфриде. Затем она выходит замуж за Этцеля и переезжает в державу гуннов. Опять проходят ничем не заполненные 13 лет, по прошествии которых Кримхильде удастся осуществить свою месть. Таким образом песнь охватывает 38 лет, из которых 26 Кримхильда готовится к мести за мужа.

Со сменой культурных эпох менялись идеалы, смыслы и формы бесконечной тяги человека к познанию, к осмыслению пространства, внешнего и внутреннего. «Человек» искал себя, искал формы и способы сообщения, сопонимания с ДРУГИМ.

Каждому времени свойственно выдвигать свой смысл, свой идеал, свой способ порождения и изживания истины.

Античная душа жила канонами и жанрами, эстетикой – некими идеальными критериями. Античность была бесконечна в своей полноте.

Средневековый менталитет задает глубину, ограничив горизонтальное пространство (ограничив «живое» «плотское»), движется вертикально, в вертикальном направлении, вершиной которого является дух. Средневековье было бесконечно в своей глубине.

Новое время определило плоскость координат, ограниченную разумом, Плоскость, в которой нулевая точка отсчета означает ЧЕЛОВЕКОМ.

Условному противостоит уже не безусловное, а дословное. И в этом смысле требует переосмысления теория символистов о двоemiрии, о существовании видимых предметов и их подлинной сущности, когда каждое явление реальности – лишь символ потустороннего, а искусство – средство преодоления этой двойственности, проникновения при помощи мистической интуиции, пробуждающейся в момент творчества, в сущность предметов и явлений. Разрыв между условным и безусловным и образование новой связи: между безусловным и дословным, – не предполагает проекции внутреннего смысла во внешнем изображении знаками-символами.

Символ бесконечен и не может быть определен в понятии. «Смысл символа — это всегда другой символ, символ более конкретного уровня, но который в своем смысловом значении так же бесконечен, как и тот, смыслом которого он является. Смысл символа определяется вектором смысла (Горюнов В.С., Тубли М.П.). Символ есть знак, или означенование. Так определял символ В.Иванов. Змея, как символ, значит не только мудрость, но и отношение к земле, полу, смерти, зрению, познанию, соблазну. Иначе, символ — образное иносказание, шифрованное сообщение, подлежащее прочтению при помощи найденного ключа.

Символические коды современной культуры разработаны в рамках авангардного искусства. В поэзии А.Крученых предпринята попытка по кодированию сдвига смысла. Помимо установки на устное прочтение текста в Сдвигологии А.Крученых обесмысливаются смыслы для того, чтобы показать, как они рождаются. Иными словами, согласно теории Крученых смыслы появляются только лишь на уровне нормирования или воспроизведения поэтического мира. Но на этом уровне стерты следы рождения смыслов. Чтобы вернуться в состояние порождения смыслов, нужно их редуцировать. Крученых настаивает на том, что граница между двумя словами может быть легко сдвинута под действием метрики, давая повод сначала акустическим, а затем и семантическим сдвигам. Так, например, стих Пушкина: «Проклятье, меч, и крест, и кнут» читается как: «проклятье меч и крест икнут». Этот прием использует А.Вознесенский. Многократным повторением одного слова он добивается сдвига смысла. Так слово тьма рождает слово мать, а воют — твою. Фонетическая поэзия А.Крученых обращается к беззначным словам, к словам без смысла, которыми уже не сдвигается смысл, а рождается. Таково первое стихотворение сборника А.Крученых «Помада» (1913):

Дыр бул изыл
убер шур
скум
вы со бу
р л эз.

Велимир Хлебников ориентируется на двойную жизнь слова. «Слово шире смысла». Двойной жизнью слова кодируется пространство так называемой «зауми», того, что за умом. В «зауми» Хлебникова снимается бинарная оппозиция ум-безумие и

вводится нечто третье. Но третье не как синтез тезиса и антитезиса, а как то, что рождено бессмысленным движением первого шага. Смыслы появятся, но уже на втором шаге. Так вот «заумь» — это то, что рождено не бинарной оппозицией, а чистым смысловым жестом. «Заумь» спасает ум от безумия. В «зауми» Хлебникова мы встретим и язык богов, и волшебную речь, и личный язык, и безумный язык.

Вот слово «сон». Согласно Хлебникову «с» — это возврат, собрание «О» — увеличивает рост, «Н» — обращает в ничто. То есть «сон» — это место, где в тело приходит ничто. А «нос» — где в ничто приходит тело.

Поэзия текучести А.Туфанова имеет прямое отношение к символическим кодам культуры. На Туфанова оказали влияние А.Белый, В.Брюсов и К.Бальмонт. А.Туфанов перевел несколько стихотворений Малларме. На мой взгляд, именно поэзия текучести Туфанова связывает символизм и авангардизм.

Символические коды современной постмодернистской культуры определены пересечением художественных практик романтиков, символистов и авангардистов.

Начало «символическому» движению в XIX веке было положено «романтиками». Они первые стали «складывать» совершенно новую структуру поэтического образа, основанную не только на «просвещенческом» гуманизме. Это — своего рода процесс «рассимволизации», разложения на части чего-то целостного по смыслу. Уподобление возникает по чисто внешним сходствам, но нарочито делается внутренний уродливый смысл, исходя из «примирения» «непримиримых» вещей по смыслу, делая их смешными. Само произведение не сочиняется, а составляется из готовых культурных форм. Комбинируется так, чтобы в карикатурном смысле «обновить» впечатление о жизни. Бесконечное число отсылок культурных форм друг к другу, постоянное «цитирование и утрирование» частей говорит о том, что культурный топос не рассматривается как нечто целое, наполненное смыслом, а как нечто многообразное по форме и «отжившее». Труп, который должен быть разложен. «Образ действительности» становится «образом точек зрения» на нее, подвергаясь при этом безжалостному постоянному трансформированию. Однодневная гуттаперчивость достигается тем, что искусственно сделанные разнородные части, хотя и подогнанные друг к другу, изнутри начинают отталкивать друг друга, возникает некое «поле», пространство хаоса — видимая реализация

упования символистов. Символизм в основе своей заключал антисимволизм, который в конечном итоге разрушил символизм и занял первенствующее положение в литературе. Напомним строчки из Хармса:

Я от хаха и от хиха
Я от хоха и от хеха
еду в небо как орлиха
отлетаю как прореха

Нестабильность событийного мира узнается по несвязанности производства и воспроизводства, копии и отличия, второго и первого. Структура событийного мира является одновременно и структурой самообновления этого мира. А всякое самообновление предполагает саморазложение. отождествив событие и смысл, мы получили структуру обновления, неотличимую от структуры разложения. То есть это одна и та же структура событийного мира. Абсолютное обновление мира является и его абсолютным разложением. Мир, заполняемый событиями по правилам новизны, я называю игрой. Миром различия, без жеста отождествления. В этом мире рациональность и рефлексия совпадают. Иным образом рациональность не существует, т.е. она не существует рутинно-бытовым способом.

Составив первичную археографию тождественности события и смысла, я могу теперь приступить к рефлексивной проработке этой археографии. Для этого я обозначу структуру обновления-разложения как структуру коммуникации. То есть отношения между событиями являются коммуникативными, а структура временного может быть понята как коммуникация, достигаемая отказом от протяженности.

Коммуникации не привязаны к каким-нибудь территориям. У них нет места. Внеаходимостью коммуникаций обеспечивается существование временного. Временное как коммуникация не нуждается в границах, территориях, протяженностях. У временного есть среда, которая заменяет границу. Иными словами, коммуникация является тем, у чего нет границ, но есть среда. Человек — не элемент временного, не часть коммуникации, потому что если бы он был элементом временного, то у времени появилась бы протяженность и событие противопоставило себя смыслу. Люди — окружение временного. Среда коммуникаций, а если общество понимать как коммуникацию, то люди предстанут тогда не как часть общества, а как среда соци-

ума. То есть отождествляя событие и смысл, мы создаем теоретические предпосылки для нечеловеческого представления общества, ибо общество в таком случае будет состоять не из людей, а из коммуникаций. Если бы были пространства и территории, то человека можно было бы поместить на границе, проявив интерес к маргиналиям. Ну, а поскольку нет границ, а есть среда, постольку место человека не в обществе, а в его среде.

Дегуманизация общества — идеальное средство умножения коммуникативных структур. Ну, а если в обществе больше нет людей, то нет и почвы для разработки проблем автономной личности, нет оснований и для выяснения вопроса о том, откуда у автономной личности появляется внутренний мир. Ведь личность не может дать сама себе традиции, а внутренний мир описывается традициями или отклонениями от них. Внутренний мир порядочного человека и внутренний мир непорядочного человека неразличимы в терминах личностного усилия. В коммуникативном мире временного не существует проблемы целерациональности, означивания, интенций и т.д. А это значит, что устарел не только трансцендентализм, но и экзистенциализм с феноменологией и постмодернизмом как описание мира игры, замещающей подлинное и разрешающей только новое.

Итак, отождествив событие и смысл, я обнаружил временное как коммуникацию. Без границ, но со средой. Схематизм времени представлен во многих понятиях современной философии. Например, что такое реальность? Это бытие во времени. А существование — это, в свою очередь, наличествование в определенное время. Тогда как необходимость понимается как наличествование во всякое время. Устойчивое существование во времени может быть понято в качестве субстанции, а последовательное присоединение во времени — как множественность. Для того, чтобы лишить схематизм времени видимости натурального, нужно временное уже представить не как коммуникацию, а как условное. В целостности временного я обнаруживаю следы слова. Слово ускоряет бег временного. Этим разбегом понятийный элемент слова отделяется от образного, а образный — от эмоционального. Следовательно, в понятиях, представимых через схематизм времени, мы можем обнаружить следы этого разделения. А это значит, что реальность, субстанция, причина, необходимость, существование — условны. События тождественны смыслу, если реальность условна, а мир представлен как игра знаков.

Кто бы не пошел по следам условного, он придет в пространства пата, в бесконечный тупик. Потому что бытие ускользает. А если бытие ускользает, то, опять-таки, остается только временное, условное.

«Ах, это все только слова?» Эту языковую формулу мы находим в повседневном сознании, сохранившем связность эмоционального, образного и понятийного порядка слова. Что же оно ищет в слове? О чем сожалеет? Ведь слово есть слово. Что в нем может быть кроме слова? И все-таки повседневное сознание надеется найти в нем что-то несловесное. Прочное. Подкрепляющее слово. Без сомнения, слово связано с делом. И повседневное сознание знает об этой связи. Но эту ли связь оно ищет в слове? Ведь дело — вне слова, хотя оно и построено по модели слова. Значит, в самом слове должно быть что-то невербальное. Но в этом случае нужно будет признать, что слово является чем-то большим, чем слово. То есть существуют какие-то расширения слов и в этих своих расширениях они не зависят от самих себя. Что же происходит со словом? Куда оно переваливается будучи большим, чем оно есть? Оно попадает в пространство расширений, называемое мной дословностью; тем, что в слове не зависит от слова. Слово больше, чем слово я обозначаю в качестве немого слова. Поэтому-то всякое слово, а вместе с ним и всякая речь, может быть либо пустой, либо немой.

Конечно, слово хочет стать делом, а дело словом. Но от этого пустая речь не становится немой. Если в слове есть только слово, то оно входит в состав событийности, подчиняясь логике действия. Слово, больше чем слово, входит в состав смысла, подчиняясь принципу увей, неделанию, тому, что образуется само собой. В пространстве расширения слова результат действия не принадлежит действующему миру. Дословное требует причастности к смыслу, а не результативности действия.

Дословность как длящееся настоящее есть непосредственность, которая никому не принадлежит. Непосредственность не ждет своего опосредования в сфере всеобщего, выставляя себя напоказ в качестве подлинного, за которым больше нет никакой подлинности. Дословность накладывает запрет на принцип матерешечности в изображении мира. Подлинность непосредственного устанавливается относительно эмоций, а не по отношению к понятию. Где подлинное, там и эмоции. Всякая непосредственность наивна. Простодушна. Слово как слово разрушит начальность, а вместе с ней разрушит и подлинность глубокого.

Что же противостоит условному? Не небытие. Не ничто, а дословность, т.е. словами нераскрываемое бытие. Временному противостоит тело дословности. Иными словами, противостояние события и смысла перемещается в плоскость слова. Разрыв между условным и дословным в структуре временного делает невозможным опыт. Переживаемость временного не сопровождается извлечением опыта из этого переживания. Разрыв между опытом и переживаемостью является одним из следствий отождествления события и смысла.

Если временное условно, то в мире, заполненном событиями, истина невозможна. И нужно полагаться на язык чувств. Или верующее мышление. Чувств достаточно для того, чтобы понять язык жизни. Для описания истины нужны понятия. Мышление. Но если нет истины, то куда девать понятия, предназначенные для выражения истины? Ведь они не приспособлены для выражения жизни. Отождествления событий и смысла делает возможным существование беспредметных слов. В момент отсутствия истины понятия обращаются в беспредметные слова. Происходит самозамыкание языка мышления или, что то же самое, образование симулятивных пустот культуры.

Условность как симуляция разлагает дословное на событие и смысл. Попытка найти следы дословного в событии и условного в смысле приводит к философии археоавангарда, которая обнаруживает в себе близость к литературе.

И это накладывает на философа дополнительные обязанности. Точность философского мышления достигается разработкой не только специального технического языка, но и поэтической организацией философского текста, а также использованием глубинных ресурсов языка: пословиц, поговорок, сказок, языка повседневности, национальных идиом. Археоавангардисты ориентируют свои философские тексты на чтение вслух, на голос. И поэтому тексты должны быть краткими и занимательными. Они должны не скрывать лежащие в их основе метафоры, а показывать их. Что требует определенного синтаксиса. Идеальный философский текст является бессловесным, а речь — немой.

Бессловесность речи и немота текста задают горизонт рассмотрения проблем, внутри которого устанавливается сопряжение архе и авангарда. В результате поисков такого сопряжения была создана теория русского космизма. При этом русский космизм понимается как проекция архе на беспочвенность русского мышления. Как новоязыческий жест обновления языка мысли.

Всякое событие, устанавливаемое умом, граничит с безумием. От безумия спасает не ум, а разум, то, что лежит по ту сторону обновления и разложения. Всякий смысл, если он устанавливается на языке чувств, может привести к бесчувственности. Следовательно, от бесчувствия и равнодушия спасают не чувства, а то, что лежит за душой, сердечность. Для того, чтобы была сердечность чувств, нужны покой и созерцание. Философия археоавангарда ищет тождества не события и смысла, а зауми и сердечности чувства.

Любое слово происходит из ума и поэтому мы наблюдаем эрос ума и слова. Археоавангард вводит ум в тело, в быт, в дом, минуя слово. Непосредственность дословного связывает энергию чувств и эмоции, которые немислимы без тела. То есть для того, чтобы составить понятие об уме, не требуется использовать понятие тела. Тогда же как тело дает возможность нам испытать чувства. Ангелы не имеют тела и поэтому они лишены возможности испытывать чувства. Они безэмоциональны. Дословность человека вводит его в мир энергетики, недоступной для ангелов. Всякое бесчувствие есть зло.

Тело возвышает человека над ангелами. Границы человеческой телесности не совпадают ни с природными, ни с социальными телами. Человеческое нужно искать не в обществе, а в человеке. Сам же человек пребывает не на границе между небом и землей, природой и обществом, а в среде, в составе которой ему нужны некоторые усилия для того, чтобы стать человеком. Итак, социальное мы находим в обществе, а человеческое в человеке. И одно другим заменить нельзя.

Отожествляя событие и смысл, мы вынуждены будем в обществе искать человеческие качества, а в человеке социальные. А это глупо, ибо мы тем самым сокроем факт замещения смысловой структуры человека — событийными структурами его рабочей силы. Тождественность события и смысла позволяет представлять идеального человека как определенным способом выдрессированный природный организм, как дрессированное тело. Редуцированный к рабочей силе человек может выступить в качестве носителя события-смысла. Но в этом случае нужно будет согласиться и с отсрочкой человеческому в человеке, а также с отсрочкой социальности в обществе. И в этом смысле социология, равно как и биоэтика, могли быть поняты в качестве крика отчаяния редуцированного к рабочей силе человека. То есть археоавангард узнает в них предрассудок, поданный в форме на-

уки, для утешения отсроченной личности. В искусстве этот крик, пожалуй, впервые зафиксировал экспрессионизм. Искусство кричать мы можем найти и у Эдварда Мунка в его «Крике» (1893). С «криком» мы входим в новую архаику. Личность теряет какую-либо ценность. Человек может теперь отрицать себя только в качестве составной части не речи, а рода, общины, коллектива. Каждый помещает свою жизнь не в контекст коммуникаций, а в контекст тотального мифа и, представляя мир единым организмом, уподобляет себя земле, растениям, зверям.

Онтология — событие философской мысли

Это набрасывающее раскрытие целого, того, что делает возможной онтологию в ее сущности, приводит метафизику к ее основанию и той почве, где она укоренена как неизбывная человеческая страсть.

М.Хайдеггер

Экзистенциальность онтологии

В начале несколько слов о названии статьи. Нам хотелось обратить внимание на двусмысленность, которую мы сознательно в него ввели. А именно, мы ввели в ряд однопорядковых и традиционных понятий философии: онтология, философская мысль, связующее их в нашем изложении, слово — событие. Тем самым хотелось, с одной стороны, посмотреть как сосуществует это слово в философском контексте, заглянуть в его, предполагаемый нами, философский потенциал, а с другой стороны, «надломить» привычную последовательность философского рассуждения, чтобы еще раз присмотреться к его составляющим.

В таком образом сформулированной задаче неизбежно обращение к смыслу как всех трех выделенных в заголовке понятий, так и к самому утверждению в целом. Обращение к смыслу, как опосредующему звену рассмотрения выбранной темы, тем не менее не является для нас второстепенной или уже решенной проблемой. Известно, что поиск и установление смысла, воистину бесконечный процесс. Частично спасает и приближает к решению не вообще установление смысла, а его проявление при неординарных обстоятельствах некоторого события, которое вызывает, например, непонимание, удивление, восхищение, из-ум-ление и тому подобное. Смысл устанавливается всякий раз заново, как бы с «чистого листа», при единственном условии, что мы себе отдаем отчет и знаем, что речь идет о смысле. «За всем стоит смысл». Страстное желание установить

тот единственный, после которого, возможно, наступит успокоение и разрешенность на понимание и себя, и другого, толкает на разбор неопределенностей, двусмысленностей.

Мы говорим «двусмысленность», так говорят, когда обычно имеется в виду ни один смысл и в общем даже ни два, а много-мислие. Многомислие, когда идет, если так можно выразиться, «толкание» смыслов, одновременно сосуществующих или бывших в прошлом, артикулированных в разной степени, когда правила выбора и предпочтения в этой среде еще только формируются. А иные смыслы еще только на подходе.

Попытаемся в рамках нашей темы, заявленной в названии, отметить лишь некоторые смыслы, из которых одни были осознаны так или иначе уже до написания статьи, а другие, возможно, появятся в результате ее написания, иные будут дразнить своей непроявленностью.

Может быть, они будут отличаться друг от друга в некоторых случаях лишь тем, что размытость и неопределенность первичного смыслообразующего потока будет сужаться и конкретизироваться в итоге. Последнее может быть выражено и закреплено в слове (понятии, категории, суждении). В других — постулируемый смысл, закрепленный в виде общепринятого суждения или расхожего символа, будет испытывать свою устойчивость и живучесть в способности маневра и трансформации, при встрече в потоке с иными смыслами.

Тем самым мы вводим в контекст рассмотрения, помимо философской онтологии и события, заявленных в названии, еще одно понятие — смысл, который, существуя, отнюдь не всегда находит свое выражение в языке в однозначной и прозрачной формулировке. И тем не менее мы исходили из того, что смысл разной степени выраженности образует экзистенциальную основу существования вообще и философии в частности. Это достаточно общее утверждение, играющее в данном случае роль предпосылки, которое в дальнейшем мы попытаемся рассмотреть более подробно.

Философия не как оформившаяся дисциплина, а как особое рода мыслительная деятельность начинает свое летоисчисление, как отмечалось ни один раз, с осмысления проблемы бытия. Именно осознание проблемы бытия в той или иной форме ведет к возникновению онтологии, как учению о бытии — это эпохальное событие, озаглавленное возникновением самой философской мысли.

Довольно естественно, если мы представляем философскую мысль, как явление, имеющее и свою историю, и свое актуальное существование, и, очевидно, некоторую перспективу в будущем. Философская мысль существует по своим специфическим законам, переживая взлеты и падения интереса к себе вместе с теми, кто является выразителями такого рода мыслительной деятельности. Именно поэтому к философской мысли применимы такие выражения, как ее зарождение, история жизни, особенности ее существования в тот или иной период и проявления в настоящее время и тому подобные определения и характеристики, и, в частности, в этом ключе можно говорить и о событиях в самой философской мысли. Таким событием мы, например, считаем возврат интереса к онтологической проблематике, потеснивший преобладавший до некоторого времени интерес к методам и средствам исследования процесса познания.

Итак, можно говорить о событиях в философской мысли и о событии самой философской мысли в жизни человека.

Слово событие, в этом тексте, пока не вышло за рамки его расхожего употребления, в обычном житейском понимании этого слова, как о чем-то значительном и возникшем при стечении, совпадении некоторых неповторимых условий и обстоятельств, когда то, что было возможным или даже не всегда предполагаемым, стало действительным и состоявшимся фактом.

Помещение слова из обыденного обихода в контекст философского исследования требует его переосмысливания. Равно это необходимо, когда закрепленное философской традицией словоупотребление уже не удовлетворяет по тем или иным причинам. Что, собственно, сейчас и происходит в философии и не только со словом «событие», но и, например, со словом «смысл», «явление», «тело» и тому подобное. Они должны как бы «прижиться» к существующему уже арсеналу наработанных в той или иной области знания словесных средств. Но тут стоит вспомнить предупреждение П.Валери, что слово, вырванное из привычного контекста употребления, мстит. «Оно внушает нам, что его смысл обширнее его функций. Оно было лишь *средством*, а стало *целью*, объектом чудовищного философского домогательства. И оно обращается в тайну, в бездонность, в терзание мысли... (курсив — П.В.)»¹. А с другой стороны, прижившийся «дичок» может дать новые плоды, которые выгодно его отличают от

¹ Валери Поль. Поэзия и абстрактная мысль // Об искусстве. М., 1993. С. 315-316.

уже имеющихся слов и понятий. Сравнение покажет, что нового принесло оно в философию и что нового открылось в этом случае в самом слове.

Приведенное толкование житейского определения события, вообще говоря уже некоторое нарушение гомогенности первичного жизненного опыта, который, как правило, не требует «заглядывания» за непосредственно данное, как и за слово, его обозначающее. Непосредственный опыт, как известно, проживается без разрывов на промысливание его составляющих.

Если слова для выражения переживаемой ситуации найдены, то замечено, что пониманием других, как и пониманием самих себя, мы обязаны одному: *«быстроте, с какой мы пробегаем слова»*. Нельзя подолгу задерживаться на них, иначе откроется, что и яснейшая речь сложена из невнятиц, из более или менее непрозрачных миражей². Кроме того, известно, что во многих случаях слова не являются обязательными и их отсутствие не мешает, а то и помогает, отправлению автоматизма житейских дел. Это все то, что выступает в роли непосредственной данности. Это то, в чем существовании мы не сомневаемся. Как не сомневаемся и в том, что это существование от нас независимо. Оно просто есть. Ясно, однако, что это данное без посредников нам для чего-то нужно. Иначе мы бы его не заметили.

Осознание зависимости — брешь, разбивающая монолит непосредственной данности. Мы становимся зависимыми. Зависимость или как еще говорят «нуждаемость» в чем-то так или иначе конкретна. Происходит нарушение органического переживания мира в его системной целостности многозначностью его составляющих. И тогда это недифференцируемая самотождественность непосредственно данного раздвигается, появляются посредники, удостоверяющие тем самым наше существование, которое получает свое подтверждение в конкретных фрагментах окружающего мира. Непосредственно данное (неотрефлексированное сущностное единство) фрагментируется, приобретая статус непреложного факта, с помощью языка.

Итак, происходит расщепление непосредственной данности. Это происходит в первую очередь от того, что непосредственно данное становится гетерогенным. И это происходит

² Валери Поль. Поэзия и абстрактная мысль. С. 316.

потому, что в роли посредника, непосредственно данного, удостоверяющее наше существование, все чаще выступает слово-имя, прошедшее проверку на возможность замещения им чувственно-осязаемой предметности, вещи.

Воспитываемая способность слова давать наглядные образы предметности, отсутствующие в непосредственном поле «видимости», порождает идеальную сферу бытия. Где вступает в силу опять непосредственное, но в данном случае непосредственное «прикосновение» уже к смыслу (если повезет), когда слова, его принесшие, стали нужны уже в этом качестве.

Смысл воспринят как существующий, когда он породил необходимость его выражения в словах у воспринявшего его, но уже в своих словах. «Разрыв» между словами, который восполняется временным «зависанием» бессловесного смысла, порождает представление о потоке сознания как о разновидности непосредственного опыта, вытянутого в линейную последовательность такого рода событий.

Однако использование слова чревато и иной ситуацией, ситуацией «развилки». Слово закрепляет возможность выразить как сущностное единство, так и фактическое многообразие, обусловленное ситуацией личного проживания, в отношении одного события, каковым в нашем случае можно рассматривать решение проблемы существования в форме построения некоторой «своей» онтологии.

Для построения последней необходимо как первое, так и второе, как сущностность, так и фактичность существования. То, что у Хайдеггера вводится как «чтойность» (сущность) и «факт бытия» — элементы любого сущего, то, что определяет бытие сущего³. Другое дело, что акценты у первого и второго всегда ситуационно не равны и расставляются в зависимости от выбранной точки зрения.

В этой связи можно говорить лишь о пересечении понятий событие и факт в отношении существования онтологических построений. Отличие события от факта состоит в том, что событие коррелятивно, в отличии от факта, всему универсуму языка. Факт, по словам Ю.С.Степанова, есть результат представления некоторого «положения дел» в системе данного языка... Нет фактов вне мира, но нет фактов и вне языка, описывающего *данный мир*. «Факт есть пропозиция, истинная в рамках одного

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 129-130.

данного текста, который представляет собой особый случай употребления некоторого языка, особый «подъязык», ограниченный определенными логико-лингвистическими условиями⁴.

В этом случае событие и факт разведены и о событии мы говорим, когда существование не ограничено жестким контекстом употребления. Факт становится событием, когда преодолеваются ограничения, делающие «положение дел» непоколебимо устойчивым. В первую очередь это происходит из-за того, что ему дается оценка, апеллируя к его смыслу и его значению для чего-то, выходящие за рамки области непосредственного применения. Последнее неизбежно влечет расширение контекста его рассмотрения и привлечение иных выразительных средств. Событие это то, что в большей степени связано с сущностным проживанием, которое отнюдь не всегда имеет до конца и исчерпывающее словесное выражение.

И тогда, очевидно, стоит различать в самом событии его результативный и процессуальный компоненты. Событие как результат одновременного (когда, как говорится, все «совпало»), но не обязательно связанного общим местом взаимодействия и даже, возможно, в принципе до конца не проясненного состава его участников. И со-бытие как со- существование, как процесс взаимной коррекции и сопряженности сущностного проживания и фактического исполнения, образует, по нашему представлению, динамику онтологических представлений.

Возобновившийся за последнее время интерес к онтологическим представлениям, на наш взгляд, имеет такую особенность, как рассмотрение онтологии скорее как темы изложения, повествования, а не проблемы, требующей окончательного решения в строгих формулировках. Известно, что четко сформулированная проблема является симптомом уже проделанной подготовительной работы по определению ее составляющих, необходимых для решения этой проблемы. Это, прежде всего, фиксирует область возникновения проблемы или ее возможного приложения, методы, необходимые для решения и, наконец, само ее решение, иногда довольно явно проглядываемое в самой формулировке проблемы. Проблематизация традиционно как направление мысли сопряжена со стремлением следовать канонам научного знания. И именно в этой сфере знания понятие «проблема» применяется в своем буквальном

⁴ Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и Наука конца XX века. М., 1995. С. 54.

смысле. В иных же случаях ее употребление скорее стойкая метафора, фиксирующая ситуацию непонимания, недоумения и вопроса, ускользания смысла.

Тематизация в отличие от проблематизации имеет смысл некоторого первоначального вопроса, прикидывания как самой сути вопроса, так и возможных его разработок. Тема — это проблема в «мягком» авторском исполнении. Это то, что распространено как выбранное автором задание в музыке или литературе. Тематизация предполагает помещение философской мысли в некоторый более широкий, экзистенциальный контекст, который влияет на ситуацию авторского выбора и предпочтения, дающий помимо всего прочего возможность отметить возвращение к уже известному, когда-то бывшему событию, и отметить на его фоне возникновение нового толкования.

История философии содержит много примеров сменяющегося предпочтительного интереса к той или иной своей составляющей, вновь и вновь приобретающей проблемный характер. На наш взгляд, таким событием в философской мысли последних десятилетий является вернувшийся интерес к проблеме онтологии. Проблема философской онтологии устойчиво обособилась в современных философских направлениях мысли («формальная онтология» Мейнонга и Твардовского, «фундаментальная онтология» Хайдеггера, «новая онтология» Н.Гартмана, «конструктивная онтология» Гудмена), но и в проблемах философии науки, переживающей «пик» особого интереса к онтологической проблематике, в частности в связи с особенностями открывшейся реальности, например, в квантовой механике и синергетике.

Впервые в истории философских «собраний», по крайней мере у нас, работала специальная секция «Философской онтологии» в рамках Первого российского философского конгресса, собравшая многочисленных заинтересованных участников⁵.

Прежде чем перейти к некоторым особенностям такого события в философской мысли, как возврат к онтологической проблеме, который мы переживаем сегодня, хотелось бы коснуться причин, как они нам представляются, циклического возврата философии к известному. Это, на наш взгляд, связано с экзистенциальностью самой философской мысли, чье возник-

⁵ Эта статья написана, в частности, по впечатлениям и материалам этого конгресса, участником которого был автор.

новение связано с насущной необходимостью для человека выжить и выразить конститутивное желание быть («усилия быть» — П.Рикер). Это ключевые моменты, формирующие онтологические представления.

Может быть, этим можно объяснить это вечное «хождение по кругу». Но в некоторых ситуациях это «вечное хождение по кругу» сопровождается драматическими переживаниями. Возникает вопрос: «почему вечное возвращение вызывает страх?» (Ницше). Может быть, потому, что «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Платон), и, чтобы испытать чувство преодоленного страха, они вновь и вновь возвращаются. Возвращаются, чтобы открыть «прекрасные возможности жизни» сказать своими словами о том же самом, как бы о другом⁶.

Философ выбирает вечное возвращение, понимаемое им как «избирательную мысль» и/или «избирательное бытие», тем самым преодолевая возможность буквального повтора.

Можно, значительно упрощая ситуацию, сказать, что философская мысль на протяжении своей истории существования бьется над решением двух вопросов: что? и как? Различие ответов на эти вопросы, по крайней мере в нашем языке, довольно очевидно. И тем не менее смысловая сопряженность при всем их различии проявляется, например, не только в том, что «что» (онтологические вопросы) находит свое проявление в «как», но и по отношению к «как» (гносеологические вопросы) уместен вопрос «что». Последствия такого рода сопряженности можно увидеть в том, что на своем веку философская мысль балансирует между двумя пониманиями онтологии — онтологии как теории регулятивных принципов («органы онтологии» М.Мамардашвили), онтологии, творящей знание, и онтологии как знания о сущностной целостности, теории конституированных принципов, принимающей вид натурфилософских построений.

Античная классика оставила нам образцы онтологических теорий натурфилософского характера, когда те или иные познавательные приемы, например отношение к миру как единому и неделимому, приобретали конститутивный статус, когда происходило приписывание миру только тех представлений, которые можно было помыслить непротиворечивым образом. Характер-

⁶ Широкий спектр аспектов, «связанный» с проблемой «Смерть: Событие и Смысл» рассмотрен в одноименной статье П.Тищенко в этой книге (примеч. авт.).

но, что попытки возрождения натурфилософии в том или ином виде отмечены и в XIX, и в XX веках, что вызывает возражение, как правило, у философов, идущих от науки, хотя именно они более всех склонны к натурфилософским построениям.

Но кроме этого можно выделить еще один смысловой пласт, объединяющий вопросы «что?» и «как?», и именно он определяет специфику той или иной философской мысли как таковой. Это выбор, предпочтение философа в рассмотрении одного из этих вопросов при обязательном, но неявном присутствии своего необходимого *visavi*. Последнее переходит в состояние, близкое к тому, что может быть представлено как «фигура умолчания», как предпосылка, действующая по принципу «само собой разумеющегося». Такого рода умозаключения представляют собой результат специального, то есть довольно искусственного разведения и отдельного рассмотрения структуры некоторой довольно идеализированной метафизической теории, которая дает возможность такого разведения как ее онтологической, так и гносеологической частей, хотя практически из-за переплетенности этих частей в действующей метафизической системе это сделать почти невозможно.

Таким образом, из только что сказанного можно сделать вывод, если идет, к примеру, рассмотрение гносеологических вопросов, то онтологическая проблематика уходит в «фон», который тем более хорош, чем менее его видно, но от этого он не становится менее необходимым. Примерно так же обстоит дело и в том случае, когда предметом рассмотрения становится онтологическая проблематика.

Нам хотелось бы для начала показать «анатомию» со-бытия каждого из рассмотренных вопросов, хотя и столь крупными «блоками», что в этой «кубистической» картинке пока трудно различить «живое». Экзистенциальность онтологии станет очевидней, если ее мы будем рассматривать как способ существования в мире и представления о нем. Понятно, что представленность последнего в виде стройной онтологической теории дело профессиональных философов, правда, далеко не каждого волнуют проблемы существования в таком глобальном выражении. Но от этого озабоченность проблемами существования и своего места в общем доме бытия в любой форме проявленности остается основным мотивом человеческой деятельности.

Онтология и субстанциальность

Мы себе отдаем отчет и анализ различных контекстов, в которых встречается употребление таких понятий, как бытие, существование и онтология, убеждает, что их не следует, хотя это довольно часто встречается, смешивать. Для нас ясно также, что прояснение смысла того или иного философского понятия, не терпящего буквального прочтения, через существование в контексте его употребления (частным случаем которого будет его место в суждении или предложении), путь единственно возможный. Но точно указанный путь не облегчает его прохождение. Контекстуальное прояснение или возникновение обновленного смысла понятия нуждается, как и всякая реальность, в удостоверении его существования. Существование в очередной раз замыкается на самое себя. Смирившись с этим, можно выбрать паллиатив – договориться о приемлемой очевидности.

Бытие, его довольно часто так и пишут с большой буквы, как правило, берется в качестве фундаментальной предпосылки всякого жизненного проявления, так как оно «не смеет существовать, ибо оно *есть*»⁷. Это то, что совпадает с тем общим пониманием, которое испокон веков вкладывается в понятие субстанции – нечто, сущность, лежащее в основе и образующее единство.

Понятие или просто представление о субстанции – это одно из древнейших умозрительных представлений. Немногочисленность в античной философии таких опорных мировоззренческих представлений, лаконичность их определений сочетается с их предельной обобщающей силой и прозрачностью, понятностью заложенного в них смысла, которые предполагают, не знаю, что более, изощренность ума или простоту и доверчивость наиболее мысления.

В свое время Фома Аквинский, различая простую и одновременно совершенную сущность (например, Бог) как более скрытую и от того трудную, и составную – начинал свое рассмотрение сущего и сущности с последней, с составной, как более легкой. И это потому, что если составная, особенная сущность есть то,

⁷ Блинов А.Л. На пути к обретению бытия (о некоторых условиях трансцендирования сознания) // Человек-Философия-Гуманизм: Тез. докл. и выступ. Первого Рос. филос. конгр. (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 3. Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. СПб., 1997. С. 25.

что выражено в определении (в «определенных измерениях»), то всеобщая сущность (простая) не имеет определения⁸ (так сказать, по определению, прошу прощения за невольный каламбур). Таким образом, мы можем говорить о сущности во всеобщем значении только потому, что есть бытие составных субстанций.

Субстанциальная предпосылка о Бытии, которая первоначально не требует строго доказательного обоснования, концептуального строя, связной логической картинки и покоится скорее на вере, интуитивном предчувствии, внутреннем нерасчлененном умозрении в целом объективной реальности, рассматриваемой со стороны ее внутреннего единства. «Ибо субстанция всякого [сказуемого] составляется не из того, о чем оно сказывается, но из того, что его создает» и что «служит подлежащим для других»⁹. Это то, что рождается из первичного непосредственного опыта единения в существовании, из того, что есть и что впоследствии найдет свое абстрактное выражение в понятии сущности. Область приложения последнего уже не ограничивается предельными основаниями всего и вся, а дробится на составляющие части, элементы, которые для нас становятся очевидными именно по отношению к первичной целостности сущего, которое так или иначе нам дано.

И хотя, по замечанию Э.Кассирера, дальнейший «собственно философский» прогресс познания заключается в том, чтобы понять его и оценить именно *как понятие*, эмпирическое познание не может обойтись без понятия субстанции. В нем оно фиксирует нечто данное, наличное, не нуждающееся как таковое в дальнейшем анализе. «Совокупность «фактического», в этом смысле, стоит как таковая, *твердо*; она образует покоящийся субстрат, являющийся фундаментом для всех дальнейших наблюдений. Ибо только таким образом исследование создает себе возможность перемещать область проблематического, как бы отодвигать ее все дальше и дальше, так, что в круг его рассмотрения входят постоянно новые вопросы»¹⁰.

⁸ *Фома Аквинский. О сущем и сущности* // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988. С. 232-233.

⁹ *Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 114.

¹⁰ *Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции*. СПб., 1912. С. 273.

В плоскости языка такого рода рассуждения о субстанциальной целостности Бытия, о трудной простоте первосущности и легкости составных, сложных субстанций, принимают несколько иную форму. Понятие о вещи, закрепленное в ее имени, содержит свернутый объем свойств и признаков, который, можно сказать, восстанавливается в конкретных приложениях. На уровне чувственных восприятий первичность существования вещи, который аналог самодостаточной целостности, делает имплицитным, вторичным знание о ее свойствах и отношениях.

Можно привести и другие аналоги, моделирующие ситуацию необходимости первичной фиксации общего, «набрасывания целого», на разнообразие его проявления во многом.

Нам бы хотелось подчеркнуть, что в нашем случае, когда мы разбираем соотношение между такими понятиями, как Бытие, онтология и существование, что они, эти понятия, сами подпадают под эту же модель отношений. А именно, Бытие как наиболее обобщенное предельное представление нуждается, в свою очередь, в онтологиях, рассматриваемых как многообразие его проявления. Так же и онтология, как учение о бытии, построенное с учетом времени и места его творца и существующих канонов мыслепроизводства, разделяемых им, нуждается в подтверждении уже на уровне существования, на уровне более частных верификаций. Легкая обратимость в обратную сторону, от частного к общему, часто встречающаяся в философских исследованиях этих вопросов, может говорить лишь об одном, что возможность как аналитического разбора, так и частных приложений возникает при условии, что это общее уже некоторым образом предсуществует.

Существуют, как известно, и другие трактовки. «Совершенная идея *бытия* и уверенность в нем» проистекает из того, что «нет такого впечатления или такой идеи любого рода, которые не сознавались или не вспоминались бы и которых мы не представляли бы существующими»¹¹. И хотя у Юма в приведенном высказывании присутствует явная перестановка: совершенная идея бытия следует из идеи существования, а не наоборот, для нас важно подчеркнуть, что различимость бытия и существования не предполагает ни в коем случае их расторгимость. Это подтверждается и тем обстоятельством, что Бытие, рассматриваемое как фундаментальная экзистенциальная предпосылка, может быть

¹¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 161.

удостоверена только через и с помощью предикативного, предметного существования на пути к возможному прояснению Бытия уже как конечной цели существования. Очевидно, эта нерасторжимость бытия и существования при их существенном различии, как только что было отмечено, ответственно за то, что они используются в некоторых текстах как тождественные понятия. И в первую очередь это можно связать с такой их общей чертой, как субстанциальность, которая сохраняет от понятия субстанция то ее свойство, в независимости от того, что берется в качестве его носителя — духовный или материальный субстрат, как конституирующая первооснова.

В случае представлений об онтологии, которые образованы, по нашему мнению, пересечением, совпадением сущностного предположения с конструированием правил существования (снимаемая тем самым противопоставление имманентного и трансцендентного), взаимно коррелирующие друг друга (со-бытийно), образуют динамичный источник саморазвития понятия онтологии.

Понятие бытия в философии может, претерпев предельную логизацию своей сущности, когда вынесены за «скобки» все экзистенциальные «подробности» применения этого понятия в приложениях и почти полностью произошло освобождение этого понятия от предикатов существования, приобрести значение безусловного абсолюта. В этом случае помыслить безусловное бытие, например в виде самодостаточности и безусловности акта мысли, осуществленного Декартом, можно только как небытие. «Лишь посредством трансцендирования в небытие сущее становится бытием», что и дает возможность позитивного знания о мире внешних предметов¹². Кант же в свой критический период признает в качестве непознаваемого абсолюта ноуменальный мир вещей, что имело своим сопутствующим следствием разработку форм познания, источников и границ наших познавательных способностей. В обоих случаях незнание (небытие) выступает как форма признания существования абсолютного и безусловного, как осознание невозможности предметного знания о нем¹³.

Но остается старая проблема, как помыслить абсолютное бытие, немислимое в формах предметного знания и тем самым соскальзывающее в небытие. «Так как и бытие и небытие оди-

¹² *Неважжай И.Д.* Категория небытия и естественнонаучная картина мира: Тез. докл. и выступ. Первого Рос. филос. конгр. С. 103.

¹³ Там же.

наково связаны с нашим недоумением, то можно теперь только надеяться, что, насколько одно из двух окажется более или менее ясным, и другое явится в том же виде. И если мы не в силах познать ни одно из них в отдельности, то будем, по крайней мере, самым надлежащим образом — насколько это возможно — продолжать наше исследование об обоих вместе»¹⁴.

Надо сказать, что это был пророческий призыв совместного рассмотрения бытия и небытия, реализация которого просматривается в определениях чего-либо через его отрицание, через иное, которое в свою очередь нуждается в своем определении через утверждение, и потом следующий цикл и так далее — ткется «полотно» представлений до момента удовлетворения и рисунком и размером искомой реальности — материя-дух, покой-движение, ставшее-становящееся и так далее.

И научное мышление невозможно относить только к бытию, считал Э.Кассирер. «*Небытие* становится столь же необходимым и неустрашимым понятием. Нельзя даже добиться идейного господства над *эмпирической* действительностью без этого понятия. ... именно тогда, когда в самих *фактах* видят высший масштаб для всех абстрактных концепций, когда цель понятий видят лишь в том, чтобы сделать понятным *факт* движения, а значит, и природы, — именно тогда должно признаться, что в самом факте имеется момент, недоступный прямому восприятию... При постижении реальности это чувственное «ничто» имеет такую же ценность и значение, как и «нечто»¹⁵.

Невольно возникает вопрос, который может показаться имеющим косвенное отношение к теме статьи: где источник, причина этой стойкой, воспроизводящей себя структуры и во времени (в веках и по сей день) и пространстве (область знания в целом)? Может быть, в предельности самой идеи Бытия? Скорее всего истоки коренятся там, но началом, возможно, послужило осознание конечности не только своего существования, но и ошутимых границ своей способности к познанию и знанию. Границы, которые одновременно образуют и область иного — «бытие незнания» или «незнание бытия». Здесь намечается то, что может быть связано с пониманием того обстоятельства, что по отношению к бытию в качестве «иного» — знание это, правда, более привычное, но не единственная форма.

¹⁴ Платон. Софист // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 372.

¹⁵ Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 219.

А последнее возможно при предположении, что «небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует»¹⁶. Каким же образом происходит удостоверение столь противоположных существований? Ответ Платона: «Вследствие причастности к идее иного»¹⁷.

В этом качестве по отношению к друг другу выступают попеременно идеи бытия и небытия, однако симметрия этого отношения довольно часто в реальном существовании, когда мы спускаемся с холодных вершин вечных абсолютов, нарушается предпочтительностью рассмотрения именно небытия в качестве иного и его определение через и с помощью «причастности к бытию». И именно здесь мы находим проявление того различия различий, которое имеется у Платона, когда «иное» обозначается то как *allo* («иное вообще»), то как *heteron* («конкретное другое»)¹⁸. Понятно, что именно это «конкретное другое» дает существование тому абсолютному бытию, которое принимает различные формы и предметное знание есть лишь одна из таких форм. Но каждая из этих форм имеет один всем присущий признак — каждая из них играет свою конституирующую роль в создании образа бытия «как он есть на самом деле» и, как еще часто говорят, в «реальности».

И все же предположим, если абсолютное и безусловное бытие взять как объект предметного знания, то такой объект «покажет» свое небытие в форме непредметного бытия, в качестве которого может выступить то или иное *понимающее бытие* или *бытие смысла*.

Таким образом, как нам представляется, история употребления идеи бытия в различных философских теориях дает нам возможность предположить, что статус небытия может приобретать как само бытие, тогда бытийные, качественные характеристики приобретает познающее существо, так и бытие познающего субъекта, тогда оно свертывается в небытие, чтобы бытие, как ему противопоставленное, предстало перед ним в незамутненном абсолютно объективированном виде, как это принято в классическом рационализме.

¹⁶ Платон. Софист. С. 358.

¹⁷ Там же. С. 379.

¹⁸ Там же. С. 571.

До сих пор шла речь о перипетиях судьбы, о формах существования в философской мысли идеи бытия, которые колеблются от абсолютных форм до форм, отождествляющих бытие с тем или иным конкретным, предметным существованием, что было принято, в частности, в марксистской философии.

Если на саму идею бытия посмотреть как на категорию, каковой она по сути и является, например по Аристотелю, категория — это сущность или род вещей, то категория и бытия должна указывать на соответствующий ей род и сущность вещей. Особенность категории бытия следует искать в том, что она выполняет роль внешней формы предметности, родовой признак предоставляет возможность выразить смысл предметности, а не саму предметность, то есть ее самую в ее идеальной чистой форме¹⁹. Заполнение содержательных «пустот» категории «иным», а ведь по отношению к бытию все является иным (вспомним еще раз Платона: «Ведь распространяющаяся на все природа иного делает все иным по отношению к бытию»²⁰), позволяет назвать этот результат реально существующим.

Несмотря на то, что традиционно в истории философии существование обычно употреблялось для обозначения внешнего бытия вещи, сетка категорий, сплетенная вокруг категории бытия, различающаяся у разных философов и по количеству основных действующих категорий, и по их родам, предлагает к рассмотрению существование (онтологии) разной степени общности. Это может быть предметное существование внешнего бытия вещей, дополненное их индивидуальными особенностями, или система категорий, которая помимо логической формы существования может быть одновременно представлена как внутренняя парадигма историогенеза любых явлений. «Но есть еще бытие предметности, ее смысловое существование за пределами собственной предметной реальности. ...Категории могут задавать смысловые координаты предметности — то есть фиксировать и определять транспредметность, в том числе и идеально представленную предметность»²¹, как тематическую заданность смыслом.

¹⁹ Скидан О.П. Категории в структуре бытия предметности: Тез. докл. и выступ. Первого Рос. филос. конгр. С. 124.

²⁰ Платон. Софист. С. 381.

²¹ Скидан О.П. Категории в структуре бытия предметности. С. 125.

Мы предлагаем рассматривать онтологию, устойчиво возникающую всякий раз на пересечении бытия и иного (небытия) как неповторимое (авторское) событие философской мысли. Эта устойчивая повторяемость неповторимого дает возможность увидеть новое. Конституирование в понятиях разной степени общности образа мира и действительности, пришедшее на смену, но не отменившего субстанциального единства Бытия, дает успокаивающую, пусть на время существования этого события, иллюзию достигнутого результата.

Онтология, динамика и порождение знания (о смысле)

Создание обобщающего наукоучения о Бытии, онтологии в собственном смысле слова – красивая претензия уверенного в себе теоретического ума – граничит с потерей необходимой определенности для своего существования, что связано, как мы знаем, со всяким чрезмерно обобщающим построением.

Но как мы также знаем, такого рода версии существовали в античной философии и существуют и сейчас. Такого рода учение о Бытии мы можем, например, найти в Библии. Правда, в этом случае учение о Бытии не претендует на приставку науко- в слове учение, а понимается как слово о Бытии, обращенное к людям. Оно отличается от того, что пытаются достичь различные версии онтологических построений, стремящихся к строгим канонам научного знания.

Таким образом, перефразируя слова Хайдеггера, вынесенные в эпиграф этой статьи, можно сказать, что существование различных «онтологий» объясняется масштабом и характером набрасываемого целого, что лежит в основе и делает возможным онтологию как особый вид знания о мире и о его составляющих.

Удовлетворение и согласие с такого рода возникшими умозрительными построениями, очевидно, будут объясняться их приемлемостью для решения уже более конкретных задач, то есть онтология рассматривается как некоторое средство их решения. Онтологические построения в таких случаях можно рассматривать как некоторого рода допущения или аксиомы, применяемые без доказательного обоснования. Как если бы представление о бытии (в нашем случае онтология) есть то, что есть «на самом деле», то есть подразумеваемая под этим, например, исходя

из дела, которое имеет место быть или, скажем, затевается с какой-то целью. В дальнейшем возможна их корректировка, если так можно выразиться, исходя из «разрешающей способности», заложенной изначально в системе принятых допущений, но, возможно, не совпадающей с востребованностью извне.

Условно говоря, «хорошие» онтологические построения также обладают известной долей неопределенности, которая отличается от неопределенности предельных обобщений своей приближенностью к реальным условиям существования, возможностью «маневра» применения. Допустимая определенная недоопределенность или, что то же, недоопределенность онтологии – это не игра словами, а это то, что лежит в природе любого слова и во всех формах, образованных с использованием слов – делает возможным установочную, конституирующую форму знания – онтологию – использовать как средство и способ познания.

Значение и смысл любой словесной формы всякий раз шире любого его конкретного приложения. Ее «вместимость» в принципе не наполняема всеми известными применениями, если заведомо не ограничиваться определенной областью использования, то есть строго не оговорить условия буквального значения, однозначностью «пригвоздить» смысл. Но постоянная «нуждаемость», заложенная в слове, в доопределимости его (не)определенности, никогда сполна не исчерпывается, тем и живо слово. И именно она образует самостоятельный механизм не только движения знания, но и порождения его. И заметить этот специфический вид порождения знания как доопределения определенного, связанного с употреблением отдельного слова, можно на примере образования понятия.

Старый спор, что первично в сознании: сходство, единство или различие при образовании понятия, может быть сформулирован и по-другому, что является определяющим в образовании понятия: родовое представление («субстанциальная форма», по Аристотелю) или отношение необходимости («закона координирования», по Э.Кассиреру, устанавливающего правило следования сравниваемых членов ряда). Преимущество предлагаемого Кассирером толкования способа образования понятия состоит в том, что в его основе может лежать не только принцип сходства элементов анализируемого ряда, но и различие. «Мы можем составить ряды, в которых между каждым членом и ближайшим, следующим за ним, имеется определенная степень различия; точно так же мы можем представить себе члены рядов

расположенными по их равенству и неравенству, по числу и величине, по пространственным и временным отношениям или по их причинной зависимости»²². Э.Кассирера не устраивает ограниченный спектр возможностей *онтологических* понятий, предоставляемый самодостаточностью субстанциальных форм, его предпочтения на стороне *математических* понятий, выгодно отличающихся ясностью и отчетливостью образования (ясностью представления предмета и отчетливостью самого суждения). Если первые находят свое выражение в простом *словесном знаке* речи с безвозвратной потерей *оставленного в стороне* всего особенного, то вторые претворяют, по его мнению, идеал научного понятия, представляющего универсальное *правило* для связывания самого особенного.

В конце концов, что тут добавить, как бы все понятно и мы голосуем за научный идеал, провозглашенный в «конкретной общности математической формулы». Если только не одно обстоятельство, отмеченное самим Э.Кассирером. «*Содержание* понятия нельзя разложить на элементы *объема* его, ибо оба они не лежат на одной линии и принадлежат к принципиально различным измерениям. Сколько бы ни насчитали *случаев* закона, мы не исчерпаем этим *значения* закона, связывающего отдельные члены, ибо при этом перечислении отпал бы как раз творческий *принцип*, соединяющий отдельные члены в одну функциональную совокупность»²³. Ибо, собирая общие и отличительные черты, изучается не сам по себе предмет, представленный в понятии, а только его взаимоотношения²⁴. Это содержание понятия находится за порогом начала, с которого начинается то, что больше всего и занимает Э.Кассирера. Его интересуют логические очевидности без отсыла к конституирующей их субъективной деятельности. За порогом логического начала лежит область истока, сущностного проживания. Прочерчивание такой границы — акт высочайшей ответственности. «Осознать истоки означает в то же время сделать себя ответственным за смысл науки и философии; это означает довести его до ясности собственной *«наполненности»*; это означает быть в состоянии *ответать* за него, исходя из всей совокупности нашей экзистенции»²⁵.

²² Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб, 1912. С. 28.

²³ Там же. С. 40.

²⁴ *Бозций*. «Утешение философией...». С. 105.

²⁵ Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996. С. 19.

Для нас это высказывание Ж.Деррида представляется очень важным. И вот по каким причинам. Прочерчивание границы в виде линии это привычное и стойкое представление о границе, разделяющей, отделяющей в данном случае исток — жизненный мир, структурированный актами ответственности, «исходя из всей совокупности нашей экзистенции» от смысла науки и философии — он не выделяет. Или точнее говоря, он это не делает до момента, пока смысл не доведен «до ясности собственной наполненности». Но полученная таким образом автономия смысла, закрепленная в той или иной форме, как мы это понимаем, не снимает осознания ответственности за его существование и тем самым участие и присутствие в нем. И тогда образ границы в виде разделительной линии в данном случае не уместен. В месте присутствия выраженного смысла одна из необходимых, но, конечно, неисчерпывающих его характеристических граней, связана с восприятием его сразу и в целом, в котором образ границы не присутствует. Последнее обстоятельство тем не менее не мешает уточнению смысла при словесном выражении. Слово — это единственный данный нам способ, с помощью которого можно выйти за границы существования к сущности, чтобы удостовериться в том, что, по словам Сартра, «существование предшествует сущности».

Вопрос о том, что считать своим «домом», иллюзию изолированного пространства, начинающегося с порога и ограниченное строгими стенами — правилами логического исчисления, или «домом бытия» считать весь универсум возможностей, предоставляемых языком, решается правом выбора, по отношению к которому вряд ли применимы оценки в форме абсолютного: правильно-неправильно, истинно-ложно. Скорее более уместна в данном случае коррекция этих же оценок с точки зрения «челночной» *со-ответственности*, когда оценивается вопросно-ответная (диалог) ситуация в целом между выделенными альтернативами.

Речь идет о том, что логическое истолкование, понимаемое более широко, чем научное знание, построено на принципе *различения* свойств предмета и закрепленное в структуре суждения, *со-ответственно* смысловому единству, построенному на принципе *сходства*, тождества, удостоверяющего идентичность исследуемого предмета. Факт предшествования или первичности одного по отношению к другому в данном случае не существенен, здесь нет однонаправленной причинной зависимости. Ва-

жен факт их взаимной скоррелированности, соотнесенности. Но этот факт возможно заметить, только когда одно выступает на фоне другого. Фон – это «среда видения, которую мы не видим, потому что видим благодаря ей» (Финк Е.).

Среда видения обладает лишь ситуационной устойчивостью и в этом качестве могут быть рассмотрены попеременно как *сходство* (основа сущностного единства), так и *различие* (основа отношений в структуре), о которых шла речь.

Вопросно-ответная (со-ответственная) ситуация в целом ответственна за приращение знания о смысле²⁶. Правда, по мнению Куна, научные парадигмы различаются между собой не столько «ответами», сколько «вопросами». А если вспомним, что именно вопрошание лежит в основе всякого познавательного, в том числе и философского, отношения к миру и к самому себе, то можно согласиться с приоритетностью такого динамического «первоначала» в процессе смыслопорождения. В свою очередь, как можно заметить, именно неустойчивость провоцирует вопросы к себе. Пересечение смысловых содержаний вопроса и ответа порождает ситуацию, которая может быть зафиксирована как событие возникновения нового качества смысла «здесь и теперь». Это то, что может быть названо виртуальной реальностью, которая характеризуется возникновением нового качества в его спонтанности, а существование – в непричинной детерминированности²⁷. «Виртуальное, как актуально существующее, обладает... двумя важнейшими признаками: во-первых, это полное присутствие, динамическая непрерывность настоящего. Во-вторых, можно сказать, что речь идет о моменте, где жизнь и смерть, реальное и воображаемое, прошлое и будущее, изъяснимое и неизъяснимое перестают восприниматься как противоположности. Мгновение снятия таких противоположностей и есть виртуальная реальность»²⁸.

²⁶ Описываемая ситуация перекликается с трактовкой В.Аршиновым постнеклассического инструментализма синергетики, представленного в этой книге, в основе которого лежит диалог, создающий условия для структурной состыковки, сопряжения (*structural coupling*) различной природы: конкурирующих программ, самой синергетики с социогуманитарным познанием, психологией, политическими учениями и т.д. (примеч. авт.).

²⁷ Проблемы виртуального бытия рассмотрены также в статье А.Родина «Среда и событие» (примеч. авт.).

²⁸ *Опенков М.Ю.* Виртуальная реальность как проблема теории познания// Человек-Философия-Гуманизм; Тез. докл. и выступ. Первого Рос. филос. конгр. (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 3. Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. СПб., 1997. С. 386.

Таким образом, как нам представляется, напрашивается следующее предположение. Сущностная, субстанциальная самодостаточность, лежащая в основе представлений о Бытии, претерпев метаморфозы по форме, но не по существу, сохраняет «поплавок устойчивости» в онтологических представлениях, правда с поправкой на отмеченную со-ответственность. Но чтобы «засечь» эту зависимость, то есть заметить реализацию этой возможной правки, необходимо исходить из устойчивости онтологических представлений, понятых уже как орудия и средства — операционально. Операциональность онтологии наиболее очевидным образом присутствует в построениях различных креативных онтологий познания, онтологизации моделей познания. В этом качестве может выступить, как известно, система категорий разного уровня общности, правила грамматики, система отношений в рамках той или иной структуры и тому подобные виды онтологических «органов».

Можно сказать, что смысл онтологии, если он существует в некотором пространстве (но не только на плоскости), реализует себя с помощью таких своих качеств, как *сущностная возможность* и *структурная способность*.

То, что было только что сказано, имеет ассоциативное пересечение с тем пониманием, которое вкладывал Н.Гартман в представление о новой онтологии, которая не сводима ни к точечному или централизованному единству, ни к первопричине или наивысшей цели. Он рассуждает так, поскольку само бытие нельзя ни определить, ни объяснить, то остается возможность различать виды бытия (идеальный и материальный) и анализировать их модусы (возможность, действительность и необходимость). «В этих образованиях, — он пишет, — действует иной способ сохранения, чем субстанциальность; сохранение через внутреннее равновесие, регулирование, самодейтельное воссоздание или даже самодейтельное превращение. В отличие от субсистенции его можно назвать консистенцией. Ее результатом является хотя и не вечная, но достаточно долгая длительность для того, чтобы придать образованиям свойство быть носителем изменяющихся состояний (акциденций).

Ее каузальностью является не *causa immanens*, которая сохраняет себя в действии, а *causa transiens*, которая исчезает в своем действии. Ее действие поэтому не содержится в причине, а возникает заново. Каузальный процесс в этом новом смысле не является развитием чего-то, что уже содержится в причине, а представляет собой производительное созидание»²⁹.

²⁹ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988. С. 322, 321.

И.Мандельштам предлагает очень яркий образ этого производительного созидания. «И в самом деле, представьте себе самолет — отвлекаясь от технической невозможности, — который на полном ходу конструирует и спускает другую машину. Эта летательная машина так же точно, будучи поглощена собственным ходом, все же успевает собрать и выпустить еще третью. Для точности своего наводящего и вспомогательного сравнения я прибавлю, что сборка и спуск этих выбрасываемых во время полета технически немислимых новых машин является не добавочной и посторонней функцией летящего аэроплана, но составляет необходимую принадлежность и часть самого полета и обуславливает его возможность и безопасность в не меньшей степени, чем исправность руля или бесперебойность мотора»³⁰. Эти развернутые цитаты, по нашему мнению, являются яркой иллюстрацией того обстоятельства, насколько по-разному можно сказать об одном и том же. Оно напрямую связано с планом *выражения*, который конституирует смысл и сущностно, и операционально.

Затронутый план *выражения* различных ипостасей смысла в свою очередь и по-своему «выталкивает» на поверхность всегда присутствующий в разговорах о бытии и о его смысле экзистенциальное, человеческое измерение.

Когда речь идет о выражении, оформлении операционального или сущностного смысла в слове, эмоции, жесте, деле, то при всей скоррелированности сущностного и операционального смыслов человек может выразить только один из них, а другой присутствует, как говорят, «в уме», но, конечно, не только. И даже не столько «в уме» находится невыраженный в данный момент смысл, сколько человек находится в этом смысле, олицетворяя его до неразличимости, как та «среда видимости», о которой шла речь. Сущностный смысл можно «увидеть» операциональными глазами, сущностное видение дает представление об операциональном смысле. (Может быть, уже пресловутое, но удобно и привычно маркируемое противопоставление: классическое и неклассическое отношение к миру и к самому себе, здесь так же существует, необходимо доопределяя друг друга.)

Динамика порождения смысла в рамках (а не вообще безответственные рассуждения о смысле) таким образом представленных онтологических представлений делает смысл «обозри-

³⁰ Мандельштам И. Разговор о Данте // Мандельштам И. Об искусстве. М., 1995. С. 296.

мым» при всей виртуальности этого события. Процесс смыслопорождения поддерживается принципиальной неустойчивостью условно (только двух) выделенных составляющих. Можно сказать, неустойчивость этого процесса в целом (и сам по себе смысл напоминает подвижную, разбрызгивающуюся на мелкие капли ртуть, с трудом собираемую вместе) требует специальных усилий для «отлова» вечно исчезающего смысла.

Но даже если специально не ставится такая задача, то есть в явном не ставится вопрос о смысле того или иного предложения, намерения, то, тем не менее, можно быть уверенным, что онтологические представления в том или ином виде содержат в себе смысловую компоненту непременно, как и наоборот. Примеров тому «несть числа». Приведем лишь некоторые из них.

Так Г.Фоконье в области когнитивной психологии выделяет ментальные пространства и соответственно когнитивные модели, структурирующие эти пространства, как непосредственно соответствующие доконцептуальному, базовому уровню (*смысловому* — Л.К.), оперирующему в свою очередь образно-схематическими концептами³¹. Сквозная динамика взаимодействия на территории ментальных пространств между когнитивными моделями и доконцептуальными представлениями, можно сказать, формирует и устанавливает правила самих этих пространств. Иная терминология при описании указанной динамики, по нашему мнению, не затемняет динамику движения онтологии, представленной таким образом.

У.Матурана, предпринимая проект построения такой теории познания (биологии познания), которая одновременно должна дать ответы на вопросы, что значит познавать и что представляет собой «адекватное видение функциональной организации познающего организма (наблюдателя), порождающей такие явления, как концептуальное мышление, язык и самосознание»³², не может обойтись без использования понятий сущность, вселенная, среда, жизнь, взаимодействие. Причем сознательно не предлагая формальных определений основным употребляемым им терминам, Матурана предоставляет их смысл раскрыться через употребление, а свидетельством их адекватности послужит внутренняя непротиворечивость теории.

³¹ *Fauconnier G.* Mental Spaces. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

³² *Матурана У.* Биология познания // Язык и интеллект. М., 1995. С. 96.

Он оперирует понятием сущности, в качестве которой у него выступают не только организм, существующий во вселенной как в своей среде. Для наблюдателя сущность является сущностью, когда он может описать ее. Описать — значит перечислить актуальные взаимодействия и отношения описываемой сущности. А для этого необходима по крайней мере еще одна сущность, от которой он может отличить первую, имея возможность наблюдать взаимодействия или отношения между ними. На роль второй сущности, являющейся для описания референтной, годится любая сущность, однако в пределе референтной сущностью для любого описания является сам наблюдатель³³. Прописывая динамику взаимодействия и необходимых для этого сущностей, Матурана дает целостное представление о познании с точки зрения биологии познания.

Выдвижение новой гипотезы о бытии языка, перешагнувшей дескриптивный подход в лингвистике, связывается с именем Хомского. Он выступил против приводящее в уныние использование только замкнутого набора технических приемов и настаивал, что возможности человеческого ума гораздо глубже, чем можно обнаружить при помощи этих процедур и приемов³⁴.

Постулируя в качестве главных объектов синтаксиса процессы и переходы между глубинными и поверхностными структурами, он усматривал в самих этих глубинных структурах с их абстрактной организацией языковых форм мысль, «данную уму», в трансформационных операциях — действительные мыслительные операции, выполняемые умом, когда предложение произносится или понимается³⁵. Таким образом представленная языковая деятельность давала возможность обнаружить истоки способности человека создавать неограниченное множество новых высказываний из ограниченного числа средств, а также понимать никогда не слышанные до того предложения. Мостик между языковым поведением и знанием о языке («что оно такое?») был таким образом наведен. «Знать язык... значит находиться в определенном ментальном состоянии», обладающем «определенной ментальной структурой, состоящей из системы правил и принципов, которые порождают и соотносят ментальные репрезентации разных типов»³⁶.

³³ Матурана У. Биология познания. С. 97-98.

³⁴ Хомский Н. Язык и мышление. М., 1972. С. 13.

³⁵ Там же. С. 29-30.

³⁶ Chomsky N. Rules and representations. N.Y. 1980. P. 48.

Онтологические представления разной степени широты и охвата, от обобщающих картин мира до частных креативных онтологий знания, рассматривающих онтологизацию различных моделей и структур как эпистемологическую проблему, проходят проверку на приспособляемость и живучесть выбранной онтологии. Онтологические представления требуют для своего существования необходимые средства поддержки – порождение нового знания, одновременно удостоверяющего и проверяющего возникший в данной онтологии фрагмент или образ мира в целом.

Онтология, истолкование (смысла) и его пределы

Истолковать значить о-предел-ить, то есть выставить, указать предел, в границах которого существует то, о чем речь идет. И тогда то, о чем идет речь, становится очевидно и понятно, «видно» с помощью понятия смысл, ради поиска которого и предпринималось истолкование. Понятие, как известно, возникает как некий результат процесса сопоставления общего и различного, через представление взаимоотношений сравниваемых признаков.

Представление об онтологии – как о со-бытии философской мысли – было истолковано (обговорено) через такие его особенности, как экзистенциальность, субстанциальность и способность к порождению знания. Разговор о смысле возникал иногда «к месту», по существу связи смыслов, которые предполагались между основными представлениями о бытии, когда вопрос о смысле онтологии рассматривался в ракурсе со-бытийного, совместного присутствия в поле зрения ее конститутивных и регулятивных компонентов. Иногда слово «смысл» использовалось как бы косвенным образом, как обычный и довольно удобный оборот речи для связи слов в предложении (например, «...в том смысле, что...», «...имеет смысл...»), не растолковывая его.

Но общим в обоих случаях было, что, говоря о смысле как о признаке или средстве, нам почти не удавалось говорить о смысле как таковом, как это бывает в рамках дисциплинарной предметности. Смысл не удерживается этими рамками, сразу же «прячется» за сопутствующие обстоятельства: смысл слова, смысл жизни, бессмысленное дело и тому подобное. Закрадывается впечатление, что истолковать сам смысл не удастся и значение

его только прикладное. Вопрос о смысле сводится лишь к решению приложимо, у-местно ли оно. Он как бы у границы, но это не его граница.

Таким образом, можно сказать, что понятие смысла космополитично, у него нет своей «земли», «родины», если не считать таковыми территорию языка. Но *пределы* автономной самостоятельности языка в установлении смысла как ни в каком другом случае здесь достаточно очевидны. Уловки языка, как известно, полностью не схватывают сам смысл, но у него есть средства пометить его присутствие.

Указание на присутствие помечено самим словом «смысл», но и не только им. Его можно заметить, например, в метафизических рассуждениях, ощущение присутствия смысла ассоциируется с разумным основанием принятых допущений в такого рода построениях. Его присутствие можно заметить в интенциональной направленности сознания (Э.Гуссерль). А по мнению Г.Шпета смысл образует внутреннее содержание вещи, идеи, предмета³⁷. Смысл угадывается, хотя это и не всегда обязательно, в форме некоторого действия (поведения, поступка или же речевого акта).

В лингвистике или же формальной логике, которые, как известно, не исчерпывают языковую область целиком, у понятия смысла свои опознавательные знаки. Страсти там по истолкованию этих знаков не затихают с момента осознания этой проблематики.

В качестве одного из ярких примеров этой полемики можно привести попытки проставить акценты в корреляции взаимоотношений между условиями истинности и смыслом («Когда мы называем предложение истинным, мы на самом деле имеем в виду его смысл», — Г.Фреге³⁸). Предлагаются и другие толкования отношений между условиями истинности, смыслом, значением: «Любая теория значения ... распадается на три части: это теория-сердцевина, или теория референции; во-вторых, теория-оболочка, теория смысла; и в-третьих, дополнительная часть теории значения, теория действия. Теория действия устанавливает связь между значениями предложений, определяемыми с помощью теорий референции и смысла, и реальной практикой употребления языка»³⁹. По мнению М.Даммита, автора этого высказывания, поскольку «знание говорящего является по боль-

³⁷ Шпет Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 197.

³⁸ Фреге Г. Логические исследования. Томск. 1997. С. 25.

³⁹ Даммит М. Что такое теория значения // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 199.

шей части неявным знанием, постольку теория смысла должна не только определить *что* знает говорящий, но также и то, как проявляется его знание»⁴⁰. Это необходимое дополнение выводит смысл из узких рамок логического исследования. Он приобретает дополнительное измерение *как*, что делает его *более* проявленным, но и только. Мы вступаем в область языковой практики, языковой способности распознавать истинные или осмысленные утверждения. Именно поэтому пределы истолкования знания, как и его смысла, выходят за пределы автономии языка, но упираются в способность к истолкованию.

Мы видим, что понятие смысла мигрирует с различным наполнением от неполной его невыразимости в языке (мыслимое, но не выраженное содержание объекта, осмысливающая направленность сознания на объект), к известным, уже выраженным устоявшимся смыслам языка (сюда входят язык обыденной речи, язык культуры) и обратно с помощью смыслов по оговоренным правилам, с которыми имеют дело в языке (лингвистике и формальной логике).

И тем не менее, несмотря на такое разноуровневое и многообразное проявление существования смысла, во всех этих случаях смысл истолкован в основном через основные его признаки, содержательно.

К самому понятию смысла приложимо то, что он несет в своем употреблении. Содержание смысла оборачивается, оно становится средством. А именно, вариативность смысла опирается на узнаваемость его, то есть на смысл как инвариант. Речь идет о том, что истолкование самого смысла осуществляется по принципу нежесткого самоподобия «мягких» систем знания, когда нет четких границ. Если и говорить о границах смысла, то при этом приходится допускать, что эти границы могут сужаться (ползти «внутрь») и расширяться «вовне», образуя динамику пульсации содержания смысла.

Таким образом, можно сказать, процесс истолкования смысла содержания самого смысла (его вариативность) должен иметь предел, иначе бессмысленно говорить о смысле (его инвариантность) в данном случае уже как средстве. Договариваются, заключают гласные и возникают негласные конвенции, устанавливают «буквальные» смыслы. Именно это обстоятельство делает

⁴⁰ Дамит М. Что такое теория значения. С. 201.

возможным использовать смысл операционально, то есть содержательному толкованию ставится предел толкованием смысла как некоторого рода «отмычки», средства или способа.

Слово «истолкование» употреблялось до некоторого момента как содержательная интерпретация смысла. Когда же мы подошли к истолкованию смысла как некоторого орудийного средства, отвлекаясь в известной мере от содержательной подвижности смысла, то в таких случаях, может быть, уместнее говорить об интерпретации смысла как его формальной реконструкции (сюда же входят возможности, предоставляемые формальной логикой) с характерным содержательным компонентом, но уже самой формы.

Два вида истолкования смысла представлены здесь как последовательная смена друг друга только из методических соображений. Они существуют одновременно и равноправно, образуя некоторую целостность, сущностный смысл самого смысла. Но это уже некоторая запредельность, превышающая человеческую способность представить его более содержательно, чем простое указание на предположительность такого существования. Такого рода запредельность необходима для того, чтобы знать границы своих возможностей — представить смысл или «так», или «этак», как содержание или как средство. Но это «или» не строгое разъединение. Выбор одного из толкований смысла перепроверяется, может быть, не всегда осознанно, другим и эта перепроверка небесследна для взаимодействующих подходов к истолкованию смысла, она влечет их взаимную корректировку.

Более наглядно это можно проследить, возвращаясь к основной теме нашей статьи — онтологии как события философии мысли — в реализации, например, такой программы, как аксиоматизация философии с помощью логики, то есть уточнение смысла философии с помощью средств и методов формальной логики. Эта программа является частным случаем более общего исследовательского направления в философии, которое условно можно объединить под названием логика философии. В рамках которой пытаются получить ответы на *философские* (содержательные) вопросы с помощью *логических* процедур и методов отнюдь не всегда формального характера⁴¹.

⁴¹ См. об этом: *Васюков В.Л.* Формальная феноменология (исчисления и семантика): Дис... д-ра филос. наук. М., 1998.

Стремление придать философскому исследованию научный характер реализовалось в установлении границ этого вида познания. Приоритетность рассмотрения метода как единственного и правомерного *начала* познания перечеркивала установку — «метод рождается из применения» и снимала предшествующее традиционное толкование метафизики как онтологии. Смена ориентации в самом философствовании получила название «коперниканского переворота» и связана с именем Канта.

В 50-60-е гг. XX века это взаимодействие философии и логики приняло более сложный характер. Явным образом в нем обозначился вектор встречного движения от философии к логике, получивший в англоязычной логико-философской литературе название «философской логики». Речь идет о философском обосновании логических систем, к которым можно отнести два типа предпосылок: онтологические ограничения, налагаемые на миры или на объекты универсума рассмотрения, и предпосылки, связанные с концептуальным аппаратом познающего субъекта. Другой кардинальной проблемой философии логики является проблема соотношения осмысленности и условий истинности высказываний⁴². Как можно заметить, проникновение философии в сферу логических исследований или можно сказать по-другому, выявление философской составляющей в самой логике сводится к тому, что было предметом нашего рассмотрения до сих пор.

А именно, была предположена некоторая логика разворачивания самой философской мысли, в потоке которой своеобразной точкой отсчета было выделено событие- возникновение онтологических представлений. Последние обуславливают и обуславливаются в свою очередь выбранными средствами познания (онтология как орудие, орган), что находит тот или иной способ выражения в языке.

В области философской логики последние десятилетия активно разрабатывается применение формально-логических методов в онтологии, то, что получило название формальной онтологии⁴³. Этот раздел логики изучает различные формализации, относящиеся к систематической классификации всех «способов» или категорий существования в общем. Начало этого направления исследований связывают с именем польского логика С.Лесневского.

⁴² См.: *Смирнова Е.Д.* Философские вопросы обоснования логических систем // Междунар. конф. «Смирновские чтения». М., 1997.

⁴³ *Васюков В.Л.* Формальная феноменология (исчисления и семантика): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1998.

В настоящее время уже существует определенная типология формальной онтологии, включающая в себя онтологию объектов и свойств, стратифицированную онтологию, онтологию событий, комбинаторную онтологию, трансформационную онтологию, онтологию ментальных конструкций, модальную онтологию и т.п.

Недавно была предпринята попытка построения нового раздела формальной онтологии, возникший на стыке онтологии, логики и феноменологии – формальной феноменологии, учитывающей и рассматривающей феноменологические допущения, связанные с использованием интенциональных объектов, их свойств, разработанные такими представителями феноменологии, как Э.Гуссерль, А.Мейнонг, К.Твардовский, Р.Ингарден, Ж.-П.Сартр. Пришлось создать специальные феноменологически ориентированные формальные языки и исчисления, которые позволяют интерпретировать (формально истолковывать) рациональные моменты феноменологии⁴⁴. Для этой цели пришлось уточнить концептуальную структуру и провести отбор тех аспектов теорий объектов указанных авторов, которые поддаются отображению в разрабатываемых объектно-ориентированных формальных языках и выяснить способны ли принимаемые понятия, с учетом их связей, сформировать содержательную семантику разрабатываемых языков.

Формальная онтология как формальная реконструкция онтологических представлений может быть рассмотрена как особый вид их истолкования, который предполагает учет тех ограничений, которые несут с собой применения языка формальных методов.

Проект построения фундаментальной онтологии через истолкование «Критики чистого разума» И.Канта был, как известно, предпринят М.Хайдеггером в его книге «Кант и проблема метафизики». Эта работа может быть рассмотрена в качестве примера содержательного истолкования познавательных средств как способу построения онтологии.

Она имеет, как известно, и другое название, которое значится в оглавлении и предваряет разделы предлагаемого исследования: «Рассмотрение идеи фундаментальной онтологии через истолкование *Критики чистого разума* как обоснования

⁴⁴ Васюков В.Л. Формальная феноменология (исчисления и семантика): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1998..

метафизики». В первой же сноске первого раздела М.Хайдеггер дает определение метафизики как первой науки, поскольку она содержит определяющие принципы того, что представляет собой человеческое познание⁴⁵. Но на той же странице, но уже в основном тексте, метафизика трактуется как «наука, содержащая первоначала постигаемого в человеческом познании», то есть здесь уже речь идет об онтологической составляющей метафизики.

Хайдеггер далее разбирает двусмысленность, удвоение, присутствующее понятию «метафизика» с самых начал античной философии, а именно его применение как к познанию сущего в общем (*metaphysica generalis*), так и к познанию основных регионов сущего (*metaphysica specialis*). Нам же хотелось отметить несколько иную двусмысленность. А она становится очевиднее, если мы сравним два выше приведенных определения метафизики. Первое содержит указание на «определяющие принципы познания», а второе на «первоначала постигаемого в человеческом познании». Это второе более явно содержит то, что можно истолковывать и как принципы познания, и как то, что постигается в процессе познания. Собственно, это то, что было нами помечено как переход при определенных условиях регулятивных, познавательных принципов в конститутивных, как и наоборот.

Это связано, как известно, с тем, что понятие обладает как конститутивной, так и регулятивной функциями. При наполнении понятия конкретным содержанием? при описании эмпирической реальности происходит его конституализация. Мы говорим, что произошла реализация одной из возможностей, заложенных в понятии как обобщенном представлении. В то же время понятийное единство само по себе не схватывается. Его можно заметить, когда взгляд переводится с него, как такового, на правила, проступающие в его определении. Единство становится видимым как то, что сущностным образом определяет упорядочивание⁴⁶.

В этой взаимозаменяемости и переходе в друг друга помимо «порочного круга», сразу же бросающегося в глаза, содержится иное, то, что разрывает этот круг и делает его «пунктирным». Этим иным является личностное проживание и поиск своих смыслов в пределах своей жизни, что делает недостаточным отношение к бытию только через познавательные принципы, а предполагает как необходимость их истолкование уже как некое онтологическое установление.

⁴⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 3.

⁴⁶ Там же. С. 54.

У Хайдеггера идея фундаментальной онтологии прорастает или, его словами, «вос-стает» через истолкование им общих принципов познания, которые исследуются Кантом. И смысл проблемы метафизики не может быть понят с позиции логики или введен в логику чистого познания. Метафизика есть по своей сущности учение о бытии, онтология, — а все вопросы о бытии ведут в конечном итоге к вопросу о человеке. Так проблема метафизики сводится к этому, одному радикальному вопросу. Вопросу о бытии вообще всегда должен предшествовать вопрос о человеческом бытии. Он составляет предмет подлинной фундаментальной онтологии⁴⁷. Он считает, что принципиально неверно истолковывать *Критику чистого разума* как «теорию познания», что, напротив, исследуется онтология в отношении ее внутренней возможности, которая, по его мнению, является трансцендентальной проблемой внутренней возможности априорного синтетического познания⁴⁸. В последнем положении тем не менее можно усмотреть возврат пусть к рафинированной, но теории познания, и это происходит потому, что в данном случае онтология рассматривается со стороны своей возможности, возможности предварительного разумения бытия.

«Возможность предварительного разумения бытия» — эта фраза Хайдеггера удивительно емкая и нагружена многими смыслами, как лежащими на поверхности, так и сокрытыми. Сначала о том, что как бы лежит на поверхности. О такой «возможности предварительного разумения бытия» можно не знать и/или не отдавать себе отчета в этом. Таким образом, возможность может быть не реализованной, но от того возможность такого рода не перестает существовать, лишь принимает вид потенциальной возможности. (Вспомним, о сходном толковалось в «Бытии в возможности» Аристотеля, «О бытии-возможности» Николая Кузанского.) Но даже если такая возможность реализовалась, стала фактом действительности, то есть состоялось в том или ином виде «предварительное разумение бытия», поскольку это предварительное разумение, то оно все равно лишь только возможное. Возможность не перешла полностью в реализацию, в действительность, исчерпав себя полностью.

⁴⁷ Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 379.

⁴⁸ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 9-10.

Далее, «разумение бытия» может быть только предварительным, бытие «не обладает безопасной всеобщностью некоего наряду с другими часто наблюдаемого свойства человека»⁴⁹. Если и можно говорить о всеобщности, то, утверждает Хайдеггер, только в отношении такого свойства *Dasein*, как конечность, но отнюдь не окончательность. Здесь — бытие Хайдеггера полнится внутренними возможностями предельности. Трансцендентальная способность воображения дает неизбежную возможность (представить этот предел) соотноситься с конечностью бытия всякий раз уникально и неповторимо в серии подобных, но не тождественных событий, присущих каждой индивидуальной жизни. Бытие можно «увидеть» только в событии и через смысл, пульсирующий в событии. Смысл делает видимым событие. И это в первую очередь относится к событию самой онтологии.

По Хайдеггеру возможность сущностного единства онтологического познания исходит из трансцендентальной способности воображения, которая выступает как «срединная способность души». И это можно понять ни как середину между чувством и рассудком и как бы третье, а как среду, без которой не может быть ни первого, ни второго и в которой нет закрепленного порядкового номера ни за одним из элементов, среда «трансцендентальной видимости».

Трансцендентализм приобретает форму имманентного, внутреннего, присущего сознанию, но не отрефлексированного до конца, что и не возможно, и что самое главное, и не нужно. Человек и из этого научился извлекать пользу: здесь возникает ощущение беспредельности конечной жизни.

Хайдеггер провел скрупулезный анализ *Критики чистого разума* с целью «обнажить внутреннюю возможность того, что именно как известнейшее пронизывает всякое *Dasein*». Обоснование внутренней возможности онтологии было проведено через анализ ее пяти стадий, которое оставляет впечатление кропотливой и сложнейшей работы, и в итоге Хайдеггер приходит к выводу, что фундаментально-онтологическая конструкция явилась неопределенной и даже слишком само собой разумеющейся, а сами стадии, по его выражению, должны быть постигнуты в их единстве одновременно, посредством полного беспредпосылочного определения.

⁴⁹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 133.

Хайдеггер занят раскрытием «внутренней возможности онтологии» и в первую очередь он ее видит в том, что «без онтологического познания онтическое познание будет лишено самой направленности возможного обращения к предметам. Явленностью сущего (онтическая истина), по его словам, кружит вокруг раскрытости бытийной структуры сущего (онтологической истины)⁵⁰.

«Метафизика Dasein должна конкретно осуществляться». Эта конструкция может быть понята как вырастающее распознавание из самого Dasein, распознавание метафизического пра-факта в нем, который состоит в том, что самое конечное в своей конечности, хотя и будучи известным, все-таки не является схваченным понятийно⁵¹.

Пределы истолкования работы Канта, предпринятого Хайдеггером, просматриваются четко при всей неопределенности самих выделенных пределов. Последнее провоцирует появление все новых истолкований. И это помещает вопрос о пределе истолкования в новую плоскость. В плоскость установления границ ненасилия, охраняющих от узурпации изначального авторского смысла. Об этом, в частности, идет речь в работе Э.Кассирера «Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером».

Спор между двумя истолкованиями, проведенными Хайдеггером и Кассирером, помимо фактического расхождения в понимании отдельных элементов «Критики чистого разума» И.Канта выходит на вопрос о пределах самого истолкования как такового⁵².

«Если интерпретация воспроизводит только то, что Кант отчетливо *сказал*, подчеркивает Хайдеггер, то она не толкование, ибо задача толкования сделать зримым то, что Кант осветил помимо точно сформулированного. Это Кант сам *сказать* не мог, как вообще в каждом философском познании решающее не то, что сказано в отчетливо выраженных фразах, а то, что оно посредством сказанного предлагает взору как еще не сказанное ... Чтобы овладеть тем, что слова *хотят* сказать в борьбе с тем, что слова говорят, в каждой интерпретации необходимо насилие. Но это насилие не может быть произволом. *Сила* его освещающей путь идеи должна двигать и направлять толкование»⁵³.

⁵⁰ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 7-8.

⁵¹ Там же. С. 134-135.

⁵² Свои версии проблемы границ истолкования и в связи с этим возникшей проблемы ненасилия дают в своих статьях П.Тищенко и В.Аршинов (примеч. авт.).

⁵³ Цит. по: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта... С. 392-393.

Для Кассирера важно сохранить в учении Канта о метафизике его гносеологическую интенцию. И фундаментальная онтология Канта, по его мнению, не исчерпывается только той частью, которой воспользовался Хайдеггер — центральной частью «Критики чистого разума» — главами о схематизме и учением о «трансцендентальном воображении» — кантовской аналитики. Трансцендентальная диалектика Канта помимо «Критики чистого разума» состоит из «Критики практического разума» и «Критики эстетической способности суждения», несомненно, относится к кантовскому «*учению о человеке*», которое подчинено «идее человечества». Не *существование* человека, а «интеллектуально-субстрат человечества», его существенная цель⁵⁴.

Подводя предварительный итог в истолковании выбранной темы: онтология — событие философской мысли, следует, как представляется, ограничиться лишь следующим признанием. Эта тема дала возможность прикоснуться к живому биению философской мысли, пытающейся навести хотя бы временный порядок с помощью онтологических построений, фокусирующих смысловые ориентиры человеческой жизни, озабоченной знанием и познанием.

⁵⁴ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 393-394.

Среда и событие

Часть 1. Логика вещей

§ 1. Имя вещи

Единичная вещь соотносится с универсалией, например: Сократ с универсалией «человек». Это соотношение нужно мыслить не раз навсегда данным, а всякий раз заново осуществляемым в высказывании. Соотношение между универсалией и единичной вещью может осуществляться двояким образом: или как переход от единичной вещи к универсалии (индукция), или как обратный переход от универсалии к единичной вещи (экспозиция). Как и большинство античных логических терминов термин «экспозиция» (греч. *ekqesis*) имеет в античности независимое применение в математике¹. Здесь под экспозицией понимается такая процедура, когда, например, от высказывания о треугольнике просто, то есть о треугольнике вообще, переходят к рассмотрению конкретного «вот этого» единичного треугольника АВС. Эта процедура является необходимым условием любого античного геометрического доказательства². Каков механизм математической экспозиции? Легко видеть, что математическая экспозиция осуществляется посредством буквенных обозначений вроде «АВС» для треугольника. Обозначение «АВС» является собственным именем треугольника и связывает универсалию с единичной вещью следующим образом: с одной стороны, этим именем именуется единичность, которая может быть

¹ *Einarson B.* On Certain Mathematical Terms in Aristotel's Logic // *The American Journal of Philology.* 57 (1936).

² См.: *Родин А.* Теорема // *Вопр. философии* 1998. № 9.

отличена от любой другой единичности, скажем от треугольника ВСЕ, а с другой стороны, это же самое имя в рамках той же теоремы может быть присвоено и всякому другому единичному («вот этому») треугольнику, отвечающему условию теоремы. Если принять во внимание, что ни универсалия, ни единичная вещь не мыслимы вне отношения друг к другу, то становится ясно, что именование входит в саму структуру дискурса о вещах и вопрос об этом дискурсе не может ставиться без рассмотрения именования. Итак, экспозиция состоит в том, что некоторое собственное имя присваивается единичной вещи, однако при этом подразумевается, что то же самое имя может быть присвоено и любой другой единичной вещи, попадающей под ту же универсалию.

То же самое отношение между универсалией и единичной вещью, рассмотренное в обратной последовательности — от единичной вещи к универсалии — представляет собой индукцию. Утверждение о треугольнике (вообще) представляет собой индукцию по единичным «вот этим» треугольникам, каждому из которых может быть присвоено одно и то же имя. Ни универсалия, ни единичная вещь, попадающая под эту универсалию, не существуют независимо друг от друга и независимо от именования, которое задает отношение между ними. Не только универсалия не мыслима без единичных вещей (ведь нельзя говорить о треугольнике вообще, не умея указать хотя бы на один «вот этот» треугольник), но и, наоборот, единичная вещь не мыслима иначе как поименованная универсалия: не имея понятия о треугольнике вообще, мы никогда не сможем указать ни на один «вот этот» треугольник.

§ 2. Бесконечность и неопределенность

Верно ли говорить, что под универсалию попадает *бесконечное число* единичных вещей, например под универсалию «треугольник» бесконечное число единичных треугольников?

Возможны различные понимания этого тезиса, которые следует обсудить отдельно.

1). Можно полагать, что бесконечное число единичных вещей дано в универсалии *актуально*. Это неверно, поскольку единичная вещь, попадающая под данную универсалию, конституируется только посредством именования, имен же всякий раз может быть задано только конечное число.

2). Можно полагать, что бесконечное число единичных вещей дано в универсалии *потенциально*. Это тоже неверно, поскольку дискурс может различить не только всякий раз конечное, но и ограниченное число имен и, следовательно, единичных вещей. Число имен ограничено возможностями алфавита, используемого для записи имен, возможностями человеческой памяти и рассудка. Самые сложные геометрические конструкции не могут содержать число элементов (актуально выделенных), превышающее несколько десятков. Компьютеры сильно расширяют эти возможности, но отнюдь не делают их безграничными. Компьютеры, наоборот, наглядно показывают разницу не только между большим и бесконечным, но и между доступно большим и недоступно большим. Именно в связи с компьютерной математикой в последнее время остро дискутируются проблемы финитизма. Для каждой данной универсалии невозможно назвать максимально возможное число выделенных единичных вещей. Однако отсюда не следует их потенциальная бесконечность. Когда мы в воображении прибавляем ко всем выделенным единичным вещам еще одну, мы на самом деле не мыслим ни одной единичной вещи, поскольку «совокупность уже выделенных единичных вещей» также как неопределенная «единичная вещь» не мыслятся при этом как «вот эти», то есть как единичные вещи. Поэтому такая процедура не является основанием для того, чтобы считать число единичных вещей, попадающих под данную универсалию, потенциально бесконечным. Таким же образом нельзя наверняка сказать, как долго может прожить тот или иной человек. Однако это не значит, что продолжительность жизни каждого человека потенциально бесконечна.

Итак, для всякой данной универсалии мы имеем, с одной стороны, определенное число актуально выделенных под ней единичных вещей, а с другой стороны, некую неопределенность выделения, которую, однако, нельзя отождествлять с возможностью (понятой в смысле гарантии успеха) выделения новых и новых единичных вещей. Эта неопределенность и является основанием эмпиричности любых оценок возможностей выделения³.

³ Заметим, впрочем, что, говоря о потенциальной бесконечности, мы интерпретировали это понятие так, как это обычно делается в современной философии математики по отношению к обоснованию классического анализа у Вейерштрасса. Аристотель, который впервые различил актуальную и потенциальную бесконечности, по всей видимости, понимал потенциальную бесконечность иначе. Аристотелевская *δυνάμις* не может быть вейерштрассовской возможностью как гарантией успеха, поскольку по Аристотелю возможность вторична по отношению к действию. Поскольку мы выше использовали подобный аргумент, наша интерпретация бесконечности как неопределенности, возможно, является более близкой к аристотелевской.

§ 3. Виды различия и тождества, именование и переименование

Как мы сказали, именование в дискурсе о вещах осуществляется таким образом, что всякое присвоение имени единичной вещи предполагает возможность *переприсвоения* того же имени другой единичной вещи, попадающей под ту же универсалию. Это условие не позволяет отождествлять единичные вещи с их именами. Таким образом, нам приходится говорить о *других единичных вещах*, различая их *не по имени*. Вместе с тем мы говорим, что всякая единичная вещь конституируется своим именем и не существует как таковая без своего имени. Как это возможно? Заметим, что говоря о том, что данное имя может быть присвоено другой единичной вещи, мы все же мыслим эту другую вещь уже поименованной – тем же самым именем. То есть и здесь вещи мыслятся не отдельно от имен, но в связи с именами. Называя вещь именем «А», мы говорим, что эта вещь может быть иной вещью. Но это не значит, что мы различаем две, три или какое-то другое число вещей. Мы различаем вещи, которых нет, которые еще только возможны. И, подчеркнем, такое различие необходимо для того, чтобы конституировать, отождествлять и различать между собой вещи. Таким образом, различаются два вида различия вещей: (I) различие по имени единичных вещей данной универсалии (например, точек А и В) и (II) различие, которое является условием конституирования этих единичных вещей посредством именованя. Различие (II) мы будем называть *виртуальным* различием⁴. Различие (I) мы традиционно называем *нумерическим* различием⁵.

Нумерическое различие вещей нужно также отличать от их (III) *номинального* различия. Нумерическое различие вещей есть различие вещей одного рода по именам, а номинальное различие есть различие имен нумерически тождественной себе вещи. То есть номинальное различие предполагает *переименование* вещи. Нумерически одна и та же вещь до переименования и после отличается от себя номинально. Процедуры первичного имено-

⁴ Виртуальный (virtual) – относящийся к существу дела или производящий эффект, но не названный и не фактический. От средневеково-латинского «virtualis» – обладающий мощью – см. Webster's New Encyclopedic Dictionary 1996.

⁵ Поскольку такое различие единичных вещей различает их по числу (например, «первый» и «второй» треугольники), но не различает их по виду.

вания и последующего переименования вещи существенно различны, поскольку первичное именование предполагает лишь виртуальное тождество вещи, а последующее переименование — уже ее нумерическое тождество. Это и позволяет различать нумерическое и номинальное различия. Номинальное различие вещей отличается от виртуального и нумерического различий вместе взятых тем, что оно различает не сами вещи, а различает в вещах определенные их элементы, в данном случае имена.

Такой же характер имеют различия универсалий вещей: (IV) *генерическое* различие вещей или различие вещей по роду и (V) *специфическое* различие вещей или различие вещей по виду. Мы говорим об универсалии и имени как об элементах вещи пока чисто синтаксически: например, вещь «точка А» «собрана» из универсалии «точка» и имени «А». Эта универсалия может быть родом или видом. Универсалия является видом, когда она предполагает род. В противном случае она является родом. То есть специфическое различие отличается от генерического тем, что предполагает различаемое тождество, именно тождество рода, тогда как генерическое различие не предполагает такого различаемого тождества. Ниже мы будем говорить об этом подробнее.

Соответственно нужно говорить о пяти видах тождества, которые предполагаются дискурсом о вещах: нумерическом, виртуальном, номинальном, генерическом и специфическом. Нумерическое тождество вещи это тождество конституированной именованной вещи, виртуальное тождество вещи это тождество именуемой (предполагаемой именованием) или *виртуальной* вещи, номинальное тождество вещи это тождество ее имени, генерическое тождество вещи это тождество ее рода, специфическое тождество вещи это тождество ее вида.

§ 4. Историческое и доисторическое прошлое

Мы говорим, что виртуальная вещь есть неименованная вещь или, точнее, вещь до именованной. Причем это «до» мыслится необходимо вместе с вещью, позволяя отличать вещь от ее имени и ее рода: у всякой конституированной вещи мыслится ее «до» именованной. Заметим, что это «до» не может быть редуцировано ни к какому «теперь», как если бы мы рассказывали какую-нибудь историю, последовательно представляя в «теперь» более ранние и более поздние события. Всякая вещь, о которой рассказывается история, имеет свое «до» вне истории. Переиме-

нования, напротив, совершаются в порядке истории: можно рассказать о том, что вещь сначала называлась так, а затем стала называться иначе. Таким образом, виртуальная вещь располагается в доисторическом прошлом всякой исторической или наличной вещи. Доисторическое прошлое является абсолютным прошлым в отличие от относительного исторического прошлого, которое по отношению к каким-то событиям является настоящим, а по отношению к другим — будущим.

§ 5. Род и вид

Заметим теперь, что виртуальная вещь это не только вещь без имени, но и вещь без рода — это *неродившаяся* вещь. Универсалия может быть родом или видом, но всякий вид оказывается родом, если отвлечься от отношения этого вида к тому роду, видом которого он является. Скажем, универсалию «треугольник» вещи «треугольник ABC» нужно считать видом рода «фигура», если иметь в виду определение треугольника как фигуры определенного вида, и нужно считать родом, если отвлечься от этого определения. Поэтому универсалию в бинарной структуре вещи «универсалия-имя» можно всегда считать родом, если не рассматривать отношения этой универсалии к другим универсалиям. Вообще, вид вещи устанавливается на основании ее свойств уже после того, как установлена сама вещь, а род вещи так же как и ее имя устанавливается вместе с самой вещью. Действительно, мы не можем никак указать на род, не предъявив вещи этого рода, то есть не можем указать иначе, чем как на элемент вещи. Если мы дадим определение рода, он окажется уже видом другого рода. Род не определяется определением, но подобно тому, как имя отличается от других имен и отличает себя этими отличиями, род отличает себя отличиями от других родов. Таким образом, род и имя устанавливаются вместе с вещью и род не устанавливается раньше имени (и наоборот). Поэтому, например, о «виртуальной точке» можно говорить только условно, рассматривая последовательность установления рода и имени в порядке истории: так, как если бы вещи сначала было приписано быть, например, точкой, а уже затем иметь имя «А». Однако порядок именованья является доисторическим, а не историческим, точнее, в доисторическом прошлом вещи мы вообще не находим порядка. Это прошлое оказывается как доисторическим, так и дологическим: виртуальная вещь оказывается совер-

шенно неопределенной вещью, не имеющей ни рода, ни имени. Заметим, что об определенности и неопределенности говорится в разных смыслах. Вещь не имеет определения, поскольку определения имеют только виды, а роды и имена нет. Однако о вещи говорят, что она есть «нечто определенное». Например, треугольник ABC есть нечто определенное, даже если мы не интересуемся определением треугольника. («Прямая а» в современной математике есть нечто определенное, хотя прямая здесь неопределяемое понятие.) Итак, различается (I) *логическая* определенность, предполагающая видовое определение, и (II) *реальная* определенность, предполагающая структуру род-имя. Виртуальная вещь не имеет не только логической, но и реальной определенности. Она есть *апейрон*. Отталкиваясь от структуры реальной определенности, можно различить в апейроне (I) генерическую и (II) нумерическую неопределенности. Генерическая неопределенность есть неопределенность ответа на вопрос «что это такое?», если понять его по-детски и ждуть в качестве ответа не определения, а названия. Например: «Что это такое?»; «Точка». Нумерическая неопределенность есть неопределенность ответа на вопрос «как их зовут?». Именно эта неопределенность есть «бесконечность множества», которую мы обсуждали выше, поскольку в качестве имен могут быть всегда взяты порядковые числительные.

§ 6. *Имя и род*

Имя и род оказываются подобными элементами в структуре вещи, и возникают вопросы об отличии этих двух элементов, об их функции и взаимодействии. Кажущийся очевидным ответ на первый вопрос, согласно которому род отличается от имени тем, что род (название рода) обозначает универсалию, а имя — единичную вещь, столь же очевидно неверен. Имя связано с единичной вещью не больше и не меньше, чем род: разные вещи имеют один и тот же род не чаще и не реже, чем одно и то же имя. И, как мы показали, эта возможность называть разные вещи одним и тем же именем необходимо предполагается именованнием точно так же, как возможность разных вещей иметь один и тот же род необходимо предполагается рождением (то есть установлением рода — ниже мы оправдаем эту на первый взгляд не имеющую отношения к делу игру слов). Поэтому **всякое имя не менее универсально, чем всякий род**. Просто удивительно, как

логики и лингвисты, занимающиеся собственными именами, игнорируют этот лежащий на поверхности факт. Дело, очевидно, в том, что единство вещей одного рода является сущностным, «природным», тогда как единство вещей, имеющих одно и то же имя, является произвольным и случайным. А поскольку предмет науки это природа и сущность, омонимия оказывается ненаучным предметом. Выяснить природу и сущность омонимии невозможно, поскольку у омонимии нет ни природы, ни сущности. Выше мы установили нечто вроде сущности омонимии, показав ее необходимую роль в дискурсе о вещах, однако это не сущность, а псевдо-сущность, поскольку она не подчиняет омонимию никаким правилам, не делает ее функцией. Есть правило, согласно которому в рамках одного математического рассуждения одними и теми же обозначениями нельзя обозначать разные вещи, но нет правила, согласно которому в разных рассуждениях одними и теми же обозначениями *нужно* обозначать разные вещи. Это *можно* делать, но это ни в каком смысле не является обязательным. И это случается. Случается по чисто эмпирическим причинам, например потому, что удобнее пользоваться минимальным алфавитом и не изобретать новые алфавиты без необходимости. Но если бы этого не случилось, математические вещи и связанные с ними математические рассуждения были бы невозможны.

Остановимся еще на одном специальном варианте дискурса о вещах, а именно на личном дискурсе. Логический термин «род» в случае личного дискурса имеет свой этимологически первоначальный смысл: род в дискурсе о людях — это фамилия человека⁶. Генерическое тождество и генерическое различие здесь задается фамилией. Нумерическое тождество и различие задается личным именем. Таким образом, выражение «Андрей Родин» имеет ту же структуру, что и выражения «треугольник ABC» и «это дерево», а именно структуру «род — имя» (неупорядоченная пара). В современной ономастике не дается никакого объяснения тому очевидному факту, что в каждом языке имеется только очень ограниченный набор личных имен. То, что в каждом человеческом сообществе имеется много людей, носящих одно и то же имя, рассматривается здесь как случай омонимии, противоречащей принципу именованья, согласно которому каждый

⁶ Ср.: *Бозций*. Комментарий к Порфирию. Кн. 2 // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.

индивид должен иметь уникальное имя. Как и в случае с математическими именами, можно указать только на эмпирические причины этого явления, например на моду. И действительно, омонимия, как мы уже говорили не может быть названа необходимой. Однако то обстоятельство, что имя «Андрей» не является только моей собственностью, необходимо для конституирования меня как единичного человека: оно позволяет отличить меня от этого имени. Так же как и в математическом дискурсе здесь вместе с выделением меня под именем «Андрей» мыслится упущенная возможность переименования: меня могли назвать и иначе, а имя «Андрей» могли дать моему брату. Поэтому условием выделения людей как единичных вещей является наличие в каждом языке (и даже за пределами отдельных языков) конечного, хотя и определяемого только эмпирически, перечня употребительных личных имен. Личный дискурс, как мы уже говорили, приспособлен для частных отношений между людьми. Прежде всего — внутри семьи, где все имеют одну и ту же фамилию. Этому как раз приблизительно отвечает число личных имен, одновременно находящихся в употреблении.

Переходя теперь к рассмотрению фамилий, прежде всего повторим применительно к личному дискурсу сказанное выше к другим вариантам дискурса о вещах: дело не обстоит здесь таким образом, что сначала есть единичный человек, а потом его относят к какому-то роду (фамилии). Единичный человек не конституируется без своего рода так же как единичный треугольник не конституируется без рода «треугольник». Отдельно «Андрей» не есть единичность так же как отдельно «АВС» или отдельно «этот». Род в дискурсе о людях может пониматься не обязательно биологически, хотя такое понимание рода и является наиболее распространенным. Другой, тоже распространенный и скорее всего не менее древний способ определения рода в дискурсе о людях — топический, когда род задается местом рождения человека (например, Франциск Ассизский, Пифагор Самосский). Нетрудно указать на условия применимости этих двух вариантов выделения рода в дискурсе о людях: первый имеет локальное значение, когда различаются генетические линии людей, населяющих один и тот же топос, а второй применим для глобального дискурса, когда можно различать топосы. Поэтому вторым способом называются только известные люди.

Что касается топонимов, то это скорее роды, чем имена, что и дает возможность топического указания рода в личном дискурсе. Это также означает, что топосы являются родами вещей, а не вещами. Поэтому случаи омонимии среди топонимов более

редки, чем среди личных имен. Однако случаи омонимии есть и среди топонимов, и среди фамилий, и среди эмпирических родов, то есть «имен нарицательных». Заметим, что и топонимы, и фамилии становятся именами при переходе от локального к глобальному (для топонимов) и от частного к публичному (для фамилий) дискурсов. В выражении «город Москва» «Москва» называется именем так же как и фамилия «Родин» в выражении «господин Родин». Наричательные имена тоже могут становиться собственными и наоборот. Это ставит проблему соотношения между различными вариантами дискурса о вещах и говорит об определенной относительности имени и рода.

Выше мы говорили, что роды похожи на собственные имена тем, что (в отличие от видов) они различаются только между собой и не предполагают различаемого тождества (что не исключает того, что такое тождество может быть установлено впоследствии). В случае личного дискурса подобие собственного имени и рода видно особенно наглядно: «Андрей Родин» это фактически двойное имя. Однако именно личный дискурс позволяет нам четко увидеть и различие между родом и именем. Личное имя единичного человека дается *по произволу* (из перечня употребительных имен) — его биологическими родителями или воспитателями. В отличие от личного имени, фамилия никем не дается по произволу, но *наследуется* согласно фиксированным традицией правилам. В случае когда род выделяется не биологически, а топически, речь тоже не идет о произволе, поскольку место рождения человека есть свершившийся факт его биографии. Имя дается *искусственно* (хотя и в согласии с обычаем), а фамилия или топический род даются *естественно* — по факту рождения от данного отца и/или матери или по факту рождения в данном топосе. То же самое мы имеем и в математическом дискурсе. «Треугольник ABC» есть «по природе» или «по своей сути» треугольник, а имя «ABC» принимается «по соглашению», действующему в пределах данной теоремы. (Однако и в математическом именовании, как и в именовании людей, есть свои обычаи, в частности обычай называть треугольники по их вершинам тремя заглавными латинскими буквами.) В эмпирическом дискурсе «это дерево» есть «по сути» дерево, а «этим» оно является по соглашению. «Город Москва» есть город по сути и Москва по соглашению. Таким образом, в дискурсе о вещах род всегда получается естественно, природно, а имя присваивается искусственно. Противоположность естественного и искусственного входит в структуру каждой вещи вместе с различием ее рода и имени.

§ 7. Виды и свойства

Вернемся теперь к понятию *вида*. Как мы уже говорили, виды являются вторичными элементами по сравнению с родами и именами, поскольку выделение вида предполагает выделение единичных вещей, то есть структуру род-имя. Вид тесно связан с другим вторичным элементом, о котором мы тоже упоминали выше — *признаком* или *свойством*. Единичная вещь РИ, выделенная под родом Р именем И, относится к виду РВ рода Р в том и только в том случае, когда она имеет некоторое данное свойство В. Свойство В называется в этом случае различающим признаком вида РВ. Однако понятие свойства шире понятия вида: всякий вид задается некоторым свойством (своим различающим признаком), но не всякое свойство может задавать вид. Свойство не может быть различающим признаком вида, либо если оно является необходимым для данного рода (всякая вещь, выделенная под данным родом, обладает этим свойством), либо если оно является случайным (одна и та же вещь может как обладать, так и не обладать этим свойством). Примеры для рода «треугольник»: (I) необходимое свойство — сумма внутренних углов равна двум прямым; (II) случайное свойство (для единичного треугольника ABC) — треугольник ABC вписан в окружность DEF; (III) специфическое (являющееся различительным признаком вида) свойство — равенство сторон.

Что же такое свойство единичной вещи? Если подойти к вопросу непредвзято, то тот факт, что вещи имеют свойства, покажется удивительным и каким-то лишним. Действительно, роды и имена конституируют мир вещей. Что недостает миру *вещей без свойств*, чтобы вещи еще приобрели свойства? Уж во всяком случае не разнообразия: мир вещей без свойств это мир всевозможного разнообразия, а вовсе не однообразный мир, как это кажется на первый взгляд, поскольку вещи отличаются друг от друга не своими свойствами, а родами и именами, тогда как любые свойства кроме случайных, наоборот, всегда являются общими для множества вещей. Свойства однообразят, а не разнообразят мир вещей. Что мешает вещам просто *быть* и заставляет их еще *быть такими-то*?

Попытаемся внимательнее присмотреться к тому, что здесь происходит. Начнем со специфического свойства. Пусть опять под родом Р именем И выделена единичная вещь РИ. Что значит, что эта вещь имеет специфическое свойство В? Это значит,

что тем же именем И под видом РВ рода Р выделяется вещь РВИ, причем считается, что нумерическое и генерическое тождество вещи сохраняется — мы говорим, что РВИ это *та же самая* вещь, что и РИ. Например, если треугольник АВС обладает свойством попарного равенства сторон, то тот же треугольник есть *равносторонний треугольник АВС*, где «равносторонний треугольник» — вид рода «треугольник», имеющий различительный признак «попарное равенство сторон». С точки зрения логического объема специфическое тождество оказывается промежуточным между генерическим и нумерическим: род делится на виды, а под видом как под универсалией выделяется неопределенное число единичных вещей. В соответствии с этим специфическое свойство оказывается промежуточным между родом и именем: при образовании вида данного рода единичные вещи этого рода, отличающиеся только своими именами, отождествляются по различительному признаку вида, а сам род различается по этому признаку.

Вспомним теперь, что род отличается от имени как природное от искусственного. Специфическое свойство оказывается промежуточным между родом и именем и в этом отношении. Предположим, что треугольник АВС оказался равносторонним, но он мог и не быть таковым. Правда, в данном случае мы не говорим, что один и тот же треугольник может быть и не быть равносторонним — он или равносторонний или нет. Зато если речь идет о *случайном* свойстве, то дело обстоит именно так. Предположим, что Андрей Родин имеет кривой нос. Он мог бы оставаться собой и не обладая таким свойством (например, нос может быть выпрямлен хирургическим путем или нос мог быть с рождения прямым, а затем сломан и искривлен). Поэтому случайное свойство ближе к имени, чем к роду. Возможна даже ситуация, когда случайное свойство заменяет собой имя. Так случайное свойство быть старшим в семье используется как личное имя в выражении «Родин Старший». И все же случайное свойство мыслится «более природно», чем имя: то, что человек является старшим в семье, или то, что у него искривлен нос, в конце концов является некоторым «естественным» фактом (хотя такого рода факты могут быть результатом чужого произвола точно так же, как и в отношении присвоения личного имени). Наоборот, *необходимые* свойства относятся целиком к роду и способны замещать собой род (однако не всегда, а тогда, когда *только* данный род обладает этим свойством). Сказанное станет

еще прозрачнее, если мы просто заметим, что необходимые свойства суть свойства рода (треугольник имеет сумму внутренних углов, равную двум прямым), случайные свойства суть свойства единичных вещей (треугольник ABC вписан в окружность DEF), а специфические свойства, с одной стороны, суть тоже свойства единичных вещей (треугольник ABC – равносторонний), а с другой стороны, эти свойства могут быть отнесены к роду (равносторонний треугольник), что и дает вид.

Итак, свойства суть промежуточные элементы между родом и именем, причем промежуточными (центральными) среди свойств являются специфические свойства. Конституирование свойств (и в особенности специфических) можно понять как попытку снять противоположность между природностью рода и искусственностью имени.

§ 8. *Изображения и знаки*

Изображение вещи имеет с изображаемой вещью ряд общих свойств. Будем называть этот набор свойств *образом* применительно к изображению и *прообразом* применительно к изображаемой вещи. Кроме того, понятие изображения предполагает, что образ абстрагируется, берется отдельно. Например, определяющим для изображения человека является наличие определенного вида контура, а то, каким образом произведен этот контур, на какую основу он нанесен, понимается как «дело техники». *Знак* отличается от изображения тем, что указывая, как и изображение вещи на некоторую вещь (которую мы будем называть *обозначаемой* вещью), не имеет в общем случае с этой вещью общих свойств. Например, запись «Андрей Родин» обозначает меня, однако она, по всей видимости, ничем не похожа на меня и вообще не похожа на человека. Сделаем важное уточнение. Напишем еще раз: «Андрей Родин». Вторая запись отличается от первой – не по своему виду, а нумерически; две «одинаковые» записи суть различные вещи, которые выделяются именами «первая» и «вторая». Значит, нам нужно различать, с одной стороны, нумерически тождественные себе вещи-знаки и, с другой стороны, общий вид «одинаковых» записей, который мы будем называть *символом*. То, что знак «Андрей Родин» означает некоторую вещь, как бы превращает специфическое тождество символа «Андрей Родин» в нумерическое. Однако это не всегда так. Например, знак «человек» не означает никакой

единичной вещи, однако в качестве знака он ничем не отличается от «Андрея Родина». «Означать», так же как и «изображать», означает абстрагировать свои свойства, не зависеть от своей единичности, от своего «экземпляра». Причем такая абстракция в случае обозначения является более сильной, чем в случае изображения, поскольку изображения обычно понимаются все-таки как нумерически тождественные себе, а знаки — как только специфически тождественные, то есть как символы. Так само тождество изображают как « $A = A$ », не уточняя, что речь в таком случае идет именно о специфическом, а не о нумерическом тождестве.

Если изображения одной вещи имеют общие свойства не только между собой, но и каждое из них — с изображаемой вещью (когда такая вещь есть), то знак не имеет с означаемой вещью общих свойств. Однако со знаком связано еще одно понятие, а именно понятие *смысла*, которое мы понимаем по Фреге⁷. Знак «Андрей Родин» не имеет смысла, поскольку означает единичную вещь. (Будем также по Фреге называть единичную вещь, обозначаемую знаком, *значением* этого знака.) Однако знак «человек» имеет определенный смысл — когда мы понимаем «человека» не в качестве рода, а в качестве некоторого вида, то есть ищем для «человека» определение. Таким образом, смысл есть абстрагированное свойство, но не свойство знака, каковым является символ, а свойство значения знака. При переходе от изображений к знакам образец распадается на символ и смысл, поскольку свойства знака и его значения не являются общими как в случае образа и прообраза. Переход от значения к смыслу есть вторая абстракция после перехода от знака к символу. Так же как и в случае изображений ничто не мешает тому, чтобы знак был собственным значением. Причем в этом случае знак необходимо будет иметь смысл, поскольку первая и вторая абстракция совпадут.

Связь образа и прообраза основана на специфическом тождестве их общего свойства. Это свойство понимается «природным» способом: прообраз имеет «по природе» такое-то свойство, которое затем искусственно воссоздается в образе. Связь знака и его значения случайна и произвольна. Свойство знака иметь данное значение и свойство значения иметь данный знак являются случайными — это произвольное столкновение двух разных вещей. Это аналогично примеру со случайным свойством

⁷ Фреге Г. Избр. работы. М., 1997.

треугольника — быть вписанным в данную окружность, где произвольно сталкиваются треугольник и окружность. В случае обозначения мы имеем дело не только со свойствами знака и свойствами значения, которые являются такими же «природными» как свойства образа и прообраза, но и с разделяющим их случайным свойством-сопоставлением или свойством-столкновением или свойством-чужеством. Именно оно различает символ и смысл. Изображающий себя мир отвлекает (абстрагирует) от себя свои специфические свойства и уравнивает себя этими свойствами-образцами, которые связывают природные прообразы и искусственные образы. Обозначающий себя мир помещает природность и искусственность вещей (структура родима) уже не в вещи, а в их свойства. Хотя, наверное, можно говорить о том, что знаки обычно являются скорее искусственными, а значения обычно скорее естественными, однако это не является необходимым для обозначения, а только показывает возможность регресса от обозначения к изображению. Как отдельные вещи знак и значение не различаются по шкале природности-искусственности. Само различение вещей на знаки и значения является поэтому произвольным.

§ 9. Речь как событие

Теперь мы подошли к моменту, когда необходимо вернуться к началу рассуждения и начать его заново. Что значит, что элементами вещей являются роды и имена? Что здесь понимается под элементами, что делает возможным их выделение? Если запись «Андрей Родин» есть знак меня, то род (фамилия) и имя суть не что иное, как части знака. Говорить о роде вообще и о имени вообще можно после того, как даны отдельно «этот род» и «это имя», то есть после того, как имя и род стали отдельными вещами, а именно знаками. Если роды и имена суть знаки, то есть вещи особого рода, то, определяя вещь через род и имя, мы попадаем в порочный круг. Мы прекрасно понимаем, что вещи и названия вещей это разные вещи. Это яблоко и запись «это яблоко» это разные вещи. Это яблоко, пока оно не названо «яблоком» и «этим», есть неопределенная виртуальная вещь, которая, однако, не мыслится без вещи «это яблоко». Поэтому виртуальная вещь есть момент этого яблока и любой другой вещи. Об этом мы подробно говорили выше. Но теперь обратим внимание на другую сторону дела. Слова «это» и «яблоко» и словосо-

четание «это яблоко» **могут** быть помыслены без вещи «это яблоко». Ведь когда я пишу «это яблоко» с кавычками или без, я в действительности не указываю своей рукой читателю на какое-то яблоко и при всем желании не могу этого сделать, поскольку мои руки заняты письмом, а глаза читателя — чтением. Мы (автор и читатель) не только не имеем дела с одним и тем же яблоком, но вообще не имеем дела с одними и теми же вещами — я имею дело со своим компьютером, а вы со своим печатным текстом. Мы имеем дело с одними и теми же *писанными* словами. А тождество писанного слова, очевидно, есть *специфическое* тождество записей — на экране дисплея моего компьютера и на листе бумаги, который вы держите перед глазами. То есть, по данным выше определением, писанное слово (например, слово «яблоко») есть символ, тогда как всякая единичная запись есть знак.

Однако в системе фонетического письма, которой мы пользуемся, всякое писанное слово указывает на устно произнесенное слово, всякий элемент письма — на элемент устной речи. Но что такое тождество устного слова и всякого другого элемента устной речи? На первый взгляд кажется, что в устной речи мы имеем некую систему обозначений, параллельную системе письменных обозначений и независимую от нее: одна система составлена из звуков (слышимостей), а другая — из видимостей. Однако это не так, поскольку слово устной речи, слово-звук не есть единичная вещь-знак. Такая вещь не может быть выделена. Говоря «эти звуки (которые я сейчас произвожу)», речь не конституирует вещей, поскольку здесь отсутствует «до» наименования: этот звук не имеет своего доисторического прошлого и поэтому он не именуется, не выделяется как вещь, а только манифестирует себя. Манифестировать не значит называть. И отсутствие доисторического прошлого не может быть компенсировано историческим прошлым, если кто-то попытается назвать ранее услышанные звуки речи — поскольку, как мы уже замечали, всякая история вещей предполагает сами вещи вместе с их доисторическим прошлым. Говоря же «эти слова (которые я сейчас произнес)», речь называет *писанные* слова, взятые из словаря или из *памяти*. Довольно очевидно, что речь не находится в необходимой связи со звуками (слышимостями) так же как и письмо — с видимостями. Известна жестикационная речь глухонемых: по отношению к слову-жесту этой речи справедливо все сказанное выше о слове-звуке устной речи. Существуют технические средства *звукозаписи*, которые производят вещи-зву-

ки, в том числе и звуки-знаки. Однако и до и после появления грамофона звуки речи записываются человеческой *памятью*, когда мы учимся говорить на родном или иностранном языке. Поэтому ни фонетическое письмо, ни звукозапись не необходимы для того, чтобы речь могла выделить писанные слова-знаки. Мы, привыкшие к фонетическому письму, наверное, плохо можем ощутить вещьность звучащего слова, однако для всякого субъекта бесписьменной речи эта вещьность должна быть столь же очевидна, как для нас — вещьность графического слова. Эта единичная вещь содержится в индивидуальной памяти и она не есть общий вид таких вещей, содержащийся в коллективной памяти. Звучащая вещь это слово, которое мы вспоминаем, а не слово, которое мы произносим. И вспоминаем мы не слова услышанной речи, поскольку слово речи это не вещь. Речь нельзя ни запомнить, ни записать, точнее, записанная и запомненная речь есть уже не речь, а вещь — знак. Мы в детстве учимся не только говорить, но и учимся запоминать и повторять слова. Тот факт, что услышанное слово можно запомнить или записать, а затем повторить вслух, оказывается удивительным. Он означает, что нет чистой речи, которую *затем* можно запомнить и повторить. Чтобы речь можно было запомнить, она должна с самого начала быть речью по памяти, чтобы речь можно было записать, она с самого начала должна быть чтением вслух. Это значит, что память (письмо) является моментом мышления наряду с речью, а не просто пассивной способностью. И значит, что повторение речи является сложной работой мысли. Неправда, что повторить речь может попугай или магнитофон. Чтобы убедиться, что попугай или магнитофон повторяют слова, нам нужно самим помнить эти слова. В противном случае, слыша звукозапись, мы не будем слышать повтора. Магнитофон или попугай в данном случае заменяют наши голосовые связки, а не нашу память. Но верно и обратное: писанное или запомнившееся слово немислимо без речи. Действительно, писанное и запомнившееся слово вне своего отношения к речи ничем не отличается от всякой другой вещи: и всякую другую вещь мы либо имеем под руками, либо помним о ней. Очевидно, именно речь делает слово словом. Кроме того, как мы говорили, вещь, чтобы быть вещью, должна быть названа. Поскольку название конституирует всякую вещь, невозможно, чтобы оно само было вещью. Называние, как мы выяснили, предполагает помимо называемой вещи еще вещи-слова (две такие вещи — имя и род),

однако чтобы все эти вещи были конституированы, нужно само название. Это название и есть речь. Речь — это **событие** столкновения называемых вещей и называющих вещей-знаков. Выше мы говорили о случайности имени, противопоставляя ее постоянству рода. Однако ясно, что всякое слово случайно: случай и ничто другое соединяет яблоко и слово «яблоко». Случайность столкновения имени и рода при назывании вещи только повторяет в языке случайность столкновения называемой вещи и называющего эту вещь слова. Вторичное столкновение слова-имени и слова-рода указывает на первичное столкновение вещи-слова и вещи-неслова и таким образом указывает на сами эти вещи, забытые под ворохом своих свойств. Дело не обстоит таким образом, что сначала есть вещи, а потом они сталкиваются. Вещи-слова и вещи-неслова конституируются в событии речи. Событие речи составляет доисторическое прошлое вещей. Но нельзя сказать, что событие речи рождает вещи, поскольку это только одна сторона дела. Событие речи одни вещи рождает, а другие изобретает или «пишет»: одни вещи оказываются природными, а другие искусственными, выдуманными, одни «самими по себе», а другие несамостоятельными, одни тождественными себе, другие иными себе. Самостоятельные вещи мы называем значениями, а несамостоятельные — знаками. И та же асимметрия, как мы видели, снова повторяется в языке, когда природность рода противопоставляется искусственности имени. В горизонте события речи природные вещи не являются в большей степени вещами, чем знаки и, в частности, слова. Поэтому, вообще говоря, неверно противопоставлять вещи и слова. Нужно противопоставлять природность и искусственность вещей. И неверно противопоставлять речь письму: речь, как мы ее здесь понимаем, есть в точности письмо. Нужно противопоставлять событие-речь или событие-письмо природным вещам и искусственным вещам-знакам, участвующим в этом событии. Структура события речи необходимо требует соударения природных и искусственных вещей, что делает невозможным чисто природный и чисто искусственный дискурс. Само соударение не природно и не искусственно: оно абсолютно случайно и абсолютно фатально. Оно случается. Но оно не является причиной чего-либо еще: событие это не причина, а сам эффект рождения, изобретения и столкновения вещей.

Искусственен знак речи, а значение, напротив, существует само по себе: знак «яблоко» я только что сам написал, а само яблоко выросло само. Поэтому событие речи является искусственным по отношению к знаку и природным по отношению к значению.

§ 10. Язык как среда

Событие речи есть случайное столкновение знака и значения. Связи знаков и значений фиксируются в *языке*. Точнее, язык фиксирует связь свойств знаков (символов) и свойств значений (смыслов). Однако свойства вещей не существуют без самих вещей. Поэтому фиксированность слова языка предполагает случайность слова речи и всегда остается относительной. *Фиксация* есть медиация природной и искусственной сторон события речи. Фиксированное слово языка полу-природно, полу-случайно. С одной стороны, фиксация всегда уже произведена в прошлом, но, с другой стороны, это всегда не доисторическое прошлое порядка именованя, а историческое прошлое порядка переименования. Фиксированные знаки языка немедленно ставят проблему платоновского «Кратила»: является ли их порядок природным или искусственным? Язык есть **среда**, коммуникация есть осреднение, уравнивания природы и знака в их свойствах. Именно в этом отношении язык противоположен речи. Речь есть событие, подчиняющее одни вещи другим. Природные вещи *существуют* сами по себе, но *имеют* свои имена. Имена не существуют сами по себе, они существуют не сами по себе: имена имеются.

Мы назвали язык средой. Среда возможна между чем-то и чем-то. Свойство опосредует природную вещь и вещь-знак. Слово языка (символ) опосредует слова-знаки речи. Слово-знак памяти каждого говорящего опосредуется словом коллективной памяти. Вне языка речь не лична и не индивидуальна. Таким же образом вещь без свойств не является, вообще говоря, единичной вещью: чтобы выделить единичную вещь, нужно, чтобы существовало множество подобных вещей, в противном случае мы не будем знать, что мы выделили — единичную вещь или вид вещей. Чтобы говорить о случайности и фатальности связи природной вещи и знака, нужно иметь также в виду возможность некоторой иной связи — между вещью и ее свойством. В противном случае можно говорить только о самотождественности природной вещи и самоинаковости знака. Сама возможность какой бы то ни было связи между вещами (и только в частности — между различными субъектами речи) дается не речью, а языком. Связи вещей в языке — не природны и не случайны. Слова языка — это просто свойства, которые как и знаки речи ничем не являются сами по себе, поскольку принадлежат друго-

му. Когда речь говорит словами языка, она берет одни слова языка более или менее случайным, а другие более или менее необходимым образом. В первом случае получают собственные, а во втором родовые имена.

§ 11. Среда и событие вообще

Теперь нам нужно расширить понятие языка до общего понятия *среды*. Ведь язык мы понимаем как знаковую среду, а вещь оказывается знаком или природной вещью только в порядке речи. Мы говорили, что условием конституирования природной вещи речью является наличие у этой вещи ее доисторического прошлого: называя вещь, речь выделяет ее из апейрона. Такое же доисторическое прошлое должно быть и у имен и вообще у знаков: называющий знак всегда *уже* изобретен, так же как и называемая вещь всегда *уже* существует. Доисторическое прошлое природных вещей и знаков предполагается речью. Среда дает вещам их *историческое* прошлое, их *географию* и вообще их относительность. Среда это историческое и географическое *место* вещей и, значит, место события речи. По отношению к знакам среда является знаковой средой или языком, по отношению к природным вещам среда является природной «окружающей средой». Однако знаковая среда (язык) это не просто знаки, а природная среда это не природа (что важно для экологической проблемы). Знаковая среда это историческое место вещи, поскольку, как мы уже говорили, знаки языка фиксированы в историческом порядке *переименования*, а не установлены в доисторическом порядке именованя. Природная среда это географическое место вещи, но не место вещи в абсолютном (космическом) пространстве. Среда едина вне своего отношения к речи: это речь проецирует на среду свое различие природы и знака. Причем по самому определению среды результат этой проекции оказывается «смазанным»: различие между географией и историей уже оказывается не таким радикальным, как различие между природой и знаком; историческая среда оказывается квази-природной, а географическая среда — квази-искусственной и полной квази-знаков. Впрочем, единство среды нужно понимать очень условно, поскольку вне отношения к некоторому опосредуемому множеству понятие среды не имеет смысла.

Эти рассуждения можно также обобщить в следующем направлении. Речь (обозначение) это не единственный вид события, хотя всякое иное событие сопровождается событием

речи, когда о нем говорят. И всякое событие имеет место в соответствующей среде. Например, социальные события только частично совпадают с событием речи и имеют место в социальной среде, которая тоже только частично совпадает с природно-знаковой (историко-географической) средой события речи. В частности, отношения власти и стоимости хотя и очень похожи на речевое отношение обозначения, однако, по всей видимости, ему не тождественны.

Часть 2. Топология событий

§ 12. Перворечь и история

Аристотелевский аргумент, согласно которому свойства вещей не существуют без самих вещей, например, свойство быть белым без белого Сократа, не покажется убедительным, если обратить внимание на язык. Ведь всякое слово языка существует — если вообще существует — в своем специфическом тождестве, то есть как свойство. Конечно, всякое слово языка при всяком употреблении бывает как-то представлено — фонетически, графически или в памяти (при внутренней речи), однако произнося, записывая или вспоминая слово, мы изготавливаем вещь-знак с заданными свойствами, а не получаем эти свойства в качестве определений уже изготовленной вещи. Можно возразить, что слово языка есть абстракция от знаков отдельных речений и что когда мы произносим слово языка, мы изготавливаем не вещь с заранее существующими свойствами, а вещь, подобную другой вещи. Другими словами, когда мы говорим, мы всегда подражаем чужой речи, а язык есть абстракция, отражающая эту ситуацию. Однако этот аргумент начинает противоречить сам себе, когда мы оказываемся вынужденными признать существование некоторой *перворечи*, которая сама ничему не подражает и которой подражают все остальные речи. Принимая во внимание факт множественности языков, мы заключаем, что таких перворечей должно быть много, если только не считать, что от одной и той же перворечи могли абстрагироваться разные ее свойства. Картину еще более запутывает то обстоятельство, что различие языков является всегда условным и никакой язык не существует в природно «чистом» виде. Впрочем, это скорее технические трудности, недостаточные чтобы всерьез

поколебать гипотезу перворечи: различие языков может мыслиться как недостаток, восполнимый либо за счет возвращения к некоторому природному праязыку, созданному перворечью и являющемуся прототипом современных «искаженных» языков, либо за счет воспроизведения самого акта перворечи и изобретения «правильного» искусственного универсального языка, лишённого недостатков и трудностей так называемых естественных языков.

Однако против гипотезы перворечи существует и более основательный контрдовод, связанный с омонимией: чтобы именование было случайным (а именование в перворечи должно быть чисто случайным, поскольку оно не подражает именованию в другой речи), не только именуемая природная вещь должна обнаруживаться в своем доисторическом прошлом, но и именующий знак должен обнаруживаться в своем историческом прошлом. Причем, если именуемая природная вещь обнаруживается в своем доисторическом прошлом как неопределенная виртуальная вещь, то есть как чистое существование без всякого «как» этого существования, то знак в своем историческом прошлом обнаруживается, наоборот, как символ языка, то есть как чистое «как» без существования.

Это значит, что нет, никогда не было и не могло быть никакой перворечи, а действительно *всякая* речь подражает другой речи, или, лучше сказать, всякая речь есть речь на некотором языке. Не только язык не существует без речи — это, разумеется, так, ведь нелепо говорить, что какое-то слово существует, если его никто никогда не произносил — но, что менее очевидно, и речь невозможна без языка. Язык не только делает знаки речи условно необходимыми, как нам необходимо сказать именно «дерево», если мы, находясь в русскоязычной среде, хотим указать на дерево и хотим, чтобы нас поняли, но делает также знаки речи безусловно случайными, допуская омонимию.

Во-вторых, когда говорят о перворечи, очевидно, путают исторический и доисторический порядки и безосновательно ставят первый в зависимость от последнего. Речь, как мы уже показали, предполагает как доисторическое прошлое называемой вещи, так и историческое прошлое называющего знака. Но если понимать доисторическое прошлое буквально, как нечто имевшее место до начала истории, то само начало истории и то, что ему предшествовало, оказывается в некоторой метаистории, и мы попадаем в дурную бесконечность таких метаисторий. Дои-

сторическое прошлое представится потерянным в истории и возникнет нелепая надежда снова восстановить его в истории. На самом деле всякое место исторично, а доисторическими являются сами вещи без места. И, чтобы докопаться до доисторического прошлого, вовсе не нужно идти вглубь истории, а нужно, наоборот, игнорировать историю. Никаким усилением относительного исторического прошлого нельзя обрести абсолютное доисторическое прошлое. История не имеет начала, она всегда продолжается. История состоит из *переименований*, *переинтерпретаций*, *реформ* и *революций*. Начать историю можно только мифом, то есть сплавом исторического и доисторического. Таковы и греческие, и библейские мифы с переходными фигурами вроде греческих героев и библейских патриархов.

Всякое событие, поскольку оно имеет место в истории, теряет свою уникальность и оказывается репетицией прошлого или будущего (но не становится бесконечной репетицией первособытия как в мифе). Поэтому уникальное событие — то, которое не имеет места. Итак, всякое имеющее место именование есть вместе с тем переименование. Неправильно мыслить в историческом порядке, что мы сначала нечто именуем, а затем переименовываем. Чистое именование невозможно так же, как и чистое переименование. И исторический порядок переименования, и доисторический (природный) порядок именования составляют разные стороны одного имеющего место события.

Выше мы покусились на чистоту события со стороны истории, но было бы нелепо защищать чистоту истории перед событием. Однако защищать чистоту истории вряд ли кому даже придет в голову, поскольку очевидно, что события и только события составляют историю. И сам рассказ истории есть некоторое событие речи. Вопрос, который нас здесь интересует, состоит только в месте этих событий. Как только мы начинаем говорить о событиях, мы расставляем их по своим местам. И тем самым, как уже говорилось, события теряют свою уникальность и становятся в ряду других. Чтобы дойти до уникальности события, нужно не рассматривать его как событие, имеющее место. Нужно вообще не говорить о событиях, а говорить о вещах.

§ 13. Топология

Как устроена среда? Среда вообще и языковая среда в частности? Постановка такого вопроса начинает некоторую новую коллизию среды и события, языка и речи. Один путь состоит в том, чтобы именовать элементы среды как квази-вещи и строить науку о свойствах этих вещей. Этим путем идет классическая математика и лингвистика. Однако понятно, что таким образом специфика среды теряется: эффекты среды, которые и должны были бы интересовать нас здесь в первую очередь, оказываются маргинальными, и в результате возникает квази-естественная наука, которая выдерживает свою меру репетиции первособытия, но говорит все же не о среде, а о вещах. Другой путь состоит в том, чтобы наблюдать эффекты среды в различных ситуациях и прежде всего в самой логике, а затем их как-то систематизировать. Конечно, таким образом мы не избежим того же самого — представления элементов среды в качестве квази-вещей — однако эти квази-вещи нас будут интересовать не постольку, поскольку они суть вещи, а поскольку они суть именно квази-вещи, и, главное, мы получим некое общее знание о структуре среды, соотносимое с логикой как знанию о структуре события (понимая логику расширительно не только как знание о структуре события речи, но как знание о структуре события вообще). Термин для такого рода знания уже имеется — это *топика*. Топику, так же как и логику, мы понимаем здесь расширительно, но прежде всего будем говорить о топике языка. Очевидно, во всякой среде имеется некоторое множество различных мест или топосов. Собственно, когда мы говорим о различных средах, мы имеем в виду различные крупные участки одной и той же среды. Таким образом, проблема различия сред, по всей видимости, сводится к проблеме различия топосов среды. Как в среде могут выделяться и различаться топосы?

Выделение топоса это, конечно, уже не просто топическое, но *топологическое* мероприятие: топос должен быть назван. Но, кажется, называя, мы называем вещь и упускаем ее топос. Однако это не совсем так. Присмотревшись к названию вещи, мы найдем, где ее топос. В начале первой части мы установили, что название вещи состоит из двух частей — ее собственного имени и имени ее рода. В дальнейшем при анализе отношения именованного нам было уже не нужно рассматривать эту двойную структуру, поскольку, как мы сказали, соотношение собственного

имени и имени рода есть только некоторая проекция на язык соотношения знака и обозначаемой им природной вещи в событии речи. Проанализировав сначала проекцию события, мы затем перешли к анализу самого события, забыв о двойственности именованности. Для структуры события различие родового и собственного имени не является таким существенным как различие имени вещи и самой вещи, знака и его значения. Родовое имя для абсолютной структуры события оказывается только неточным именем, которое дает предварительное и приблизительное указание на вещь, указывая ее класс подобия, с тем чтобы потом искомая вещь была выделена именно в этом классе. Род показывает *где* искать вещь, а сама вещь выделяется своим собственным именем. Поэтому в абсолютной структуре события род редуцируется: он либо рассматривается как часть собственного имени в выражениях вроде «точка А», «это дерево» и «Андрей Родин» (что позволяет также частично вынести за скобки опасную для абсолютной точки зрения проблему омонимии собственных имен), либо рассматривается как необязательная стилистическая добавка к собственному имени, не имеющая логического значения, как в выражении «господин Родин».

Однако тем самым мы встали на ту самую платоновско-аристотелевскую точку зрения, от которой мы хотим теперь отказаться: производить среду из события. И мы с равным успехом можем предположить обратное: что структура события определяется структурой среды, то есть ее топологией; что событие само по себе бесструктурно, а структура есть эффект среды. Это кажется даже более правдоподобным, поскольку мы говорим о структуре события как о его необходимом свойстве, а всякое свойство, как мы показывали, опосредует имя и род, то есть является эффектом среды.

§ 14. Общие и индивидуальные топосы

Итак, вернемся к двойному названию вещи. Род показывает где находится вещь, то есть показывает место вещи. Родовые имена вещей, не называя вещей, называют топосы вещей. Например, род «дерево» это топос, в котором случается быть всякому единичному дереву. Выше мы выделяли топический способ образования рода, например в выражении «Пифагор Самосский», но в обобщенном смысле всякий род есть топос. То, что мы называли топическим родом, следовало бы точнее назвать

географическим родом. Мы обращали также внимание на то, что названия географических мест, по крайней мере больших географических мест, устроены не так, как названия вещей: они называются одним именем, а не двумя, как, например, «Россия». «Россия» это чистый род, а не вещь так же, как и «дерево». Собственно, этот факт впервые заставил нас различить вещь и топос и отождествить топос с родом. Таким образом, всякое нарицательное имя и всякая универсалия в обычном смысле (поскольку всякий вид, как мы говорили, можно считать родом, если игнорировать его определение через высший род и принимать во внимание только его название) есть топос. Мы уже замечали, что язык выполняет по крайней мере две функции по отношению к речи. Во-первых, это фиксация определенных символов за определенными смыслами. Мы определяли смысл как некоторое свойство значений. Поэтому родовое имя, строго говоря, не фиксирует смысла. Мы могли бы расширить понятие смысла так, чтобы включить в него не только специфическую, но и генерическую определенность, то есть ответ на вопрос «что это такое?» не только в виде определения, но и в виде указания рода. Тогда можно сказать, что не только вид, но и род фиксирует смысл. Однако можно этого и не делать и просто сказать, что роды суть *индивидуальные* топосы, населенные не любимыми вещами, но вещами определенного рода.

Вторая функция языка — это предоставление речи символов, которые фиксированы как символы, но не имеют никаких фиксированных смыслов и употребляются в речи по произволу. Это прежде всего собственные имена. Таким образом, кроме индивидуальных топосов-родов в среде имеются топосы другого рода, а именно *общие* топосы (общие места), поскольку одним и тем же собственным именем могут быть названы самые разные вещи самых разных родов. Так именем «А» могут быть названы вещи разных родов и в математике, и в логике; «той» или «этой» могут быть вещи разных родов в эмпирическом дискурсе и т.д. Впрочем, общность топосов никогда не является неограниченной: например, личные имена имеют только ограниченное применение за пределами собственно личного именования; аналогичные ограничения имеются и в других случаях.

Выделив ограничения по родам на употребление собственных имен, мы могли бы составить что-то вроде географической карты языка, где странами были бы собственные имена, а городами родовые имена. Что это будет за картинка и какова будет

ее топология (в обычном математическом смысле), на наш взгляд, представляет реальный научный интерес. Заметим, например, что никакой общий топос не может иметь областей, свободных от пересечений по крайней мере с еще одним общим топосом, поскольку ни для какого рода не может использоваться только одно имя. Является вопросом, будет ли такая карта топологически связной. Для составления общей карты разных языков, по всей видимости, придется вводить какие-то функции склейки и учитывать тот факт, что топосы собственных имен, вообще говоря, могут покрывать области, принадлежащие разным языкам⁸. Сама проблема тождества языка, очевидно, должна быть переосмыслена при топологическом подходе. Интересно также сопоставление топологической карты языков с обычной географической картой. Можно надеяться, что этот простой по своему замыслу проект будет когда-нибудь реализован лингвистами.

Заметим, что в топике мы имеем ситуацию, зеркальную по отношению к ситуации в логике: там собственное имя оказывается индивидуальным, а родовое общим, здесь же все наоборот. Пересечение общего и индивидуального топоса (имя + род) это тоже топос. Действительно, слова «это дерево» вовсе не означают, что на самом деле здесь названо дерево и вообще названо что-либо — это только место, в котором случается быть этому дереву. Интересно, что если по своему логическому объему выражение вида «род + имя» совпадает с именем, то по своему топическому объему это выражение совпадает с родом. То есть данное выражение минимально и по своему логическому, и по своему топическому объему, однако минимальный логический объем имеет собственное имя, а минимальный топический объем — родовое имя. (И наоборот, максимальный логический объем имеют роды, а максимальный топический объем — собственные имена.) Поэтому с точностью до топического объема топос «это дерево» является тем же самым индивидуальным топосом, что и топос «дерево».

§ 15. Топос и копула

Остановимся специально на топосах «этот» и «тот». Вслед за Расселом⁹ мы считаем эти слова собственными именами, однако грамматически это все-таки указательные местоимения. Мы

⁸ *Топоров В.* Из области теоретической топономастики // *Вопр. языкознания.* 1962. № 6.

⁹ *Russell B.* *An Inquiry into Meaning and Truth.* N. Y., 1940.

говорим это не для того, чтобы заводить грамматический спор, а затем, чтобы указать на вторую функцию этих слов, в которой их уже трудно считать собственными именами: на функцию указания не на эмпирическую вещь, находящуюся у нас под руками и перед глазами, а на вещь, о которой недавно шла или скоро пойдет речь. С этим же связана функция слова «этот» как связки в выражениях типа «человек это животное».

Логика не дает никакого объяснения тому факту, что указанные две функции совмещаются в одних и тех же словах; логика здесь скорее всего может снова усмотреть лишь омонимию. Однако этот факт имеет простое топологическое объяснение: собственное имя может связывать различные роды постольку, поскольку его топический объем покрывает топический объем этих родов вместе взятых и может заменять собой другое ранее данное имя, если его топический объем больше топического объема этого имени. Топический объем слов «этот» и «тот» весьма широк: существует немного родов вещей, которые не могут быть «теми» или «этими». Поэтому слова «этот» и «тот» могут заменять ранее данные собственные имена для вещей широкого класса родов.

По той же причине слово «этот» может использоваться в качестве связки между различными родами широкого класса. В выражении «человек это животное» неявно выделяется единичный «этот человек», который затем подводится под род «животное». Различие между выражениями «человек это животное» и «животное это человек» является чисто логическим, определенным линейным порядком речи и не имеющим отношения к топике: эти выражения отличаются только различным соотношением логических объемов рода «человек» и рода «животное». Топическая же возможность этих выражений определяется тем, что топический объем общего топоса «этот» больше топического объема индивидуальных топосов «человек» и «животное» вместе взятых. Заметим, что логически ложное выражение «животное это человек» оказывается топически правильным, то есть, как мы бы сказали в логике, формально возможным. Очевидно, что обратная ситуация невозможна, поскольку топически неправильное выражение это просто бессмысленный набор слов, например, «человек дерево животное». То есть топическая правильность служит условием логической истинности, но не наоборот.

Интересно также, что топическая правильность выражения «человек это животное» не зависит от линейного порядка трех топосов этого выражения, задаваемого речью. Допустимы выра-

жения: «это животное человек», с добавлением флексии — «этот человек животное», а также с некоторой стилистической натяжкой — «человек животное это» и «животное человек это». Различаясь и логически (по истинности) и риторически (стилистически), все шесть выражений, получаемые перестановкой трех топосов, оказываются топически тождественными.

Помимо указательного местоимения «это» топосом-связкой является третье лицо глагола «быть», например в выражении «человек есть животное». Правда, в русском языке в отличие от основных европейских языков выражения такого вида являются скорее искусственными, чем попадающими под разговорную норму. И если логика является чем-то универсальным по отношению к языку (ведь мы не говорим, к примеру, о русских или французских силлогизмах), то топика, вообще говоря, у каждого языка своя, что, впрочем, не исключает наличия общих топосов у большой группы языков или даже вообще у всех языков (язык в целом есть топос, а именно «топос знака», отличающийся от «топоса природы» или «природной среды»). Связка «есть» есть общий топос для всех языков, поскольку на них философствуют и изучают античные образцы философии. Поэтому мы никак не можем оставить этот вопрос в стороне.

Наши предыдущие рассуждения позволяют увидеть топическую аналогию между глаголом «быть» и указательным местоимением «это». Так же, как почти любая вещь может быть названа «этой», про любую вещь можно сказать, что она «есть» (даже если ее на самом деле нет). И так же, как местоимение «это», глагол «есть» может быть связкой. Никак не опираясь в логическом смысле на приведенную аналогию, мы можем дать факту двойственности функции глагола «есть» (тому факту, что глагол «есть» имеет экзистенциальное и предикативное значение) то же объяснение, которое мы давали для двойственности функции местоимения «это»: топический объем глагола «есть» является максимально возможным и это, с одной стороны, позволяет сочетать его с любым другим топосом, а с другой стороны, позволяет посредством него связывать любые топосы между собой. В данном отношении мы имеем не просто аналогию, а топологическое тождество указательного местоимения «это» и глагола «есть».

Найдем ли мы у топосов «это» и «быть» топологическое тождество и других отношений? Говоря просто «дерево», мы только указываем род, говоря «это дерево», мы выделяем некоторое

единичное дерево, хотя чисто топически и «дерево» и «это дерево» это только слова языка, которые вне своего употребления в речи никак не связаны ни с какими вещами. Говоря «есть дерево», мы тоже скорее указываем на некоторое единичное дерево, чем что-то говорим о роде. В этом отношении выражения «это дерево» и «есть дерево» оказываются если и не тождественными, то весьма близкими по своему смыслу, то есть «есть» оказывается здесь чем-то вроде собственного имени. Однако, как мы говорили выше, никакое собственное имя не может быть единственным для данного рода. Имя «это» предполагает имя «то», но какое другое имя будет предполагать имя «есть», если мы допустим гипотезу о том, что «есть» это имя? Очевидно, что таким другим именем будет отрицание «есть» – «не есть» или, как говорят по-русски, просто «нет» («нет дерева»; ср. также старое «несть»: как и в случае указательных местоимений имени здесь различаются наличием или отсутствием дополнительной первой буквы).

§ 16. Виртуальное бытие

Выражение «есть дерево» предполагает выражение «нет дерева» таким же образом, как выражение «это дерево» предполагает выражение «то дерево». Однако если мы и согласимся с тем, что, говоря «есть дерево», мы именуем дерево, то как согласиться с тем, что мы именуем дерево, говоря «дерева нет»? В каком смысле именование несуществующего дерева как именно несуществующего может быть названо событием речи?

Выше мы говорили, что всякое именование предполагает доисторическое прошлое именуемой вещи: мы даем имя тому, что уже есть. Несуществующая вещь отличается от существующей как будто тем, что она лишена такого доисторического прошлого: называя несуществующую вещь, мы присоединяем имя к роду, но не имеем названной вещи в виртуальном доисторическом прошлом. Однако отсутствие у несуществующей вещи доисторического прошлого в данном случае вовсе не является просто безотносительностью к доисторическому прошлому как таковому и зависимостью только от исторического прошлого языка. Ведь не одно и то же говорить, что вещи нет, и называть вещь, вовсе не интересуясь есть она или нет. Совсем разные ситуации имеют место, когда мы говорим, что дерева нет, и когда мы берем «дерево», или «это дерево», или «есть дерево»,

или «нет дерева» просто в качестве слов и выражений языка. Во втором случае мы только скользим по среде, тогда как в первом — имеем дело с событием.

Говоря «нет дерева», мы не просто не имеем доисторического прошлого этого дерева, но скорее имеем, так сказать, его доисторическое прошлое с обратным знаком: говоря «нет дерева», мы имеем у этого дерева *другое* доисторическое прошлое, нежели доисторическое прошлое есть-дерева. Однако о различии доисторического прошлого разных вещей здесь говорится ровно в том же смысле, как и в случае различия доисторического прошлого нумерически разных вещей одного и того же рода: каждая из них существовала сама по себе в абсолютном «до» именованья. Но без генерического и нумерического определения *всякая* вещь оказывается неопределенной виртуальной вещью, в некотором смысле *одной и той же* виртуальной вещью, поскольку без имен вещи не различаются между собой. И мы, очевидно, будем правильно и полно использовать понятие виртуальности, если скажем: виртуальная вещь не только абсолютно «еще» не получила ни генерической, ни нумерической определенности, но и абсолютно «еще» не получила экзистенциальной определенности — есть она или ее нет. Поэтому неверно говорить, что у существующих вещей *есть* доисторическое прошлое, а у несуществующих *нет*, поскольку доисторическое прошлое, как оказывается, это не то, что может быть или не быть. Быть или не быть могут вещи, а доисторическое прошлое это не вещь, а неопределенность, апейрон (о виртуальной *вещи* мы говорим, конечно, очень условно).

§ 17. Симптом события: неопределенность

Апейрон это не сущее и не не-сущее, а то, что до всякого существования и всякого несуществования. Апейрон есть симптом события как такового: отношение данного топоса к апейрону есть симптом того, что здесь имеет место событие. И поскольку событие и его среда не могут быть окончательно отделены друг от друга, всякий топос в каком-то смысле окружен апейроном.

Топос же, напротив, это всегда некоторая граница — не то, что ограничено, а прежде всего сама граница, не какая-то определенная вещь, а сами пределы вещи. И это касается не только специфического определения вещи — что более очевидно, поскольку, как мы говорили, виды определяются через свойства, а

свойства суть медиаторы природы и знака — но также генерического и нумерического определения вещи. Таким же образом город это не то, что окружено городской стеной, поскольку все городские постройки могут быть уничтожены и на их месте построены новые, но прежде всего сама городская стена, или, еще точнее, та линия, по которой проходит стена, поскольку всякая стена тоже может быть разрушена и перестроена. И эта линия определяется не метрически, поскольку города могут расширяться и сужаться, а топологически (в обычном математическом смысле слова): только если два города расширятся до такой степени, что сольются в один, или если один город распадется на несколько частей, исходные топосы потеряют свое тождество.

Другими словами, не существует такого абсолютного пространства, в котором проводятся границы топосов, нет такой абсолютной «земли», которую делят между собой разные народы, но всякий топос определяется только по отношению к другим топосам. Мы уже говорили об этом, когда обращали внимание на тот факт, что всякое имя — собственное или родовое — не выделяет нечто одно *из* чего-то другого, но отличает одно *от* другого, названного другим именем. Таким образом, среда вещей есть их взаимная историческая и географическая определенность, а событие — их историческая и географическая неопределенность. То есть вообще всякая определенность есть топическая определенность, а неопределенность двояка: она и природна, и искусственна. Природа и искусство, а точнее, природа и искусственность это, говоря словами Платона, «неопределенная двоица». И эта неопределенность есть симптом события.

Противопоставление речи языку или события среде близко к античному противопоставлению беспредельного пределу. Поэтому, в частности, гипотеза о перворечи или о другом первособытии есть одновременно гипотеза о первоапейроне: об изначальной бесконечности и неопределенности, из которой формируется конечно определенный мир. И одновременно это гипотеза о первоземле, которая предшествует всем проведенным на ней границам (почвенеческий миф). (И, напомним, это гипотеза о едином праязыке, абстрагированном непосредственно от перворечи, который предшествовал разделению исторических языков.)

§ 18. Симптом события: асимметрия

Какова же логическая функция слов «есть» и «нет»? Говоря «есть дерево» или «нет дерева», мы не называем единичное дерево, добавляя к генерическому определению дерева нумерическое, как когда мы говорим «это дерево» (в этом отношении приведенная выше аналогия остается, конечно, только аналогией), но высказываем *суждение*, которое может быть *истинным* или *ложным*. Выражению «это дерево» тоже можно приписать истинностное значение, но для этого в нем нужно подразумевать связку: «это есть дерево». В случае предикативного использования глагола «быть» также вводится истинностное значение: выражения вида «дерево (есть) зеленое» или «дерево не (есть) зеленое» могут быть либо истинными, либо ложными и *tertium non datur*. Истинностные значения приписываются выражениям и тогда, когда название вещи стоит рядом с любым глаголом в утвердительной или отрицательной форме, например, «это дерево стоит» или «это дерево не стоит».

Следуя обычному способу логического анализа выражений этого вида, можно интерпретировать их в виде «это дерево есть стоящее» или «это дерево не есть стоящее» и сказать, что всякий иной глагол кроме глагола «есть» есть глагол «есть» плюс некоторое свойство. Тогда глагол «есть» логически оказывается единственным глаголом, а все другие грамматические глаголы логически к нему сводятся. Интерпретируя всякое суждение с помощью логической связки «есть» в ее утвердительной и отрицательной формах, можно сказать, что истинностное значение появляется в речи там, где появляется логическая связка.

Истинностное значение выражения есть симптом события: если мы берем выражение просто как комбинацию элементов среды, комбинацию слов языка с заданным на ней линейным порядком (хотя на самом деле это совсем не так просто, как кажется — взять слова как «просто слова»; до конца это, очевидно, вообще невозможно сделать), то мы не можем приписывать этому выражению истинностных значений так же, как не можем приписывать обычных природно-вещественных значений отдельным словам этого выражения. В этом случае мы скользим по среде и не участвуем (или минимально участвуем) в событии. Если же мы рассматриваем, например, выражение «это дерево есть стоящее» не как набор слов, а как осмысленное выражение, описывающее реальную ситуацию — может быть истинно, а мо-

жет быть ложно — то мы, так сказать, с головой окунаемся в событие. И оказываемся перед мучительной неопределенностью: наше суждение может быть истинным, а может быть ложным.

Логика события такова, что истина и ложь вовсе не взаимозаменяемы друг с другом как имена, но так же несимметричны, как знак и значение, искусственность и природность, служебность и самостоятельность. Двойственность истины и лжи это опять та самая «неопределенная двойца», тот самый апейрон, о котором мы говорили выше как о симптоме события. Фреге (op. cit.) очень точно, как мы видим, распространил понятия знака и значения с имен на предложения, назвав возможными значениями всякого предложения его истинность или ложность. Однако мы видим и то, что истина и ложь не равноправны как равноправны любые значения слов в качестве природных вещей. Скорее пара «истина-ложь» повторяет пару «значение-знак», а не пару каких-то значений имен. На эту проблему указывает и сама терминология Фреге: почему «истинность» и «ложность» совокупно у него называются «истинностными» значениями, а не «ложностными»? Дело в том, что ложное предложение в некотором смысле оказывается «просто словами», не соответствующими реальности, хотя, если говорить строго, истинность и ложность вовсе не имеет к «просто словам» никакого отношения. И ложность это, конечно, не знак суждения, поскольку знак суждения это его запись. Истинность оказывается «истинным значением», а ложность — неким вторичным значением, чем-то более близким к «просто словам», то есть к среде и к знаку. Впрочем, аналогичную ситуацию можно усмотреть и среди значений имен, если вспомнить, что не все значения имен все же вполне равноправны, но эти значения могут быть, во-первых, «истинно природными» вещами, как камни и животные и, во-вторых, технически изготовленными вещами, как стол или компьютер. Мы видим, что структура упорядоченной пары вида «знак-значение» пронизывает все уровни события речи: эту структуру мы только что обнаружили среди значений слов и значений предложений, но очевидно, что ее можно обнаружить и среди знаков. Например, математические обозначения являются более искусственными, чем знаки речи на «естественном» языке (с чем связан и сам термин «естественный язык»).

§ 19. Логическая и эмпирическая истина

Та же самая событийная структура вида «знак-значение» появляется среди истинностных значений еще раз, когда различают эмпирическую (фактическую) и логическую (аналитическую) истинность. Неопределенность истинностного значения предложения есть всегда симптом события в топосах среды, однако этот симптом может быть более или менее четким. Более четкий симптом события называют эмпирическим истинностным значением, а менее четкий — логическим. Соответственно неопределенность эмпирического истинностного значения это большая неопределенность, чем неопределенность логического истинностного значения. Скажем, предложение «это дерево (есть) либо зеленое, либо не зеленое» логически истинно, то есть истинно независимо от действительного положения вещей, тогда как то, какая из указанных двух возможностей в действительности реализуется, представляет собой дополнительный вопрос¹⁰.

Является ли некоторое предложение логически истинным или логически ложным (противоречивым), решается раз и навсегда, тогда как эмпирическая истинность всякого предложения может быть определена только здесь и теперь (и то только с долей вероятности), а при ином употреблении в речи то же самое предложение может иметь другое эмпирическое истинностное значение. Здесь мы имеем случай, аналогичный случаю омонимии собственных имен, когда одними и теми же именами в разных событиях речи именуется разные вещи, причем это составляет даже в некотором роде правило, а не исключение. Это значит, что и сама функция собственных имен в речи, о которой мы говорили, является эмпирической, а не логической функцией.

В случае омонимии предложений (по отношению к их истинностным значениям) тот же самый вывод делается более непосредственно: предложения, допускающие омонимию истинностных значений, то есть предложения, истинностные значения которых меняются от случая к случаю, выражают эмпирические суждения. Те же предложения, истинностное значение которых не зависит от случая, выражают логические суждения. И если эмпирическая истинность относится к «положению вещей», то логическая истинность скорее относится к «положению слов»:

¹⁰ Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

хотя логическая истинность предложения не так определена как сами слова языка, из которых составлено предложение (поскольку язык допускает как логически истинные, так и логически ложные, т.е. противоречивые, высказывания), логические истины в противоположность эмпирическим являются необходимыми и не допускающими эмпирической неопределенности. Но это как раз и означает, что логическая истина является менее четким симптомом события, чем эмпирическая истина. Можно поэтому сказать, что логическая истина является истиной в более слабом смысле слова, чем эмпирическая истина. И на самом деле название «логическая истина» было бы уместнее закрепить за эмпирической истиной, поскольку эмпирическая истина более тесно связана с событием речи (логоса), чем логическая истина в обычном смысле слова; логическая истина в свою очередь есть некая *структурная* истина речи, а всякая структура определяется топологией среды, в данном случае языка. Вообще, противопоставляя логику топике, мы всегда должны иметь в виду, что, занимаясь структурой речи, логика определяет речь топосами языка, а топика, занимаясь средой, оговаривает топосы языка речью. Поэтому логика использует нефонетическое (диаграммы, «логические фигуры») и псевдо-фонетическое (формульное) письмо, тогда как метод топики (ср. у Аристотеля) это диалектика. Впрочем, как представляется, возможен и общий метод, использующий разные уровни фонетизации письма, и вообще, так сказать, разные способы отношения логоса и топоса для того, чтобы в рамках единого дискурса говорить и писать как о логосе, так и о топосе. Такому *топологическому* методу мы и пытаемся следовать в этой работе.

§ 20. Топологическая классификация суждений, история и докса

Очевидно, таким образом, что понятия логической и эмпирической истины и лжи должны быть совершенно переосмыслены. *Логической* истиной и логической ложью следует называть истину и ложь, которые неотделимы от события речи, высказывающей истину или ложь. Например, выражению «это (есть) дерево» может быть приписано только логическое истинностное значение, поскольку вне события речи (акта высказывания) местоимение «это» , а значит, и все выражение в целом, не име-

ет смысла. Таким же образом только логическое истинностное значение может приписываться суждению, в котором субъект обозначается личным местоимением, например, суждению «я мыслю».

Рассмотрим теперь выражение «человек есть животное». И субъект и предикат этого суждения имеют свои исторически фиксированные смыслы как слова языка, поэтому и все выражение в целом имеет смысл независимо от конкретного акта высказывания. Поэтому и истинностное значение приписывается этому выражению независимо от акта высказывания. Однако, проанализировав ситуацию более внимательно, мы заметим, что и в данном случае истинностное значение не определяется чисто топически. Во-первых, в обоих приведенных примерах и, очевидно, вообще во всех примерах такого рода существенно отношение линейного порядка слов, задаваемого речью: если изменить порядок слов выражения так, чтобы выражение не перестало иметь смысл, истинностное значение суждения может измениться. Например, выражение «животное (есть) человек» имеет смысл (который уточняется при введении слов-кванторов), однако это суждение ложное, тогда как суждение «человек есть животное» истинное. Во-вторых, если мы скажем, что истинностное значение выражения «человек есть животное» определяется тем фактом, что класс индивидов, которых можно назвать «животными», включает в себя класс индивидов, которых можно назвать «людьми», мы тоже будем апеллировать к акту высказывания, поскольку, как мы показывали в первой части работы, индивид как единичная вещь конституируется в событии речи. В этом, кстати, состоит различие в способе отношений логических объемов между собой и отношений топических объемов между собой. Когда мы говорим о соотношении логических объемов понятий, мы предполагаем некоторое поле значений, на котором проведены границы, соответствующие этим понятиям. Когда мы говорим о соотношении топических объемов слов, мы не предполагаем такой первоземли и исследуем только сочетаемость слов между собой (синтаксис). В-третьих, отсылка к моменту речи содержится в грамматическом настоящем времени глагола-связки «есть».

То, что настоящее время глагола отсылает к моменту речи, более очевидно в случае суждений вроде «Сократ стоит»: для того, чтобы определить истинностное значение этого последнего суждения, нужно знать положение Сократа в момент речи, высказывающей это суждение. В выражении «человек есть жи-

вотное» настоящее время глагола как будто имеет другой смысл, а именно тот, что данное суждение имеет одно и то же истинностное значение всегда, а не в тот или иной момент времени. Однако разница здесь только в одном: событие «Сократ стоит» мы привычно погружаем в историю — и как событие речи, предполагая, что некто сначала молчал или говорил о другом, а потом высказал это суждение, и как телесное событие, предполагая, что Сократ сначала сидел, потом встал, а затем пойдет; истинностное значение суждения мы здесь определяем, исторически синхронизируя время речи с временем биографии Сократа; тогда как событие «человек есть животное» мы мыслим вне истории, как не имеющее отношения к истории. Поэтому можно сказать, что в случае выражений вроде «человек есть животное» или «дважды два (есть) четыре», то есть в случае, когда глагол «есть» употребляется в суждении, истинностное значение которого не предполагается зависимым от времени, настоящее время этого глагола отсылает к моменту речи даже более непосредственно, чем в случае, когда предполагается историческая синхронизация речи и положения вещей, оговариваемого этой речью.

Здесь мы снова сталкиваемся с той парадоксальной ситуацией, что вывести событие как событие можно, только погрузив событие в среду и репетируя его историю, а значит — заменяя событие рассказом о событии. Участники события не отличают свое событие от других событий, событие от среды и вообще ничего не отличают, захваченные апейроном. Всякая определенность события — и как события вообще, и как именно этого события — возможна только в памяти о событии. А это значит, что событие предшествует рассказу о событии только как доисторическое — историческому, что не может быть историческим временным отношением.

Игнорировать историю не означает автоматически участвовать в событии. Суждения с глаголом «есть» в настоящем времени (а таковы, в частности, суждения всех естественных наук), конечно, только симулируют, а не осуществляют первособытие — как событие без географии и истории, — поскольку такие суждения многократно репетируются в различных учебных ситуациях и составляют «известное», доксу. Докса, как и история, репетирует события, но делает это иначе. Историю в отличие от доксы никто не пересказывает слово в слово. Всякий пересказ истории есть некоторое продолжение истории, как и вообще

всякая история есть продолжение другой истории. Пересказ истории сам является историческим событием: один пересказ истории отличается от другого таким же образом, как одно событие, о котором рассказывается история, отличается от другого. И в том, и в другом случае сохраняется общий топос, на фоне которого проявляются частные топические различия. Так история рассказывает, например, о сражениях, различающихся по месту и по времени, и рассказывает о чужих рассказах (источниках), таким же образом отличая их по месту и по времени. Повторение доксы это тоже событие, однако уже не историческое событие, а нечто отсылающее к первособытию, как и сама докса. Повторение доксы является не каким-то одним историческим событием в ряду подобных, а почти уникальным событием — постольку, поскольку удается не отличать одно повторение от другого. Уникальное событие, поскольку оно уникально, не отличается ни от какого другого события и потому единственно. Вариация доксы недопустима не потому, что найденная формула оптимальным образом выражает некоторое положение вещей, но потому, что вариация придает доксе историческую определенность, а это затмевает неопределенное уникальное событие — первособытие перворечи.

Итак, выражения вида «человек есть животное» оказываются связанными с событием речи как и выражения вида «это (есть) дерево», хотя эта связь в двух случаях неодинакова. Во втором случае связь с событием является более непосредственной, поскольку здесь не предполагается даже тавтологической репетиции, что имеет место в первом случае. (Хотя, с другой стороны, здесь можно предположить историю, в которой приведенное суждение высказывается в порядке косвенной речи. Мы, однако, сейчас абстрагируемся от этой возможности.) Соответственно истинностное значение суждения «это (есть) дерево» оказывается, так сказать, более логическим, чем истинностное значение суждения «человек есть животное». Во втором случае истинностное значение оказывается скорее логотопическим.

Для этого можно найти следующее формальное основание. Выражение «это есть дерево» состоит из двух общих топосов «это» и «есть» и одного индивидуального топоса «дерево». Выражение «человек есть животное» содержит только один общий топос «есть» и два индивидуальных топоса «человек» и «животное». Поэтому второе выражение является более топически определенным и, следовательно, менее логически неопределенным,

чем первое. Следовательно, его истинностное значение оказывается менее логическим. Таким образом, выстраивается шкала степеней логичности истинностных значений суждений (или, что то же самое, степеней логичности самих суждений) по критерию соотношения в них общих и индивидуальных топосов. Полностью логическими оказываются суждения, выражения которых состоят только из общих топосов. Так полностью логическими будут суждения «А есть А», «не есть А и не А», «А есть или А не есть», являющиеся возможными формулировками основных трех логических законов, что, таким образом, согласуется с общепринятым понятием логического суждения. Следующую (по убывающей) ступень логичности суждения мы получим, если введем один индивидуальный топос. Тогда мы получим суждения, которые обычно называют эмпирическими или фактическими, например, «это (есть) дерево». Наконец, если связка «есть» оказывается единственным общим топосом суждения, мы получаем низшую ступень логичности суждения. Таким образом, мы противопоставили чисто логическим суждениям топическое суждение разной степени логичности. Чисто топическим суждение быть не может, поскольку мы считаем связку «есть» необходимым элементом суждения. Следовательно, не может быть и топического истинностного значения (как и вообще топического значения). Истинность, как мы уже сказали, есть не характеристика среды, а симптом неопределенности события.

Продолжая анализ суждения, мы подходим к вопросу о свойствах, благодаря которому мы начали рассмотрение топической структуры среды, но затем к нему больше не возвращались. Топосы-свойства входят в состав суждений вида «Сократ (есть) белый» или «человек есть млекопитающее животное». Что такое свойство топически? Можно ли сопоставить свойства роду и собственному имени по топическому объему таким же образом, как мы сопоставили по топическому объему род и имя между собой? Пробуя сочетать роды и свойства между собой, мы сразу замечаем, что критерий сочетаемости рода и свойства оказывается логическим, а не топическим. Выражение «млекопитающее животное» допустимо, а выражение «млекопитающее дерево» недопустимо не в смысле правил языка, а потому, что таково реальное положение вещей: животное может быть или не быть млекопитающим, а дерево не бывает млекопитающим. То же самое, кстати, относится и к сочетаемости родов и глаголов. Так сочетание «дерево улыбается» можно считать неправильным толь-

ко в том смысле, что деревья на самом деле не улыбаются. С другой стороны, невозможно придумать сочетание рода и свойства или рода и глагола, заведомо недопустимое (в частности, в качестве метафоры) в поэтической речи — а именно поэзия имеет дело с языком, мало затронутым речью¹¹. Это означает, что сочетание рода и свойства не может быть, строго говоря, топически правильным или неправильным, но может быть только логотопически истинным или ложным. Чисто топически же свойство есть такой же индивидуальный топос как и род, а грамматический признак имени прилагательного есть симптом события так же как и грамматический признак глагола, который как и в случае глагола может быть логически выражен с помощью «есть». Выражение «зеленое дерево» может быть названо правильным только в том смысле, что такие деревья *есть*, а выражение «млекопитающее дерево» названо неправильным только в том смысле, что таких деревьев *нет*. И если логический анализ глагола разлагает всякий глагол, кроме «есть» на «есть» и свойство, то логический анализ свойства разлагает его на «есть» и род: например, «зеленое дерево» — на «дерево есть зелень» (или «дерево есть зеленое», где «зеленое» может быть субстантивировано). Таким образом, во всяком глаголе «есть» содержится дважды: «Сократ бежит» «Сократ есть бегущий» — «Сократ есть (есть) бегущее». Это значит, что глагол является, вообще говоря, более сильным симптомом события, чем свойство.

Полученный результат кажется странным, если учесть ту важную роль, которую играли свойства при переходе от логики вещей к топике среды. Выше мы даже отождествляли среду со свойствами, а теперь видим, что понятие среды значительно шире. Однако эта ситуация легко объяснима. Когда мы говорили о роде и о имени в рамках логики вещей, то мы сразу переходили от рода к природе, а от имени к знаку, используя род и имя только для разбега мысли. Мы не могли сразу посмотреть на род и имя как на топосы, поскольку были поглощены событиями, имеющими место в этих топосах. Именно потому, что грамматические категории собственного и нарицательного имени есть в чистом виде топосы и не содержат никакой отсылки к событию, нам было трудно их разглядеть на фоне события, хотя мы и сделали кое-что в этом направлении, указав на факт омо-

¹¹ Ср.: «Стихи нужны для того, чтобы не дать поэту говорить». См.: *Gilson E. Matieres et formes*. Paris, 1964.

ними собственных имен и на тот факт, что род не обозначает вещи. Если бы мы занялись тогда связкой «есть» и другими глаголами, то мы скорее всего тоже увидели бы здесь не следы событий в топосах, а только сами события. Свойство, выражаемое грамматически как имя прилагательное, оказалось проще всего обнаружить как топос постольку, поскольку свойство есть *слабый* симптом события. Если (грамматический) глагол, и прежде всего глагол «есть», просто отождествляется с событием, а собственное и нарицательное имена просто просматриваются, вытесненные знаками речи, с одной стороны, и вещами, с другой, логическая категория свойства и соответствующая грамматическая категория имени прилагательного ставит вопрос о топике среды, поскольку свойства невозможно ни просто отождествить с событием как глагол «есть», поскольку они, так сказать, не дотягивают до полноты события, ни совсем просмотреть как род и имя, поскольку свойства все же несут следы события и сопрягаются с «есть» в суждении. (Так, свойство «зеленый» можно также обозначить как «быть зеленым».) Именно этим, как представляется, объясняется особая роль свойств при переходе от логики вещей к топике среды, хотя в рамках самой топике среды понятие свойства не оказывается центральным. Проведенный анализ свойства позволяет поставить суждения, состоящие из собственного имени, свойства и связки (например, «Сократ есть образованный»), на логотопической шкале между суждениями, состоящими из двух собственных имен и связки («Сократ есть Сократ»), и суждениями, состоящими из собственного имени, рода и связки («Сократ есть человек»). Соответственно суждения, состоящие из собственного имени и глагола («Сократ бежит») нужно поместить непосредственно перед суждениями со свойством (поскольку в глаголе «есть» содержится дважды, а в прилагательном единожды; точнее было бы сказать, что «есть» глагола имеет вдвое большую интенсивность, чем «есть» прилагательного):

Структура суждения: Пример:

только общие топосы	Сократ есть Сократ
один глагол	Сократ бежит (Сократ есть бегущий)
одно свойство	Сократ есть образованный
один род	Сократ есть человек
род и глагол	деревья растут (деревья суть растущие)
род и свойство	деревья суть зеленые
два рода	дерево есть растение

Трехчленные суждения по убыванию степени логичности (сверху вниз) на топологической шкале.

Заметим еще, что настоящее время глагола «есть» это не единственный способ отсылки к перворечи. В этой роли могут использоваться другие общие топосы, например личные местоимения первого и второго лица. Репетиция христианского «(Я) Верую...» возвращает к перворечи, как и докса со связкой «есть». «Верую» это личное событие, избегающее исторической и географической определенности. Важно не то, где и когда я верую и где и когда я говорю «Верую...», а важно, что я верую и говорю «Верую». Таким же образом декартово «я мыслю» кладет предел биографии и начинает логику. Не нужно переводить «верую» в «я есмь верующий» и «я мыслю» в «я есмь мыслящий», чтобы эти суждения стали логическими и получили логические истинностные значения. Более того, это было бы логически неверно, поскольку первособытие репетируется здесь различным образом; хотя сам принцип тавтологической (скрытой) репетиции один и тот же, в одном случае знаком первособытия является глагол «есть», а в другом местоимение «я». Это, конечно, существенно отличает логику личных суждений от логики суждений безличных.

§ 21. Локальность события

Грамматическое выделение глагола как особой части речи продолжает логический анализ предложения, когда предложение «Сократ бежит» принимает вид «Сократ есть бегущий»: здесь «есть» это знак события, а «Сократ» и «бегущий» — топосы этого события. Чтобы отличить в этом предложении знак события от его топосов еще более определенно, нужно было бы придать этому предложению форму «Сократ есть бегущее», где «бегущее» это уже чистое имя, как и «Сократ». «Быть» оказывается единственным событием и единственным глаголом: это необходимо, поскольку событие как уникальное событие единственно.

Если мы попытаемся каждое слово предложения понять как глагол и как событие, мы столкнемся с той трудностью, что множественность слов предложения и множественность их смыслов противоречит единственности события. Возьмем предложение «дерево стоит». «Оглаголивая» «дерево», мы получаем «деревенеет (и?) стоит» вместе с проблемой различения и соотношения «деревенеть» и «стоять». Мы хотели ухватить уникальное событие, но получили два разных события, то есть событие вме-

сте с границей среды. Именно поэтому грамматика и логика концентрируют событие только в одном слове предложения: грамматика в глаголе вообще, а логика — еще более определенно — в глаголе «быть».

Однако выбор в качестве знака события глагола «быть» из пары «быть» и «не быть» является совершенно произвольным, поскольку топически «быть» и «не быть» это пара равнозначных имен, которые можно поменять друг с другом местами. «Быть» это на самом деле тоже топос, топос максимального объема и потому максимально скрывающий свою топичность, но равный по объему топосу «не быть». «Не быть» это такое же событие как и «быть». Это, конечно, *разные* события, поскольку событие «быть» и событие «не быть» различаются топически, то есть случаются в разных топосах — но события вообще только и могут различаться своими топосами, поскольку уникальное событие как таковое единственно. Желая же ухватить единственность уникального события в языке, топически зафиксировать нетопическое, логика произвольно исключает из пары имен одно и отождествляет его с уникальным событием. Этим событие подменяется словом языка, а язык оказывается обделенным различием.

Мы говорим, что уникальное событие единственно, но говорим также, что симптомом события является апейрон. Событие единственно как единственен апейрон: ни сущее, ни несущее, ни то, ни се. И эту единственность апейрона мы определяем не иначе как через неопределенную двоицу того и сего. При этом мы на самом деле всегда упорядочиваем эту пару: один элемент мыслится как почти тождественный уникальному событию, а другой как бы сбивающий с толку, за счет которого тождество топоса и события никогда не оказывается полным. Так в случае обычной денотации знак есть нечто мешающее непосредственному контакту с природной вещью, которая поэтому остается вещью в себе; в случае суждения ложь есть нечто скрывающее истину, а небытие — нечто мешающее бытию быть. И несмотря на это, знаки заведомо никогда не могут до конца скрыть природу, ложь затмить истину, а небытие уничтожить бытие. Мы замечали также, что подобную структуру имеют события власти и стоимости. Теперь мы можем с определенностью сказать, что такова структура события как такового, такова структура уникального события, поскольку *структура* события есть способ обозначения события в среде. И как бы мы могли обозначить уникальность события в среде, состоящей сплошь

из различий, не скрывая и не подавляя один из различаемых элементов, не упорядочивая логически и властно топически неупорядоченную пару имен? Очевидно, такого способа не существует. Ведь слова «событие» и «уникальность» сами по себе, конечно, мало что значат.

Но почему бы мы не могли говорить о событии всегда *локально*, репетируя события в среде и меняя «первичные» и «вторичные» имена местами при переходе от топоса к топосу, как это делается в математике и в истории? Так одна и та же функция в математике может быть один раз объектом изучения, квази-природной вещью, а другой раз инструментом изучения другого объекта, квази-знаком. Таким же образом один и тот же источник может быть и объектом, и инструментом исторического исследования. Тогда истину и ложь, бытие и небытие нужно тоже понимать локально. Ведь уникальное событие как таковое, абсолютная истина и абсолютное бытие это то, что в строгом смысле не имеет места. И это бессмысленно искать в предложении или где-либо еще. Это не то, что вообще следует где-нибудь искать. Это, собственно, то, что происходит – уникальное событие, – но происходит всегда в каком-нибудь не-уникальном месте. Уникальных мест нет: уникально событие, а места множественны. И всякое участие в событии, всякая оценка события, всякая вообще определенность события всегда локальна и исторична.

§ 22. Локальная истинность

Нужно ли нам сохранять понятие эмпирической истинности и эмпирического суждения, после того как мы научились распределять суждения по логотопической шкале, на которой нашли свое место и те суждения, которые обычно называют логическими, и те, которые обычно называют эмпирическими? Если мы как и в случае с «логическим» обратимся к исходному греческому смыслу слова «эмпирический» (*empeirikos*), то мы найдем основания для сохранения этого понятия. «*Empeirikos*» по-гречески означает «опытный» в смысле «имеющий опыт», имеющий опыт в прошлом, имеющий опыт как след прошлых событий. Отсылка к прошлому это то, что отличает эмпирическое от логического. Соответственно эмпирическая истинность это прошлая истинность прошлых событий, это то, что было истинным или ложным в событиях истории, в рассказах и пере-

сказах, а не то, что истинно или ложно здесь и теперь в настоящем событии речи. И поскольку всякий рассказ о событии локализует событие, берет событие в его среде, эмпирическая истинность есть локальная истинность.

Заметим, что таким образом понятая эмпирическая истинность не есть истинность факта объективной абсолютной истории. Когда мы спрашиваем, имел ли данный исторический факт место в действительности, мы абстрагируемся от самого этого места и редуцируем историческое прошлое события к доисторическому прошлому апейрона, с одной стороны, и к настоящему первособытия, с другой. То есть в этом случае мы спрашиваем о логической, а не эмпирической истинности. Прошлое абсолютной истории оказывается в некотором роде фикцией: абсолютное время это линия, целиком представленная здесь и теперь. Абсолютная история это не история, а логика (как у Гегеля). Эмпирическая истинность исторического события это не логическая истинность суждения о факте, а локальная истинность пересказа. Пересказать историю истинно значит не повторить ее слово в слово, но значит сделать уместные разъяснения, значит уместно сделать пересказ уместным. Неправильно думать, что уместность слова является чем-то, так сказать, фиксированным, что требование сделать рассказ уместным означает отказ от неопределенности события, что истина всегда неуместна, а требование уместности влечет за собой отказ от требования истины. Мы бы даже сказали наоборот, что истина всегда и везде уместна, потому что она всегда и везде локальна. Ведь никто, собственно говоря, не знает до конца, что уместно, как и то, что истинно.

Ставя вопрос о локальной эмпирической истинности предложения, мы берем исторически топические предпосылки его истинностного значения; если бы мы брали эти предпосылки не исторически, а логически, мы получили бы условное предложение и условное истинностное значение; поскольку же мы берем предпосылки исторически, мы исторически берем событие, которое логически оказывается внеисторическим событием; логическая внеисторичность исторического события делает эмпирическое истинностное значение логически эквивалентным абсолютному логическому истинностному значению.

Абсолютная логическая истинность оказывается только моментом локальной эмпирической истины, получаемым абстрагированием события от его места. Ведь и логическая истинность

приписывается предложениям, то есть связкам топосов. И даже если речь идет о таких широких топосах, как «есть», «я» или «это», это все-таки топосы, а не сами события. Когда берут суждение чисто логически, то игнорируют топическую сторону дела; когда же совсем игнорировать топикю оказывается невозможным как в случае логотопических суждений, топика только ограничивает логику, из-за чего предложения и их истинностные значения оказываются логически условными. Если же суждение берется эмпирически, а его истинностное значение локально, то логическая сторона дела присутствует как тождество уникального события, но само событие определяется топически не скрыто как в предыдущем случае, но явным и внимательным образом. Те суждения, которые обычно называют чисто логическими и которым приписывают чисто логические истинностные значения, на самом деле тоже являются эмпирическими суждениями с эмпирическими истинностными значениями, уже постольку, поскольку они выражаются предложениями на каком-то языке. Попытки логики абстрагироваться от своего топоса приводят только к тому, что один этот топос объявляется универсальным. Например, топос «есть» объявляется универсальной связкой, хотя это характерно (и тоже не универсальным образом) только для некоторых европейских языков, но не характерно, например, для русского языка.

Как говорит Деррида, логоцентризм оказывается этноцентризмом¹² или, добавим, топоцентризмом, когда свой топос не отличают от уникального события и, следовательно, от других топосов. Сам термин «логоцентризм» выражает только тавтологию: логос как уникальное событие является не просто центром, но единственной точкой; и как событие логос не может и не должен быть уравновешен топосом. Топос не создает логосу никакой конкуренции и бессмысленно говорить о равновесии логоса и топоса. Однако важно всякий раз различать логос и топос, понимая всякую истинность как локальную эмпирическую истинность, иначе один какой-то топос отождествляется с событием и теряет свою определенность. Каждый топос оказывается центральным постольку, поскольку в нем имеет место событие (логос), и это создает своего рода конкуренцию топосов друг с другом. Но границы топосов отнюдь не являются непроницаемыми для события; наоборот, событие разбивается этими границами, теряя свою наличную уникальность в исторической репетиции: каждый топос централен только для своей истории, только для своей локальной истины, но уникальное событие везде одно.

¹² *Derrida J.* De la grammatologie. Paris, 1967.

Всякое историческое событие и всякая локальная истина уникальны только в том смысле, что они отличаются — и определяются именно этими отличиями — от всякого другого исторического события и от всякой другой локальной истины, а абсолютное логическое событие уникально в том смысле, что оно одно и ни от чего не отлично: поэтому оно неопределенно. Это совсем разные уникальности, которые не следует смешивать. Сам факт, что такие разные вещи называют одним словом «уникальность», говорит о привычке смешивать топос и событие. Итак, нам не только не следует отказываться от понятия эмпирической истинности, но, наоборот, следует принять эмпирическую (локальную) истинность в качестве основного определения истинности вообще — постольку, поскольку речь идет об истинности предложения, а не об абсолютной истине просто.

Когда Фреге замечает, что все логически истинные предложения имеют одно и то же истинностное значение, это кажется невероятным: зачем такая избыточность, зачем такое множество синонимов для того, чтобы назвать одну и ту же вещь? Однако каждое логически истинное предложение имеет свое локальное истинностное значение. В этом отношении эмпирическое понимание истинности кажется более приемлемым, чем логическое.

§ 23. Место и время события

Пространство и время суть два модуса репетиции события. Время отличается от пространства наличием выделенной точки настоящего, которая отождествляется с событием. Граничная точка между прошлым и будущим это топос настоящего события. Симптомом события, имеющего место в точке настоящего, является неопределенная двоица прошлого и будущего: настоящее это уже не прошлое, но еще не будущее. Место настоящего неуловимо, его как бы и нет: точка настоящего во всякий следующий миг это уже точка прошлого. Настоящее событие неопределенно: или оно уже случилось, или только предполагает случиться. Поскольку настоящее событие требует только двух элементов неопределенности, время получается линейным: каждый настоящий момент времени требует одного прошлого и одного будущего момента.

Пространство это, вообще говоря, просто синоним топоса как родового понятия, то есть топос топосов. Это то, что мы называли средой. Мы говорим, что сбывание длится, что событие временится, но что пространство голо. Голое пространство

проще себе представить, чем голое время — время без событий, поскольку по пространству мы различаем обычно вещи, а по времени — события.

Но если пространство это топос, пусть даже топос топосов, то есть самый общий топос, то он не может быть единственным: требуется, чтобы был хотя бы один другой такой же общий топос. Ведь топос, напомним, определяется только отличием от других топосов. Поэтому нельзя подвести время под понятие пространства, сказав, что время это пространство, помеченное событием. Различие времени и пространства это топическое различие, под которое можно подвести много других различий, определяя одни как пространственные, а другие как временные. Асимметрия времени и пространства по отношению к событию определяется структурой асимметрии события, о которой мы говорили выше: из двух топически эквивалентных имен одно связывается с событием, а другое отталкивается от события. Мы видели это в случае знака и значения, истины и лжи, бытия и небытия, а теперь видим у пространства и времени. Время помечено событием только соотносительно с пространством: чтобы увидеть, что событие временится, нужно иметь в виду также голое пространство без событий и без времени — не абсолютное пространство науки как первоземло и первособытие, а пространство как симметрию определенности, не допускающую никакого выбора и вместе с тем никакого принуждения, никакой случайности и никакой необходимости, никакого произвола и никакой логики, никакой истины и лжи, никакой ценности, никакой первичности и вторичности, никакого «лучше» и «хуже», «более» и «менее», добра и зла — не допускающую все это иначе чем в качестве симметричных топосов. Нужно увидеть пространство как среду. И мы не можем говорить о среде иначе, чем противопоставляя ее событию, иначе, чем указывая в паре топосов на тот, который не помечен событием или, правильнее сказать, помечен событием отрицательно. Ведь и к слову как топосу языка мы приходим через знак речи, и к самому языку прикасаемся через ложные речи, через «пустые слова» (ср. тему литературы и зла¹³).

Поэтому наше различие события и среды это, конечно, тоже топическое различие, различие двух топосов, помеченное событием. Среда как таковая так же неуловима, как и событие, и нелепо было бы даже пытаться их уловить в речи и в словах — ведь речь это событие, а слова это топосы, и мы не можем ни говорить без слов, ни иметь дело со словами без речи.

¹³ Батай Ж. Литература и зло. М., 1994.

Яков Свирский

Смысл события (на фрактальной кромке безумия)¹

1. Обозначение проблемы

В качестве рабочей гипотезы будем считать, что обсуждаемые в данной статье термины «событие» и «смысл» сопричастны друг другу. Подобную сопричастность можно проиллюстрировать двумя положениями, составляющими своего рода дихотомию: 1) смысл — это то, выявление чего, составляет суть познавательного процесса, причем сам смысл предполагается предсуществующим этому процессу, то есть смысл тем или иным образом преддан нам и его нужно только найти; и 2) смысл возникает в процессе познавательной деятельности (или просто в ходе жизнедеятельности человеческого существа) как событие (событие в жизни), определяющее знание и придающее значение тому или иному положению вещей. В последнем случае смысл не рассматривается как что-то предзаданное, а выступает как нечто возникшее, ставшее.

Чтобы пояснить, что здесь имеется в виду, я попытаюсь дать достаточно краткое изложение того, как я понимаю повсеместное в современной философской литературе различие между тем, что принято маркировать терминами «классика» и «неклассика», или «классическое философствование» и «модернистское философствование». Причем в качестве оговорки хотелось бы

¹ Данная работа является развитием (а отчасти и повторением) некоторых сюжетов, предложенных в статьях «Философия самоорганизации: новые горизонты» (М., ИФРАН, 1992 г.) и «Синергетическое движение в языке» (в кн.: Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., ИФРАН, 1994 г.), написанных в соавторстве с В.И.Аршиновым.

сделать предварительное, но, как мне кажется, важное замечание относительно того, что такого рода различие крайне номинативно и условно. Противопоставление классических и неклассических философствований далее я буду считать лишь удобным словесным выражением, обозначающим некую проблему, сопровождающую любой философский дискурс, поскольку элементы «неклассики» можно обнаружить не только в 19-20 веках, но и, например, у софистов или стоиков, противопоставлявших себя «классическим» направлениям, идущим от платонизма или аристотелевской метафизики. То есть «классическая» и «неклассическая» стратегии мышления находятся в непрерывном соприкосновении — соприкосновении, подразумеваемом, что между ними не обязательно следует предполагать какой-то исторический переход (сначала была «классика», потом появилась «неклассика», потом — «постнеклассика», а после — «неопостнеклассика»). Для меня важно то, что «классика» и «неклассика» могут представлять собой не более чем словесный код, облегчающий возможность рассуждения ради того, чтобы выявить проблемный узел, определяющий философскую практику.

В чем же состоит изложенное выше противостояние указанных двух способов отношения к познанию и бытию? В чем состоит узловой пункт, тот оселок, на котором они пытаются выясниться в разных словах и в разных терминологических каркасах отношения между собой? Попробуем предложить одну из возможных версий ответа на эти вопросы.

Направление размышлений, обозначенное термином «классика», в качестве исходного (а одновременно и конечного) пункта принимает, что в мире есть нечто, обладающее статусом устойчивости. Благодаря такому «нечто» наличный мир и существует. То есть в мире есть некое «на самом деле». Движение к такому «на самом деле» и есть *движение мысли*. Именно это движение мысли придает *смысл* не только человеческому существованию, но и всему тому, что мы видим, чувствуем, осязаем, то есть тому, что существует независимо от нас в качестве *внешней природы*. Изрядно упрощая ситуацию и не пускаясь в детали, упомянутое «нечто» можно интерпретировать либо как «заоблачный мир» с его Благом и сопутствующей последнему иерархией ценностей (Платон); либо как Бога со всеми техниками приближения к последнему (Скотт, Аквинский); либо как Абсолютный дух Гегеля; даже «бытие» Хайдеггера и «традиция» Гадамера отчасти могут быть истолкованы в этом ключе. Фи-

лософия выработала массу терминов для экспликации подобного опыта бывания в том, что есть «на самом деле». И в основании всех этих техник просматривается одна процедура (или способность) — процедура «вспоминания»: нам следует вспомнить то (или дорасти до того), что мы когда-то уже поимели или всегда имеем в скрытом виде, соприкоснуться с чем-то, что вечно присутствует вне нас (как налично данных, обладающих сознанием существ), но тем не менее задающим возможность нашего «внутреннего».

С другой стороны, то, что определяется как «неклассика», претендует на показ следующего обстоятельства: то, что маркируется словосочетанием «на самом деле» (нечто подлинное, находящееся за пределами наличной данности и структурирующее последнюю), — это что-то вроде иллюзии, порождаемой имманентной жизнедеятельностью человека, помещенного в конкретные и преходящие рамки исторических и социальных обстоятельств. Такая иллюзия, например, может выступать и в качестве некоего «исторического априори» (М.Фуко), и суть философской работы будет тогда состоять как раз в том, чтобы сделать такое «историческое априори» явным, не претендуя при этом на конструирование новых «идолов». Здесь «неклассика» видит собственную позитивность.

В этом, на мой взгляд, и состоит проблемный узел всякого философского отношения к миру. Для новоевропейской культуры данный узел наиболее четко оформил в едином учении Кант, утверждавший, что есть области нашего присутствия в мире, где мы имеем право говорить о наличии предельного основания, на базе которого мы строим свою сознательную жизнь, а также есть области, где мы не имеем права говорить об этом. Однако Кант лишь явным образом показал наличие подобного разделения феноменальной и ноуменальной областей жизни сознания. При этом он отнюдь не отрицал того, что ноуменальные «пространства» жизни непознаваемы. Он говорил лишь о том, что мы не имеем возможностей *теоретически* обосновать наше знание об этих пространствах; например, мы не можем теоретически понять Бога. А тогда смысл (одна из основных тем данной статьи), по Канту, оказывается раздвоенным: либо мы принимаем за смысл то, что обеспечено трансцендентальным схематизмом, либо он принципиальным образом недоступен рациональной интерпретации, поскольку «нисходит» на нас из запредельной для знания (*научного, позитивного* знания) облас-

ти. Тогда встает вопрос: как интерпретировать то, что «нисходит» на нас? Имеем ли мы право говорить о том, что то, что пребывает в мире *ноумена* (смысл), изначально предсуществует?²

В предложенной интерпретации «классику» можно маркировать словосочетанием «вспомнить незабываемое». Так Платон предлагает душе вспомнить то, что она уже видела в горнем мире; Кант предполагает наличие некой трансцендентальной области, выступающей в качестве обоснования достоверного знания (которая тоже всегда присутствует, но до нее нужно только дорасти³); для теологии мы уже дети Божьи, но в результате первородного греха позабыли божественную истину, и теперь наша задача — вернуться в лоно Того, чьими детьми мы и так являемся. То есть значение словосочетания «вспомнить незабываемое» может быть проинтерпретировано в самых разных дискурсивных практиках.

Вторую же стратегию следовало бы маркировать словосочетанием «помыслить немислимое». К ней принадлежат те техники пребывания в бытии (или в мире), которые, отторгая себя от первой стратегии, пытаются манифестировать отсутствие права утверждать наличие «трансцендентальных», «заоблачных» областей,

² Сам Кант, по-видимому, считал (судя по известному высказыванию об ограничении знания), что да — предсуществует (примеч. авт.).

³ Например, обсуждая необходимость трансцендентальной дедукции априорных понятий, Кант пишет: «Впрочем, для этих понятий, как для всякого знания, можно отыскать если не принцип их возможности, то все же случайные причины их возникновения в опыте; тогда впечатления, получаемые от чувств, дают первый повод к раскрытию всей познавательной способности в отношении их и к осуществлению опыта, содержащего два весьма разнородных элемента, а именно *материю* для познания, исходящего из чувств, и некоторую форму для упорядочения ее, исходящую из внутреннего источника чистого созерцания и мышления, которые приходят в действие и производят понятия при наличии чувственного материала. Такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути. Однако таким способом никогда нельзя осуществить *дедукцию* чистых априорных понятий: она вовсе не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявлять совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта. Эту попытку делать выводы из физиологических данных, которая, собственно говоря, не может называться дедукцией, так как она касается *quaestionem facti*, я буду поэтому называть объяснением *обладания* чистым знанием» (Кант. Собр. соч. Т. 3. М., 1964. С. 183).

где пребывает смысл, и отстаивают *возможность* мыслить *невозможное*. Последнее — именно в силу своей невозможности — и является объектом нашей мысли. В этом и состоит парадокс. Содержательно такой парадокс может быть проиллюстрирован, например, противопоставлением взятого из «классики» термина «трансцендирование» (как перехода в запредельную, зачеловеческую область, которая содержит в себе высшие условия существования самого человека) и используемого в «неклассике» термина «трангрессия»⁴. Трангрессия выступает как такой тип существования (существования, имеющего в виду в том числе и познавательные практики), которое предполагает непрерывный выход за пределы самого себя, не подразумевая при этом, что за данными пределами есть нечто окончательное и подлинное. Статусом «подлинности» здесь скорее наделяется сам такой переход, и уже отталкиваясь именно от него предлагается выстраивать определенные техники философствования и формировать пространства иного, нежели чем классический, философского опыта (да и не только философского). Тогда *смысл* здесь коренится не в чем-то, пребывающем «на самом деле», а каждый раз появляется как *событие* — событие перехода за собственные пределы, рождаемые самим этим переходом.

Еще раз подчеркну, что, на мой взгляд, подобные ходы мысли мы можем найти в любую эпоху, и они вовсе не являются достоянием только лишь новейшей философии. Обратимся, например, к древним грекам. Чем возмущали Платона софисты? Да именно тем, что всей своей практикой они ставили под сомнение наличие оснований подлинного знания. Почему Платону так важно поймать софиста в силки? Да потому, что тот претендует на такой особый род знания, который не основан на Подлинном, на Едином. Здесь хотелось бы уйти от ценностных суждений относительно указанных позиций. Речь идет только о проявлении той разделительной линии, которая отличает «классику» от «неклассики», или, в предложенной терминологии, «вспомнить незабываемое» от «помыслить немислимое».

⁴ «Трангрессия — это жест, который обращен на предел; там на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство. Кажется, игра пределов и трангрессии направляется простым упрямством: то и дело трангрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль — до самого горизонта непреодолимого. ...Предел и трангрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия». (Фуко М. О трангрессии // Танатография эроса. СПб., 1994. С. 117).

2. Определение проблемы

Изложенная дихотомия может быть также проинтерпретирована как различие между «бытием» и «становлением» – различие, которое призвано маркировать ситуацию, когда берется под сомнение наличие «трансцендентального» и ставится вопрос о выработке новых техник подключения к «трансцендентному» (причем ставится и вопрос: как понимать это самое «трансцендентное»).

Но если вернуться к обозначенной в начале статьи проблеме сопричастности терминов «событие» и «смысл», то подобная тематизация несет в себе сомнение, состоящее в том, что приведенное в предыдущем абзаце различие скрывает, или камуфлирует, взаимотождественность этих терминов (а значит, делает мнимым различие между «классикой» и «неклассикой»). Смысл может проявляться как событие и тем не менее предсуществовать (то есть, подразумевать позади себя уже предзаданное поле возможностей, которые следует реализовать).

Сама попытка разобраться в том, что такое «смысл» (того или иного события), в качестве собственного проекта, подталкивает исследователя к той точке зрения, что то, «в чем я разбираюсь», уже имеет место быть. И даже если в процессе моих изысканий нечто проявляется как «ясное и отчетливое», то нет ничего, что бы говорило о том, что данного «нечто» не существовало уже до моих изысканий. Мой выбор оценки того или иного обстоятельства дел и движения по нему – хотя побудительные причины такого выбора могут быть и скрыты для меня – способен нести в себе и собственные условия, то есть может виртуально предполагать некое поле возможностей, обеспечивающее как мое собственное поведение, так и ту исследовательскую стратегию, которой я пользуюсь.

Тогда очертания проблемы, которая беспокоит автора данной статьи, еще более проясняются. Проблема состоит в следующем: имеем ли мы право утверждать, что термин «смысл» включает в себе оба обстоятельства – может ли смысл обозначать нечто, что одновременно вбирает в себя характеристики как бытия (понятого как предзаданность нашего понимания сущего), так и становления (предполагающего, что само бытие не выступает как предзаданность некоторого понимания)? Может ли смысл выступать в качестве третьего термина, не только связывающего «субъекта» и «объекта», но и дающего возможность существования последним? (Может быть, действительно, как говорил Ж.Делез, «монизма здесь не больше, чем дуализма»?)

А значит, в вопросе о связке «событие-смысл» проблематизируется возможность одновременности трансцендентного и имманентного отношения к миру. Если традиция (по Гадамеру) предполагает плавный переход от трансцендентного к имманентному и обратно, то смысл, возникающий при подобном движении, оказывается перпендикулярным самому этому движению, и именно в ситуации выявления «смысла» той или иной традиции (или парадигмы) проявляется некая точка разрыва, требующая того, чтобы понимающий данную традицию (пусть даже пребывающую в режиме становления) субъект обратился к пересмотру оснований собственной рефлексии, — оснований, обеспечивающих «сцепку» содержательной стороны исследуемого объекта с самым способом извлечения такого содержания — способом, превращающим это содержание в мысль. При этом следует учитывать и то, что между «отображаемым» образом и его калькой, зафиксированной в мышлении, имеется пробел, составляющий суть указанной выше проблемы — проблемы нахождения связующего и одновременно порождающего звена между бытием и становлением, звена, из которого можно было бы вывести как субъект, так и объект познания.

Обращение к такому пересмотру оснований рефлексии, который дистанцирует себя как от трансцендентализма, так и от имманентизма, может быть названо *синергетическим*, что довольно точно подметил (исходя из других посылков) Ф.И.Гиренок: «И трансцендентизм, и имманентизм предполагают нечто абсолютно реальное, несомненное, тайное. Так вот, синергетический способ мышления обусловлен отказом от чтойности, и тем самым в нем заблокировано использование языка описания реальности как в трансцендентной версии, так и в имманентной. От трансцендентной реальности можно было подойти к имманентной. И наоборот. Но этот переход всегда чем-то заканчивался. У него была остановка. Устраняя чтойное, мы оказываемся перед лицом того, что может быть только в переходе. То есть переходность является способом бытия социальных кажимостей. Временность и кажимость делают невозможной различенность творца и твари, субъекта и объекта»⁵. Приблизительно отказ от чтойности можно проиллюстрировать так: перцептив-

⁵ Гиренок Ф.И. Синергетика и соборность // Онтология и эпистемология науки синергетики. М., 1994 . С. 156.

но (как показывает гештальт-психология) невозможно видеть одновременно и дерево, и листья. Но в зрительном восприятии есть «странное место», где мы не видим ни дерева, ни листьев, а «квази-интеллигибельным взором» наблюдаем нечто, что является иным как к дереву, так и к листьям. Инаковость такого ускользающего «образа» может быть проинтерпретирована, как организующее начало видения как дерева, так и листьев.

Абсолютное проступает здесь в ином качестве — не в том, как его утверждают трансцендентное и имманентное. То есть речь идет не об отсутствии Абсолюта, а о его переинтерпретации. И характеристиками такого Абсолюта выступают нерелексивность и некогитальность.

А вот другого рода иллюстрация: если Кант искал оснований для феноменального видения мира — оснований, обеспеченных синтетическим единством апперцепции, то есть тем, что каждое ощущаемое мной обстояние дел сопровождается суждением *Я мыслю*, — то *синергетический* отказ от чуждости претендует на выяснение статуса того пространства, которое присутствует между *Я* и *мыслю* (пространства, зафиксированного в свое время Ницше и развернутого затем Хайдеггером). А это напрямую связано с выявлением статусов смысла и события.

Итак, задача состоит в том, чтобы не только *снять* (используем здесь не очень удобный гегелевский термин) указанную в начале дихотомию, но и показать, что «смысл» и «событие» суть одно и то же — показать, что они «одно и то же», но не «то же самое».

Побудительным мотивом к постановке такой задачи являются вовсе не «объективные социальные условия, или социальные кажимости», заставляющие сомневаться в осмысленности того мира, в котором нам выпало жить, а скорее конкретные трудности, возникающие перед теми (в частности, передо мной), кто не оставляет надежды понять (рационально понять) то, что происходит как вокруг, так внутри того, кто задается подобного рода вопросами.

3. Конкретизация проблемы

Чтобы еще более продвинуться в понимании поставленной проблемы, обратимся к тому, как различал «истинное знание» (читай: знание, наделенное смыслом и приобщенное к Благу) и «мнимое знание» (или знание, лишенное смысла и сопричаст-

ное «небытию») Платон. Показательным в этом отношении является диалог *Софист*, где делается попытка провести различие между тем, кто действительно приобщен к Идее, и тем, кто лишь подражает последней, имитирует ее. Я не буду воспроизводить технологию, с помощью которой Платон пытается дать определение Софисту. Я хочу обратить внимание на тот, на мой взгляд, тонкий момент, где Платон, обращаясь к «изобразительному искусству», различает два вида подражания Идее, а именно: «искусство творить образы и искусство создавать призрачные подобию». Приведем здесь обширный пассаж из *Софиста*:

Чужеземец. ...Я усматриваю два искусства подражания. ...В одном я усматриваю искусство творить образы; оно состоит преимущественно в том, когда кто-либо соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение.

Тезтет. Как же? Не все ли подражатели берутся делать то же самое?

Чужеземец. Во всяком случае, не те, кто лепит или рисует какую-либо из больших вещей. Если бы они желали передать истинную соразмерность прекрасных вещей, то ты знаешь, что верх оказался бы меньших размеров, чем должно, низ же больших, так как первое видимо нами издали, второе вблизи.

Тезтет. Конечно.

Чужеземец. Не воплощают ли поэтому художники в своих произведениях, оставляя в стороне истинное, не действительные соотношения, но лишь те, которые им кажутся прекрасными?

Тезтет. Безусловно, воплощают.

Чужеземец. Не будет ли справедливым первое, как правдоподобное, назвать подобием?

Тезтет. Да.

Чужеземец. И относящуюся сюда часть искусства подражания не должно ли, как мы уже сказали раньше, назвать искусством творить образы?

Тезтет. Пусть называется так.

Чужеземец. А как же мы назовем то, что, с одной стороны, кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходит из прекрасного, а с другой стороны, если бы иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже не сходно с тем, с чем считалось сходным? Не есть ли то, что только кажется, сходным, а на самом деле не таково, лишь призраком?

Тезтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Не весьма ли обширна эта часть и в живописи, и во всем искусстве подражания?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Не назовем ли мы вполне справедливо искусством творить призрачные подобию то искусство, которое создает не подобию, а призраки?

Теэтет. Конечно, назовем.

Чужеземец. Таким образом, я назвал следующие два вида изобразительного искусства: искусство творить образы и искусство создавать призрачные подобию.

Теэтет. Правильно⁶.

Итак, *подлинным* для Платона будет выступать такое подражание, когда нечто изображается «таковым, какого оно есть», или с учетом (используем современную терминологию) правил перспективы (верх — меньше, низ — больше). Если же в угоду каким-то личным пристрастиям художник или скульптор отклоняются от истинного в пользу собственных представлений о прекрасном (то есть не следуют правилам перспективы), то результатом их творения будет *симулякр*, или ложная копия. Поясная преднамеренный характер созидания такого рода ложных копий со стороны Софиста, Платон говорит следующее: «Таким образом, о том, кто выдает себя за способного творить все с помощью одного лишь искусства, мы знаем, что он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с существующими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им *издали* (курсив — Я.С.) нарисованное и внушая, будто бы он вполне способен на деле исполнить все, что ни пожелает совершить»⁷. Значит, подлинность отобранного гарантируется внимательным разглядыванием с близкой дистанции. Собственно метод диерезы и выступает как снятие дистанции между рассматривающим и рассматриваемым; это и есть расплетание волокон полотна с тем, чтобы лучше понять суть ткани. И если кто-то, при приближении к себе или к своему творению, все время пытается отбежать назад и тем самым увеличить дистанцию между собой и познающим, то он, очевидно, мухлюет. И за таким мухлеванием явно скрывается неприобщенность к подлинному. «Значит, софист ока-

⁶ Платон. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 348-350.

⁷ Там же. С. 347.

зался у нас обладателем какого-то мнимого знания обо всем, а не истинного»⁸. Но каков статус самого этого убегания, или мухлевания? Вот вопрос, которым задается Платон и, отвечая на него, проводит анализ «бытия» и «небытия». Я же хочу остановиться на таком различии «взглядов» (принимая в расчет и то, как умело Платон соединяет в одном рассуждении то, что сегодня можно было бы назвать «чувственное» и «интеллектуальное» видение). Далее, по Платону: один тип взгляда — взгляда «объективного» — располагается в непосредственном отношении к Идее; другой же выражает собой подобие, симулякр — взгляд без перспективы (или взгляд с точки зрения множества переплетающихся перспектив). В этом можно увидеть еще одно определение дихотомии: бытие — становление. В бытии (в перспективе) мы есть здесь и теперь, вне перспективы — мы всегда становимся, с нами вдруг что-то происходит. Я «теперь» нахожусь в определенной перспективе по отношению к данному образу, но, одновременно, «вдруг» я теряю возможность построить любую возможную перспективу. Вопрос о том, как соотносятся такие «теперь» и «вдруг», как мне кажется, непосредственно связан с возможностью нащупать путь к должной интерпретации понятий «смысл» и «событие». На первый взгляд может показаться, что смысл, в данной трактовке, ближе находится к «теперь», а событие — к «вдруг». А тогда мы опять погружаемся в ранее поставленное различие и не можем совместить смысл и событие так, чтобы они не были «тем же самым». Но, с другой стороны, еще четче проступает вопрос: каким образом смысл и событие могут быть «одним и тем же»?

Сегодня подобного рода различие между двумя видами подражания, или кажимости, ведет нас к принятию того обстоятельства, что между *образом* и *явлением* имеется промежуточная область. Обозначим, условно, эту область как область, где «обитает» смысл (или событие). Смысл выступает здесь не только как показатель некоторых обстоятельств дел, воспринимаемых субъектом познания, но и как некая сфера, куда помещаются различия между личным участием исследователя и предполагаемой «объективностью» внешней ему реальности. Это — нечто среднее, обладающее маркером порядка, не претендующего, одновременно, ни на трансцендентальную обусловленность, ни на имманентность.

⁸ Платон. Соч. Т. 2. С. 346.

4. Содержательный анализ проблемы (наглядность)

Итак, теперь попробуем содержательно обсудить, что из себя может представлять такая *область смысла*, лишь номинативно указанная в предыдущих рассуждениях. При этом не будем забывать и то, что данное обсуждение необходимым образом сопряжено и с выявлением статуса события.

Продолжим наши размышления и обратимся к одному из наиболее интригующих вопросов, касающихся освоения познающим существом как самого себя, так и внешней реальности. А именно, речь идет о пронизывающей любую жизненную ситуацию процедуре – *процедуре наблюдения*⁹. В этом, казалось бы, достаточно обыденном и прозаичном акте скрещивается множество различных проблем, рассмотрение которых каждый раз вынуждает проводить очередную ревизию ценностных установок исследователя. В проблеме наблюдения сталкиваются и физиология чувственного восприятия, и феноменальная данность мира, и условия, обеспечивающие возможность теоретического отношения к этому миру. Что может значить, безотносительно к той или иной исследовательской задаче, что я наблюдаю нечто? Если передо мною мелькнуло что-то красное или я испытываю боль в том месте, которое называю локтем, или же я вижу, как металлический шарик скатывается по наклонной плоскости, ускоряясь соответствующим образом, то каковы те ресурсы, которые обеспечивают мои суждения по поводу указанных событий? Где пролегают те рубежи, за которыми кончается «субстанциональная» жизнь моего тела и начинается спекулятивная работа сознания?

Необходимость ответа на такие вопросы диктуется в том числе и тем прагматическим интересом, который возникает, когда требуется обосновать достоверность получаемого знания. Поиск подобного рода достоверности вынуждает останавливать привычные коммуникационные механизмы, обеспечивающие контакт с внешним. Такая остановка и, можно сказать, ликвидация этих механизмов, внесение в них «искусственных поло-

⁹ Отсюда у автора начинается тема «процедура наблюдения-наблюдатель», разработку которой очень любопытно сопоставить с ее решением, предложенным в статье В.Аршинова в этой книге (примеч. ред.).

мок», может оказаться единственным способом их обнаружения. При этом можно полагать, что искусственность и внешний характер этих «поломок» определяется вовсе не извне привнесенными усилиями. Скорее их можно обнаружить в уже имеющемся арсенале познавательных средств, лишь скорректировав соответствующим образом свое отношение к этим средствам. Последнее обстоятельство держится на предположении, что сам процесс познания возможен лишь при наличии как определенного «сопротивления» со стороны объектов, так и «сбоев» в познавательных процедурах.

Критерий достоверности получаемой информации существенно зависит от того, как внешний мир дается нам. Здесь можно дать дополнительную характеристику тому, что мы называли «классическим» философствованием (взятым в аспекте обоснования научно-познавательных практик). Такая характеристика может иметь форму девиза: «Не верь глазам своим!» Поясним, что здесь имеется в виду.

Начиная с Декарта (хотя такого рода взгляды, как мы видели, можно найти и у Платона), довольно прочный статус обрело положение, согласно которому далеко не все, что составляет перцептивный строй наших представлений, являет нам адекватным образом внешнюю природу. Не только вкусовые, обонятельные и цветовые особенности предметов зависят от субъективных характеристик контактирующего с этими предметами существа, но и зрительное восприятие очертаний объекта для того, чтобы нести в себе «объективное» знание о мире, должно быть определенным образом скорректировано. Опуская достаточно проработанные вопросы, относящиеся к выявлению статуса категории пространства, отметим лишь вкратце основные для нашей темы моменты, касающиеся зрительного восприятия мира, поскольку последнее играет одну из ведущих ролей в процедуре наблюдения.

Итак, превращение зрительного восприятия в научно организованное наблюдение сопряжено с существенной геометризацией видимой формы объектов. Именно геометрически заданные «первичные качества» природы формируют достоверное знание о ней. Последние же находят свое оправдание либо в предустановленной гармонии, либо в трансцендентальных схематизмах рассудка, снимающих парадоксальность того обстоятельства, что наблюдает мир переживающий, уникально чувствующий и конечный в своих побуждениях человек, а результат

наблюдения необходим и транссубъективен. Геометризация зрения коррелирована с экспериментальным подходом к освоению действительности. Вместе они формируют представление о *наглядности* того или иного события. Причем через такую наглядность *событие* только и может предстать как *факт* — научный факт, конституирующий положение вещей в мире. Наглядность здесь не равнозначна тому, что я вижу (в этом отношении факт не есть феномен). И это важно, ибо именно в наглядности коренится то, что впоследствии получило именование «теоретической нагруженности наблюдения» — наблюдения, оснащенного, допустим, измерительными средствами и координативными дифинициями¹⁰.

Таким образом, зрительное восприятие в классической науке редуцировано к наглядности: к возможности посредством трансцендентальных схем воспроизвести геометрический порядок событий (фактов) в мире. Видеть можно плохой чертеж, но наглядно представлять равнобедренный треугольник. Видеть можно самые разнообразные движения тел, но наглядно представлять равномерное и прямолинейное движение. Положение о необходимости наглядного восприятия тесно связано с разработкой процедур перенесения пространственных визуальных образов на поверхность чертежа или картины. Требование наглядности, корректирующей актуальное зрение, обнаруживает себя в построении перспективных изображений. Культурологические аспекты этого обстоятельства хорошо разработаны¹¹. Я же ограничусь пока тем замечанием, что в этом случае «глаз получает новые прерогативы, какими ранее обладал лишь разум»¹².

Прием перспективного изображения, дополненный использованием зеркальных приспособлений в портретной живописи, конституировал иллюзорные живописные пространства, позволяющие *наглядно* представить *реальные* объекты. Подобные новаторства в живописи подкреплялись геометрическими интуициями и подкрепляли последние, утверждая образ евклидовой трех-мерности мира. При этом также формируется и техника совмещения объектов с разной размерностью: двумерная плоскость через средство контролируемых, в том числе и математически, искажений оказывается способной отобразить трех-

¹⁰ См.: Рейхенбах Г. *Философия пространства и времени*. М., 1985.

¹¹ См.: Гайденоко П.П. *Эволюция понятия науки (17-18 вв.)*. М., 1987. С. 107-114.

¹² Там же. С. 108.

мерные объемы. Функционирование самого глаза можно рассматривать здесь как работу маленького живописца, естественным образом «рисующего» на полотне-сетчатке псевдо-плоский образ увиденного. Геометрическая оптика служила тому ярким подтверждением.

Однако у такого перспективного геометризованного зрения имеется ряд особенностей, одной из которых можно считать то, что это зрение в принципе *неживого* человека. Указывая на то, что впервые перспективные изображения появляются в древней Греции как способ выполнения театральных декораций, П.А.Флоренский писал: «Зритель, или декоратор-художник, прикован, воистину, как узник Платоновской пещеры и не может, а равно и не должен, иметь непосредственного жизненного отношения к реальности, — как бы стеклянной перегородкой отделен от сцены, и есть один только неподвижно смотрящий глаз, без проникновения в самое существо жизни и, главное, с парализованной волей, ибо самое существо обмирщенного театра требует безвольного смотрения на сцену, как на некое «не в правду», не «на самом деле», как на некоторый пустой обман»¹³. И если закрыть глаза на неправду и обман, то окажется, что приведенная цитата достаточно точно характеризует интенции классического видения реальности, ибо указанные коррекции зрения, превращающие последнее в наблюдение, как раз и сопряжены с фундаментальной установкой классики, направленной на изъятие субъекта из картины мироздания, его своеобразного умерщвления. Правда, такое умерщвление, превращающее человека в субъект, осуществлялось в пользу высшей инстанции, будь то трансцендентальное Я или Абсолютный дух.

Столь уничижительная аргументация Флоренского была направлена на то, чтобы показать присутствие в зрительном восприятии мира черт, позволяющих последнему раскрыть перед человеком интимные, божественные смыслы мироздания. Подобные смыслы запечатлены в иконописных произведениях, авторы которых пользовались так называемой *обратной перспективой*. Не вдаваясь в подробное описание такого рода изображения на плоской поверхности чувственно данного мира, отметим, что обратная перспектива предполагает существенно иной тип искажения в *наглядном*, нежели чем классическая линейная перспектива, развиваемая художниками Возрождения. Эти искажения сопряжены с попытками изображения целостного характера увиденного объекта, так, как он выглядел бы, если бы мы

¹³ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 52.

могли видеть все или почти все его стороны одновременно. Однако вопреки намерениям Флоренского геометрический способ коррекции зрения справедлив и для обратной перспективы, делая последнюю комплиментарной линейной перспективой. Данное обстоятельство согласуется также и с физиологией глаза. Я имею в виду эффект «сверхконтактности», «когда при бинокулярном зрении удаленный предмет казался больше истинного размера, в то время как предметы, находящиеся в непосредственной близости от смотрящего, всегда видны в истинных размерах. Это приведет к возникновению обратной перспективы»¹⁴. Подобные эффекты сопряжены с действием механизма константности, который либо «связан с компенсацией уменьшения изображения некоторого предмета на сетчатке по мере его удаления»¹⁵, либо восстанавливает искаженную форму предмета, когда на последний смотрят под определенным углом зрения.

Таким образом, введение (или обнаружение?) механизмов константности движется в русле классических философских традиций, когда за сознанием закрепляется, скажем так, двухуровневая структура. На одном уровне сознанию дается непосредственно воспринятый объект, на другом же находится незаинтересованное безличное Я, которое «знает» или обладает «компенсаторными способностями», тем или иным образом восстанавливающими объект до его «реальной» формы.

Однако такая позиция может вызвать определенное недоумение. «Такие идентификации предполагают, что я опознаю действительный размер объекта, который совершенно отличен от того размера, что явлен мне с той точки, где я стою. Часто говорят, что Я восстанавливает истинный размер на основе явленного размера посредством анализа и догадки. Это не точно по многим убедительным причинам. Хотя бы потому, что явленный размер, о котором мы говорим, не воспринимается мною. Замечателен тот факт, что без специального обучения мы не осознаем перспективы, и требуется достаточно много времени и размышлений, прежде чем кто-либо начнет осознавать перспективные искажения объекта. Таким образом, здесь нет дешифрирования, нет опосредующего звена между знаком и тем, что им обозначено, поскольку этот знак не дан нам отдельно от того, что он обозначает»¹⁶.

¹⁴ Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. М., 1980. С. 99.

¹⁵ Там же. С. 46.

¹⁶ Merleau-Ponty M. The Primacy of Perception. Northwestern University Press. 1964. P. 14-15.

Помимо всего прочего «геометризированное» перспективное зрение можно опять же сознательно обмануть, создать искусственную иллюзию именно потому, что «перспективное изображение трехмерного пространства неверно, так как оно отражает мир не таким, каким мы его реально видим, а скорее представляет собой идеализированный сетчаточный образ»¹⁷. Примером такого обмана может служить «комната Эймса», представляющая собой неправильной формы коробку, раскрашенную изнутри наподобие комнаты. Если в соответствующем месте такой коробки проделать отверстие, то, глядя в него, можно увидеть нормальную прямоугольную комнату. Однако два человека одинакового роста, поставленные в разные углы такой «комнаты», будут восприниматься как существенно отличающиеся по высоте. Причем, что интересно, этот же эффект сохраняется и на фотографии. То есть такой иллюзии можно приписать статус «объективности».

Приведенные примеры демонстрируют недостаточность одной лишь пространственной артикуляции зрительного восприятия для того, чтобы обосновать последнее как источник адекватных представлений о мире. Внутри наблюдения, по-видимому, имеются составляющие, уходящие своими корнями в сам факт присутствия наблюдателя посреди открывающейся ему реальности.

5. Разумный глаз и его тень

Я попытался в самых общих чертах описать, что подразумевает под собой «классическое» геометризированное видение природных объектов. Причем слово «видение» здесь употребляется как синоним слова «наглядность». Такого рода наглядность можно обмануть с помощью искусственно созданных ситуаций. Ее также можно поставить под вопрос благодаря привлечению неевклидовых геометрий, которые по мнению некоторых авторов¹⁸, могут претендовать на адекватное описывание актуального поля зрения. Еще раз отметим, что в последнем случае, когда мы *теоретически* анализируем возможности зрительного восприятия, допустим, в сферическом пространстве, то мы вынуждены согласно нормам геометризированного зрения, опирающегося

¹⁷ Грегори Р. Глаз и мозг. М., 1970. С. 193.

¹⁸ Heelan P. *Space-Perception and Philosophy of Science*. L., 1983.

на концепцию световых лучей, исходящих от видимого объекта и фокусируемых на сетчатке глаза, — мы вынуждены в этом случае признать существование такого пространства, «для которого не существует понятия абсолютно «внешнего». «...Множество образов возникает потому, что мы сами являемся наблюдателями, находящимися внутри данного пространства»¹⁹. Такая множественность определяется наличием так называемых «теневых областей», заслоняющих области видимого. Поле зрительного восприятия в неевклидовом (сферическом) пространстве качественным образом искажается. Однако искажается оно теоретически «контролируемым» образом, подкрепляемым измерительными процедурами. Запомним это любопытное замечание, ибо может статься вовсе нет необходимости отправляться в неевклидовы пространства, чтобы обнаружить «теневые стороны», свидетельствующие об особом положении наблюдателя.

В нашем же мире геометризованное видение почти всюду одерживает победу, проводя четкую демаркацию между иллюзией и реальностью. Тем самым утверждается разумность «разумного глаза», несводимость зрительного восприятия только лишь к перцептивному строю. Подтверждается тезис о том, что не стоит верить глазам, а следует опираться на систему глаз-мозг. Компенсаторные функции, присущие такой системе, обеспечивают контролируемость и, что то же самое, артикулируемость в фиксированной терминологии того, что мы называем данными о мире вовне нас.

Таким образом, множественность перспектив видения сводится к тому, что последние можно считать результатом совместной работы внешнего приемника сигналов от мира (сетчатки) и центрального процессора (мозга). В мозгу, конечно, нет «изображения» предмета, но мозг, «обрабатывая сигналы», воссоздает это изображение на зрительном поле или в виде того, что воспринимается как такая картина. Такого рода зрение можно назвать «дисплейным видением». Система глаз-мозг как бы «рисует» для наблюдателя (трансцендентального Я) — с учетом контролируемых искажений — образ реального объекта. Подобная метафора не столь уж парадоксальна, в том или ином виде ее можно встретить довольно часто. Однако следует иметь в виду то, что расшифровка «алгоритмов», обеспечивающих такое рисование (типы перспектив, неевклидовы характеристики видения, устранение искажений и иллюзий), ориентирована на определенное отношение к существу.

¹⁹ Рейхенбах Г. *Философия пространства и времени*. М., 1985. С. 46.

6. Метаморфозы зрения

Предложенная экспозиция зрительного восприятия, не смотря на свою, казалось бы, завершенность, тем не менее содержит в себе ряд недоумений, о которых вскользь уже упоминалось, относительно собственной естественности. Шаткая позиция предустановленной гармонии требует все новых и новых подтверждений. Слишком искусственной выглядит компьютерная метафора для столь реактивного и непредсказуемого существа, как человек. Да и сам тон предшествующего повествования намекает на то, что высказанные суждения содержат в себе еще не выявленные предпосылки. Действительно, слишком много предположений и натяжек приходится вводить, чтобы геометрически оправдать зрительное восприятие. Слишком очевидны швы, скрепляющие пояснительный коллаж. Все ли можно «увидеть» через евклидовые, неевклидовые и псевдоевклидовые геометрии? Что же это за «компенсаторные воздействия», идущие от «центрального процессора»? Каким образом я вообще могу отдавать себе в них отчет?

Подобные вопросы неизбежно возникают. И настоятельность их просвечивает особенно там, где требуется согласовать различные способы видения. Что же видит субъект в точке, где уже кончилась линейная перспектива и началась обратная? Или как работает мое зрительное восприятие при переходе от естественного псевдо-евклидового зрения к евклидовому? Чему я должен верить в этом случае? Может быть, своим глазам? Попробуем если не ответить на эти вопросы, то хотя бы осмыслить возможности ответа на них.

В конце концов можно сказать, что геометрий и измерительных процедур много, а видение одно. И такие геометрии и процедуры, как бы то ни было, имеют место именно благодаря этому видению, пусть наделенному субъективными коннотациями, но претендующему на изначальность. Таким образом, предполагается наличие условий видения более глубоких, чем те, на которых основывалось геометрическое зрение, привязанное к трансцендентальным схематизмам. «В восприятии присутствует парадокс одновременной имманентности и трансцендентности. Имманентности потому, что воспринимаемый объект не может быть чужд тому, кто его воспринимает, и трансцендентности потому, что он всегда содержит в себе больше, чем дано актуально. И эти две составляющих восприятия, по правде говоря,

не находятся в противоречии. Ибо если мы подвергнем сомнению такое понятие восприятия, если мы воспроизводим воспринимаемый опыт в мысли, то мы видим, что такого рода очевидность, присущая воспринимаемому, присущая явлению «нечто», требует как его наличия, так и отсутствия»²⁰. Одновременность трансцендентности и имманентности восприятия выключает последнее из режима, к которому апеллирует классическое геометризованное видение объектов, подразумевая какие-то промежуточные области, в которых исчезает возможность актуального видения, но в явной форме проступают его условия. Эти области находятся как бы на периферии четко артикулированного восприятия. Существует ли способ описания таких областей? Возможны ли геометрии, способные дать явные указания для экспликации этих условий?

Прежде чем ответить на эти вопросы, рассмотрим небольшой пример, касающийся объектов, не обладающих четкой геометрической конфигурацией. «Рассмотрим, например, одно из белых хлопьев, получаемых путем осаждения раствора мыла. С некоторого расстояния его контуры кажутся достаточно четко очерченными. Но при уменьшении расстояния эта четкость исчезает. Глаз не может провести касательной к какой-либо точке границы. Казалось бы, достаточно удовлетворительно проявляющаяся линия очертания при ближайшем рассмотрении предстает размытой. Даже использование увеличительного стекла или микроскопа оставляет нас в состоянии неопределенности, ибо каждый раз, когда мы повышаем степень увеличения, появляются новые нерегулярности. И мы никогда не достигнем того, чтобы получить четкое гладкое впечатление, подобное тому, какое мы имеем, допустим, от стального шара. Если же такой шар мы будем рассматривать как иллюстрацию классической формы непрерывности, то по отношению к этому одному из рассмотренных нами хлопьев мы могли бы применить понятие непрерывной функции без производных»²¹. Имея дело с такого рода объектами, мы вынуждены верить своим глазам, поскольку традиционная геометрическая коррекция слишком сильно упрощает наблюдаемую ситуацию. То же самое, как это ни парадоксально, мы можем сказать и по поводу большинства наблюдаемых объектов.

²⁰ Merleau-Ponty M. Op. cit. P. 16.

²¹ Mandelbrot B. The Fractal Geometry of Nature. San Francisco, 1977. P. 7.

Термин «наглядность» обретает здесь новые характеристики, не сводимые к гладким поверхностям и геометрическим телам. Действительно, классическая геометрия и математика не способны адекватно описать форму гор, побережий, облаков, так как очертания этих объектов принципиально не являлись тем, что сводимо к традиционному геометрическому объекту. Между имманентным и трансцендентным здесь пролегает существенный разрыв. И такого рода существенность коренится в том, что внимание обращается на те детали, которые мир обретает, будучи рассмотренным лишь в своей феноменальной данности. Такие непрописанности косвенным образом указывают на то, что в классически интерпретируемом зрении не все в порядке, что в нем — в угоду определенным установкам — упущены существенные особенности. Что же это за особенности?

Прежде всего обратим внимание на то — очень естественно, на первый взгляд — обстоятельство, что мир, в котором мы живем, трехмерен, то есть его размерность целочисленна. Все, что ранее говорилось о геометризованном зрении, исходит из этого «факта» и работает на него. Глубоко укорененное представление о целочисленности метрик — и в особенности тех, что относятся к «реально» воспринимаемым органами зрения образованиям, — вызывает поистине недоумение, когда об этом начинают лишний раз распространяться.

Однако французский математик Бенуа Мандельброт для описания зрительно наблюдаемых объектов предложил использовать так называемую *дробную размерность*.

7. «Видеть — значит верить»

Один из разделов книги Мандельброта «Фрактальная геометрия природы» содержит в себе главу, названную «Видеть — значит верить». В этих словах заключен один из лейтмотивов произведения. Предлагаемый автором способ описания природных объектов с помощью фрактальных геометрий обосновывается как раз тем обстоятельством, что традиционные геометрические описания слишком упрощают реально наблюдаемые образы предметов и тем самым заслоняют возможность их адекватного восприятия. Пафос разрабатываемой концепции и состоит в том, чтобы с помощью языка математики воспроизвести мир таким, каким он дается в непосредственном восприя-

тии. При этом обнаруживаются эффекты, меняющие саму структуру видения, его преимущественные установки. То есть подспудно здесь подразумевается то, что идеализации и редукции, которые имели место в классической интерпретации наблюдения, сами несут в себе черты иллюзий и искажений (или согласно «классике» черты небытия). Таким образом, иллюзорным выступает не то, как мы видим непосредственно данный объект, а то, как мы корректируем собственное зрение для того, чтобы получить *представление*, адекватное этому объекту.

Само использование слова «фрактал» указывает на то, что в природе вообще нет или почти нет идеальных поверхностей. Конечно же, математика знала о недифференцируемых функциях, о точках разрыва, но природа преимущественно представлялась через фрагменты, обладающие гладкостью. Установка на тотальную «дифференцированность» природы уходит своими корнями в классический тезис о непрерывности пространства наблюдения, которая обеспечивает «определенную непрерывность воспроизведения самих сознательных актов наблюдения. Иначе говоря, абстракция «когито» предполагает некоторые сверхэмпирические непрерывные акты сознания. Предмет как бы не может «выскочить» из него в том смысле, что он не может обладать некоторыми, условно скажем, теневыми сторонами и дырами, которые не поддавались бы в какой-то момент времени в каком-то месте пространства непрерывной развертке в наблюдении»²².

Введение же фрактального описания (для реализации установки «Видеть — значит верить») в каком-то отношении вступает в диссонанс с указанной классической ситуацией. И особенно этот диссонанс проявляется во введении фрактальной размерности. Прежде всего фрактальная размерность дробна в отличие от целочисленных размерностей классического геометрического видения мира²³. Достаточно трудно представить себе, что имеется в виду, когда применительно к наблюдаемому фрагменту реальности говорят, что его размерность нецелочисленна. Дробная раз-

²² Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 37.

²³ Мир, в котором мы живем, трехмерен. Не менее естественно наряду с трехмерными объектами наблюдать двумерные (например, картину на холсте или чертеж на ватмане) и одномерные (линия, прочерченная на бумаге), а точку называют объектом с нулевой размерностью. Есть еще и абстрактные пространства, но и там описание строится на признании n координат, где n — целое число.

мерность выглядит как некая патология, тем более в свете претензии на адекватное описание данного объекта. Не пускаясь в детальные математические рассуждения, попробуем разобраться, что здесь имеется в виду. С позволения читателя приведем достаточно обширную цитату из упомянутой книги Мандельброта.

Пусть имеется шарик десяти сантиметров в диаметре, представляющий собой моток ниток одномиллиметровой толщины. Такой шарик (в скрытой форме) обладает несколькими различными эффективными размерностями. Для наблюдателя, размещенного достаточно далеко, такой шарик будет являться фигурой с нулевой размерностью: точкой. (Вспомним, что Блез Паскаль и средневековые философы утверждали, что в масштабах вселенной наш мир является только точкой!) Если смотреть на этот шарик с десятисантиметровым разрешением, то он превратится в трехмерный клубок ниток. С десяти сантиметров перед нами предстанет перепутанная смесь одномерных нитей, а с одной десятой сантиметра — каждая нить будет трехмерной колонной. С расстояния же одной сотой миллиметра мы увидим, что каждая колонна расщепляется на волокна, и объект снова станет одномерным. Можно продолжать и дальше, но каждый раз размерность будет переходить от одного значения к другому. Когда же шарик будет выглядеть как состоящий из бесконечно-го числа атомо-подобных точек, он снова станет объектом с нулевой размерностью. С аналогичной последовательностью размерностей и переходов мы столкнемся, даже если будем рассматривать обыкновенный лист бумаги.

То обстоятельство, что численное значение эффективной размерности зависит от отношения объекта к наблюдателю, полностью в духе физики нашего столетия и может быть даже примером, иллюстрирующим этот дух. Большинство объектов, рассматриваемых в данном эссе, напоминает наш клубок ниток: они демонстрируют последовательность различных эффективных размерностей. Но здесь добавляется существенно новый элемент: некие плохо-определенные переходы между зонами хорошо определенных размерностей. Эти зоны я интерпретирую как то, что является фрактальными зонами, внутри которых эффективная размерность больше топологической размерности (для классических евклидовых геометрий эти размерности всегда равны — Я.С.)²⁴.

²⁴ *Mandelbrot B. The fractal Geometry of nature. San Francisco, 1977. P. 7.*

Таким образом, дробная размерность проявляется там, где наше зрительное восприятие утрачивает свою четкость и однозначность. Однако такая утрата четкости, которая при классическом подходе может рассматриваться как помеха, требующая устранения, при фрактальном подходе ставится во главу угла как условие адекватного восприятия мира. Действительно, наша способность восприятия и, одновременно, артикуляционные возможности оказываются здесь как бы в состоянии неустойчивости, нестабильности: одно четкое изображение уже ушло, а другое еще не пришло. И как раз в этой неустойчивости, согласно Мандельброту, кроется то, что обеспечивает описание феноменально данного. Иллюстрацией подобного рода эффектов может, по-видимому, служить и ситуация переключения гештальта, когда на одном и том же рисунке мы можем видеть два разных изображения, но не одновременно, а либо одно, либо другое. Парадоксальным же остается тот момент сознательного усилия, когда делается попытка увидеть оба изображения сразу, то есть ухватить весь рисунок целиком. Здесь фиксируется какой-то сбой классически понятого сознания, на который и указывает термин «фрактал».

Таким образом, даже по отношению к зрительному восприятию, сопряженному с процедурой наблюдения, мы можем предположить наличие «ненаблюдаемого» (или зон «ненаблюдаемости»), которое располагается на границах между зонами отчетливости и, одновременно, скрепляет последние, дает им возможность быть. Предположим, что такого рода невоспринимаемым пронизана вся наша сознательная деятельность. Однако мне еще раз хотелось бы избежать коннотаций с тем, что подразумевалось как ненаблюдаемое и невоспринимаемое в классической философии, коннотаций с трансцендентным, с выходящим за пределы всякого возможного восприятия. В рассматриваемом нами случае нет выхода за пределы чувственности. Глаз продолжает «работать» и во фрактальном режиме, но функционирование его таково, что представленная картинка начинается как бы «мерцать», появляться и вновь сменяться другой картинкой. Зрительное наблюдение в своем стремлении к наиболее четкой артикуляции образа как бы непрерывно пересекает предел собственных возможностей, который им самим и устанавливается путем такого пересечения. С точки зрения физиологии такое динамическое состояние глаза не является чем-то необычным. Известно, что зрачок непрерывно совершает некое «броуновское» движение, а будучи обездвижен (с помощью оп-

ределенных технических средств) через некоторое время теряет способность видеть. Но здесь мне хотелось бы сделать акцент не столько на физиологии, сколько, если угодно, на психологии зрения, а еще лучше — на сознательных аспектах зрительного восприятия, которое и превращает последние в наблюдение.

Фрактальный режим восприятия, или фрактальные зоны восприятия, можно проинтерпретировать как область (или указание на наличие области), лежащую в основании четко артикулируемых образований сознания. Или же само сознание проинтерпретировать как такую область (его также можно рассматривать и как среду), на которой возникают образы. Причем сама эта Среда закрыта для восприятия возникающими на ней структурами, маркируемыми правилами «когито», и косвенным образом проступает лишь в указанных выше сбоях²⁵. Как пишут Мамардашвили и Пятигорский: «Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур, тоже не относящихся к сознанию... Интеллектуальные структуры (можно) рассматривать как нечто, куда сознание привело человека, и где оно его оставило, или где оно вышло из него»²⁶.

Итак, введение фрактальных способов описания является индикатором того, что процедура наблюдения (в качестве условия собственного существования) содержит в себе признаки, не позволяющие свести ее только лишь к наглядности, опирающейся на классическую геометризацию пространства. Соответственно вместо геометрической оптики имеет смысл говорить о таких подходах к зрительному восприятию, где не проводится жесткое различие на наблюдателя и внешний физический мир. Примером такого подхода может служить экологическая оптика Дж.Гибсона. Концепция Гибсона строится на том положении, что процедура зрительного восприятия не сводится к тому, что на сетчатке глаза фиксируется картинка внешнего фрагмента реальности, которая затем по «каналам связи» передается в мозг,

²⁵ С разрешения читателя позволим ему напомнить последнюю фразу в заключении статьи А.Родина «Среда и событие»: «Среда как таковая так же неуловима, как и событие, и нелепо было бы пытаться их уловить в речи и в слове...». Тем не менее столь неблагодарному занятию посвящен его объемный труд, содержащий скрупулезный анализ этой темы, анализ и подход, существенно дополняющий ее изложение Я.Свирским (примеч. ред.).

²⁶ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Иерусалим, 1982. С. 37.

где расширяется и обрабатывается. То есть Гибсон выступает против того, что можно было бы назвать дисплейным видеением. Гибсон показывает неадекватность объяснений процессов зрения с помощью геометрической оптики. Он отстаивает точку зрения непосредственного вычерпывания информации из световой Среды, структурированной поверхностями, из которых состоят предметы Земли. Причем такая непосредственность определяется всей телесной организацией наблюдателя и фактом его присутствия в световой среде. «Информация, которую можно извлечь из объемлющего света, — совсем другого рода, нежели информация, передаваемая по каналам связи. Вне головы нет никакого отправителя, а внутри нет никакого получателя»²⁷.

Хорошей иллюстрацией для описания указанной позиции наблюдателя может служить следующий пассаж: «То, что случилось, было до абсурдности простым и невыразительным: я прекратил мыслить. ...Разум, воображение и прочая ментальная дребедень умерли. Одновременно оставили меня и слова. Исчезли прошлое и будущее. Я забыл, кто я и чем я был, забыл имя, привычки и собственную историю — все, что могло бы быть названо моим. Казалось, я только что родился ... Существовало только теперь, настоящий момент и то, что было дано в нем. Я увидел серые, раздваивающиеся и уходящие вниз куски ткани, пару ботинок, серые рукава с двух сторон, переходящие в розовые ладони, воротник и... больше ничего! Головы не было!»²⁸. То, что открывается здесь наблюдателю, является ему не через замочную скважину глаз, а само занимает то место, из которого должно вестись наблюдение, то есть голову. С одной стороны, здесь можно говорить о глубоком личностном включении в наблюдаемый пейзаж, когда тело наблюдателя, обеспечивающее контакт с миром, расширяется до размеров самого мира (даже поворот головы перестает здесь иметь значение, ибо само движение панорамы становится заместителем наблюдателя). С другой стороны, такой «личностный эффект» проявляется здесь довольно парадоксальным образом. Трансцендентальная точка зрения наблюдателя теряет свою устойчивость из-за размывания границы между «Я» и «Иное».

²⁷ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 107. Для обоснования своей позиции Гибсон разработал «неформальную геометрию поверхностей», которая, как и фрактальные геометрии, претендует на описание феноменологически данного.

²⁸ *Harding D.E. On Having No Head // Hofstadter D.R., Dennet D.C. The Mind's I. N. Y.: Basic Books inc. 1981. P. 23-24.*

8. Фрактальная зона смысла

Что же имеется в виду, когда говорится об отсутствии отправителя и получателя информации? Прежде всего, поскольку предполагаемая фрактальная зона, не ухватываемая самопрозрачным классическим сознанием и проступающая лишь в сбоях последнего, представляет собой то «ненаблюдаемое», которое и оказывается условием существования четко артикулируемых образов и представлений, поскольку мы не имеем оснований ограничивать ее лишь черепной коробкой наблюдающего субъекта. Ее еще можно назвать метасознанием – «познавательной сферой, в которую мы включаем нечто, что само по себе в сознание не входит»²⁹. С онтологической точки зрения такая сфера охватывает собой и то, что принято называть субъектом, и то, что принято противопоставлять последнему как объект. Тогда то, что мы называем процессом восприятия или наблюдения, может быть описано также с помощью языка фракталов, в особенности с учетом тех пунктов, где этот язык пересекается с языками теорий, описывающих процессы самоорганизации.

Я имею в виду представление о фрактальном росте. Известно, что «фракталы выражаются не в первичных геометрических формах, а в алгоритмах, наборах математических процедур»³⁰. Я не буду останавливаться здесь на типологизации этих алгоритмов, которые, собственно, и получили название языков фракталов. Отмечу лишь, что фрактальный объект не дан непосредственно в своей пространственной развертке как евклидова форма, а формируется посредством серии преобразований над неким исходным изображением, причем форма исходного изображения, как правило, не имеет значения. Возникновение посредством таких преобразований некоторого образа, который, и это следует отметить, никогда не достигает полностью завершенной конфигурации, и называют фрактальным ростом. Стоит ли упоминать, что реализация фрактального роста возможна только при помощи самых современных компьютеров. Но здесь я не буду затрагивать этой темы. Важно иметь в виду следующее: упомянутый возникающий образ, который как раз и пре-

²⁹ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 22.

³⁰ Юргенс Х., Пайтген Х.-О., Заупе Д. Язык фракталов // В мире науки. 1990. № 10. С. 36-37.

тендует на адекватное отображение феноменологического состояния дел (порой, картинку, возникающую на экране дисплея, невозможно отличить от реального, например, горного пейзажа), воссоздается не сразу, как на сетчатке глаза (в классической интерпретации данного процесса), а постепенно через серии итераций. В некоторых случаях можно говорить, что такой образ самоорганизуется. О самоорганизации здесь может идти речь и тогда, когда в формировании образа принимает участие хаос.

Исходным изображением может быть самая элементарная фигура, например треугольник. Хаотическая составляющая вводится в алгоритм формирования образа. Такую хаотическую составляющую, наряду с алгоритмами преобразования, можно считать внутренними свойствами среды, на которой происходит самоорганизация образа. Результатом подобных процедур, как это ни парадоксально, оказываются объекты, практически неотличимые от того, что «видит» глаз.

Учитывая сказанное, можно переинтерпретировать процесс восприятия и процедуру наблюдения (с учетом введенного представления о фрактальной зоне, или метасознании). Тогда непосредственность восприятия, или «прямое» извлечение информации из окружающего мира, будет подразумевать под собой следующее: если сам факт присутствия наблюдающего субъекта рассматривать как событие в мире, своеобразное возмущение, вносимое в природу, то контакт последнего с предстающей ему реальностью можно интерпретировать как возникновение энергетического импульса, некоего исходного отображения, которое запускает процессы фрактального роста, или самоорганизации, образов. То есть четко артикулируемый образ является результатом самоорганизации некой среды, наличие которой ранее я маркировал словосочетанием «фрактальная зона». Но сама эта «среда», как уже говорилось, не наблюдаема, и как субъекты мы уже имеем дело с оформленным и поддающимся артикуляции явлением.

Описанную ситуацию удобнее всего рассматривать в терминах «диалога» между субъектом исследования и окружающим миром, когда оба «собеседника» единым совместным действием порождают устойчивые смысловые структуры. Субъект оказывается здесь вписанным в мир, а не выносятся в область трансцендентальных условий возможного опыта.

Такое событие самовозникновения образа – а лучше сказать, осмысленного восприятия или смысла, который может быть оформлен в том числе и в теоретическом построении – делает

акцент не столько на полученном содержании, сколько на самом акте извлечения этого содержания. Поэтому здесь справедливо будет сказать, что «в исследовании человеческой реальности и в выработке ее понятийного аппарата следует учитывать, что человек не есть факт, подобно природным, само собой пребывающим фактам, а акт. Мы настаиваем на понятии акта еще и потому, что в современной психологии, как и в современном психоанализе, в качестве оппозиции категориям «деятельность», «орудие» выдвигаются категории «общение», «слово», причем имеется в виду прослеживание в собственной жизни некоторой самосушей реальности, неотделимой средствами физического исследования (внешнего наблюдения) от наблюдения сознательной жизни и смысла»³¹.

8. Заключение

Итак, после всех размышлений, претендующих не столько на доказательность, сколько на иллюстративность, можно сделать вывод, что *местом обитания* смысла является то, что я назвал «фрактальной зоной», или «средой». При этом в той мере, в какой речь шла о самоорганизации на такой среде, можно говорить и о *событии* — событии (не сводимом полностью к становлению) возникновения нового знания, не предполагающего под собой некой первоосновы. Именно так, на мой взгляд, и можно содержательно интерпретировать выдвинутый ранее тезис о том, «что смысл и событие — суть одно и то же, но не то же самое».

Все вышесказанное, конечно же, ориентировано в большей степени на то, чтобы одновременно и обосновать правомерность поставленной в самом начале статьи проблемы, и указать на наличие таких областей как познавательного, так и жизненного опыта, которые заставляют нас уходить от трансцендентализма, имманентизма и даже феноменологии. Но здесь имеется еще одна сложность: одно дело указывать на некий опыт, более или менее адекватно описывать его; другое — реально его пережить. Как мне кажется, такого рода сложность сопровождает любую философскую технику, и в этом смысле упоминание о ней явля-

³¹ Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопр. философии. 1991. № 10. С. 37.

ется неким трюизмом. Тем не менее остается чисто практический интерес: можно ли сознательно «попасть» во фрактальную зону и напрямую столкнуться со смыслом-событием или же она остается «чисто спекулятивным образованием», на которое лишь косвенно указывают «сбои» в нашем восприятии? Не берусь давать здесь однозначных рецептов. Сошлюсь лишь на то, что многие авторы, обсуждая предложенные в настоящей статье темы (Фуко, Делез и так далее), сопрягают пребывание в такого рода «области» с некими формами безумия или умопомешательства, которые, впрочем, могут быть вызваны и приемом психоделиков или наркотиков³². Для меня хорошей литературной иллюстрацией попадания во «фрактальную зону», или «в область обитания смысла-события», является судьба Ивана Бездомного из знаменитого булгаковского романа. Известная погоня Ивана за иностранным профессором после «истории» (*события*) на Патриарших прудах, нашедшая свое завершение на больничной койке, приводит к рождению большого поэта — продолжателя дела Мастера, — прошедшего ситуацию смысло-порождения.

³² См., например: *Foucault M. Theatrum Philosophicum // Critique. 1970. № 282. P. 885-908.*

Павел Тищенко

Смерть: Событие и Смысл (наброски)

Речь в статье не идет о набросках к некоторой будущей обстоятельной публикации. Набросок рассматривается как особая манера письма, предоставляющая специфические возможности для философского обсуждения темы, вынесенной в заголовок. В этом смысле набросок как манера письма не имеет никакого отношения к тому, что именуется наброском в феноменологии Хайдеггера. Совокупность набросков, оформленная в текст, предстает как запись микрокинематики мысли, ее опробывающих движений. Получается что-то наподобие известных иллюстраций микродвижений глаза внешне неподвижно созерцающего объект, или записи, разорванного на множество казалось бы хаотичных микродвижений, макродвижения целенаправленно действующей руки.

Можно кокаином обездвигить мышцы, двигающие глаз, и установить его точно в направлении некоторого предмета. Глаз перестает видеть, но ... вероятно (именно за счет потери зрения) человек начинает в этот самый момент мыслить — видеть невидимое — смыслы, понятия и др. мыслимые предметности. К примеру, в феноменологии роль кокаина, вызывающего «амеханию», — паралич чувственного взгляда, играют процедуры эпохе и редукции, создающие пространство созерцания эйдетической интуиции. Подобная постановка вопроса характерна (по крайней мере в принципе) для всей классической метафизики, разводящей «смысл» и «становление», или упаковывающей алогичность становления в логическую форму (как у Гегеля).

Размышление в форме набрасывания набросков пытается сохранить устойчивость классического эйдетического взгляда в пределах элементарных опробывающих движений мысли (в пределах каждого из набросков). Однако, введя разрывы «между» отдельными элементарными движениями, оно намеревается алогически внесмысловым образом сохранить присутствие становления.

Для удобства чтения наброски сгруппированы в серии.

Серия I. Предварительные соображения

1. Как пойдет речь

Традиционное текстовое представление философского размышления спрямляет хаотические разнонаправленные опробывающие движения мысли в линейную последовательность логически связанных рассуждений, отобранных как правильные. Все отклонения от «генеральной линии» правильного рассуждения репрессируются и отсекаются как не имеющие ценности и смысла ошибки. В самом деле, что за нелепая затея сообщать читателю об ошибочных действиях?

Однако прислушаемся к предостережению М.Хайдеггера из предисловия ко второму изданию книги «Кант и проблема метафизики»: «Беспреданно указывают на насильственность моего истолкования. Упреки в насильственности могут быть неплохо подтверждены на материале этой книги. Более того, историко-философское исследование, когда оно сопротивляется попыткам открытия пространства мыслящего диалога между мыслящими, всегда имеет право на эти упреки. Но в отличие от методов исторической филологии, имеющей собственные задачи, мыслящий диалог определяется другими законами. Эти законы более уязвимы. Ошибки в этом диалоге более опасны, упущения — более часты.

Ошибки и упущения этой моей попытки стали на пройденном мной за это время пути мысли настолько очевидны, что я отказываюсь от возможностей починки целостности этого произведения через наверстывающие добавления, приложения и послесловия.

На ошибках мыслящий научается большему»¹.

¹ *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики /Пер. О.В.Никифорова. М., 1997. С. 11.

Наброски, содержащие «скосившие» (Ф.Гиренок) опробывающие движения мысли, можно, конечно же, «починить» через «наверстывающее добавление» и исправление, превратив текст в представление линейного логического движения. Причем полностью отказаться от подобной «ремонтной работы» в реальности практически невозможно. Но по крайней мере во имя удержания «большого» можно попытаться затормозить в себе (хотя бы до некоторой степени) эту навязчивую идею подгонки мысли под стандарты классического стиля, по возможности сохранив ее «первозданную» самобытность именно как опробывающего движения, состоящего из «попыток», «проб», «черновых набросков». Хотя при этом «в себе» каждый элементарный шаг наброска спрямлен и к нему, взятому в изоляции, можно и нужно применять требование логической связанности.

Последнее достаточно принципиально. Я не считаю интересным сохранять в готовящемся тексте замеченные мной самим ошибки и пометки, как это иногда делает, к примеру, Деррида. Ведь поскольку ошибка или пометка замечена, т.е. вошла в обзор моего размышляющего взгляда, то она становится делом простого понимания и усвоения. Ее «дикость» — одомашнена, приручена и, более того, поставлена в позицию подручного средства. Замеченная пометка «показывает» (т.е. играет роль посредника, вводящего в «каз») то, что В.В.Бибихин назвал «неодолимыми». Но тем самым — с «большим» встречи как раз и не происходит.

Куда больше это «большее» присутствует в отчаянии, которое то обостряется, то стихает по ходу письма/чтения.

2. «О чем пойдет речь»

То, о чем пойдет речь, уже некоторым образом выражено в заголовке. Т.е. заголовок целиком набросил смысл предстоящих набросков так, что они будут набрасываться уже в некотором просвете ясности, предъявившем повод, который и будет вести за собой речь. В свою очередь, текст выражает смысл заголовка в ответ на вопрос — тему, заявленную последним. Три слова «смерть», «смысл» и «событие» заявляют (тематизируют) движение рассуждающей речи. В этой заявке следует не упустить игру, обозначенную артикуляцией «за» и «явки». Заголовок «являет» тему, т.е. делает ее явленной, открытой обзору и одновременно указывает, что речь пойдет о том, что располагается «за» этим явлением, о том, что этим явлением «за»-ставлено.

В самом деле, тематизация лишь указывает направление, двигаясь в котором обсуждение заявленного в заголовке будет шаг за шагом находить именно то «что», что пока отсутствует. Ближайшим образом заголовок вводит в присутствие истолкованное в толках каждодневного общения людей, которые понимают смысл такого события как смерть. Однако попав, к примеру, в круг профессионального медицинского общения, словосочетание заголовка (как лейбнищевская монада), ничего не меняя в своей структуре, изменится за счет преобразования самой формы явления и смысла, и события, и смерти. Словосочетание становится терминологичным, преобразуя тему в проблему «дефиниции смерти», то есть логического определения события смерти через установление ее анатомо-физиологического смысла.

Аналогично, попав в другие круги профессионального, религиозного, этнического и иного общения, словосочетание заголовка за-явит иную тему для текста. Причем каждая из этих за-явок устанавливает для возможного читателя «явку» своеобразных за-говорщиков – место встречи посвященных («мы»). Мы связаны и открыты друг другу выявляющим мыслимые предметности «говором» определенного языка и тем, что направляет к лежащему «за» выговоренностью (явленностью) – некоей «тайной страстью» (И.Кант). Поэтому даже тогда, когда философ произносит слово «мы», имея в виду все «человечество в своем лице», – и в этом случае действует жесткая демаркация, которая фактически допускает в круг общения лишь приобщенных к профессиональной философской речи – причем не вообще, а в приватном маргинальном спецификуме – речи определенного философского кружка, тусовки, направления...

Поэтому в «голове» читателя, неомаразмившего в профессиональном или ином кретинизме и в реальной жизни приобщенного к многообразию кругов общения, тема, заявленная в заголовке, имманентно нестабильна – ее смысл – дву-трех-и-т.д.-смысленен. Текст, вроде бы, призван обнаружить – какой конкретно смысл «на самом деле» имелся в виду...

3. Символ в разрезе

Разворачивание текста можно представить как процедуру герменевтического истолкования (обнаружения) «глубокого» смысла, скрытого за смыслом, который ближайшим образом предьявлен заголовком в «поверхностном» обывательском раз-

говоре естественного языка. Поль Рикер называет подобного рода «дву-смысленную» структуру символом. Заголовок с текстом образуют как бы анатомический препарат символа — символ в разрезе.

Тут надо отметить, что функция анатомического препарата (например, такого, как «почка в разрезе») в том, чтобы на поверхности (на разрезе) оказалось «внутреннее» устройство органа. Одновременно, то, что раньше лежало на поверхности должно быть по-гегелевски «снято» — отсечено и убрано (сохранено в памяти) от схватывающего обозрения... Т.е. герменевтическое истолкование разворачивается как вскрывающее движение скальпеля анатома.

4. Диалог текста с заголовком

Принято, чтобы текст и заголовок отвечали друг другу. Но задумаемся — как происходит вопрошание, на которое они друг другу обязаны (и перед кем?) отвечать? Очевидно, что любой сколь угодно большой текст (если исключить сакральные тексты) сам всего лишь набросок. Но и заголовок из нескольких слов в свою очередь — небольшой текст, который набрасывает возможное содержание и смысл предполагаемого текста.

В хорошем произведении эти два наброска (заголовок и текст) выражают смысл друг друга. В самом деле, если все построено правильно, то заголовок отвечает тексту, прячущему в своей многословности вопрос о собственном смысле. И наоборот, текст должен отвечать названию, смысл которого без текста также тмен и неясен. Возникает игра письма и чтения, в которой наброски названия и текста одновременно играют в отношении друг друга и роль «неясных», нуждающихся в «прояснении» и «проясняющих» «неясность» другого. Каждый, вглядываясь (вчитываясь) в «другого», «рефлектирует» на «себя». Можно сказать, что каждый из набросков является нетождественным само-сознанием другого, его овнешненной глубиной (явленным содержанием) или раскрытой (вскрытой) в акте герменевтической аутопсии «внутренностью».

В норме наброски вопрошают друг друга и отвечают на вопрошания друг друга. Между ними происходит осмысливающий (т.е. наделяющий смыслом) диалог. То, что они перестают отвечать друг другу, свидетельствует о симптоме или ошибке письма, о насильственности взаимного истолкования, закрывающего пространство мыслящего диалога. Попытка исправить эту

ошибку может привести лишь к некоторому улучшению — появлению хоть и ограниченного, но открытого пространства взаимоотношения коммуникативной системы. Но полноты нормализации достичь не удастся. Текст всегда говорит о большем, чем сжато высказано заголовком. Но также справедливо и обратное — он содержит много меньше, чем все то, что как возможное набросано этим же заголовком. Ведь с одним и тем же заглавием можно написать множество самых различных текстов.

Заголовок и текст образуют тем самым исходную, структурированную асимметрию или неравновесность языковой среды письма и чтения, в которой происходит самоорганизация произведения.

Асимметрия между текстом аристотелевского трактата и заголовком «Метафизика», наброшенным его переписчиком, на несколько столетий предопределило судьбу западноевропейской философии. Как пишет Хайдеггер: «Западная послеаристотелевская метафизика обязана своим развитием не восприятию и продолжению мнимо существующей аристотелевской системы, но непониманию той проблемности и открытости, в которых центральные проблемы были оставлены Платоном и Аристотелем»². Причем причиной этого непонимания оказалась техническая инновация переписчика аристотелевских трактатов: «Известно, что поначалу чисто техническое значение (как собирательное название для тех сочинений Аристотеля, которые упорядочены за сочинениями круга «Физика») затем превратилось в философски истолковывающую характеристику содержания этих, позднее упорядоченных, сочинений. Однако это изменение значения отнюдь не так безобидно, как обычно думают. Напротив, оно предопределило развитие интерпретации этих сочинений в определенном направлении и тем самым предредило понимание рассматриваемого Аристотелем как «метафизики»³.

Название, введенное переписчиком, задавало первоначальную неравновесность западноевропейской интеллектуальной среды, открытой обмену с «внешним» культурным окружением. Ее самоорганизация и породила тот феномен, который теперь называется «метафизикой».

² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 5.

³ Там же. С. 4.

5. Смысловый шок и «то есть»-бытие...

Продумаем еще раз отношение заголовка и текста, взяв его в несколько другом ракурсе. Перевод взгляда с одного на другой как бы проходит через «точку», в которой смысл, явленный в каждом из набросков (например, в заголовке), исчезает «из виду». Слова, создававшие просвет ясности и обеспечивавшие видимость смысла, на поводу которого шла речь, теряют эту способность. Чтобы ухватить смысл прочитанного текста, читатель обращается к заголовку за ответом. И наоборот, чтобы прояснить смысл заголовка — читает текст.

Событие, происходящее на «пересечении» этих двух встречных движений, может быть названо смысловым шоком. В нем слово (набросок) теряет способность быть просветом, в котором обнаруживает себя смысл, для того чтобы обнаружить его в другом слове (наброске). Возникает некое помрачение сознания — смысловый шок, лежащий в основе любой осмысляющей «рефлексии».

Каждый из набросков осуществляет как бы «шоковую» терапию другого — исцеляя, проясняет его смысловую целостность. Иными словами, наброски рефлектируют друг в друге через паузу гештальтного переключения, в которой то, о чем идет речь. Теряется из виду, его бытие предстает как «безвидный мрак» — чистая возможность быть тем или иным образом предьявленным⁴.

Собственно говоря, отношения между заголовком и текстом лишь частный случай того многообразия ситуаций, в которых два или несколько набросков набрасываются как выражения одного и того же смысла, вступая в игру удвоения и шоковой терапии, которые осуществляются с помощью словосочетаний типа «иными словами», «т.е.», «точнее говоря», и др. Они являются центральным пунктом любой интерпретации, любого осмысления как «двуосмысленности». Анализируя специфику средневекового философствования, С.С.Неретина рассматривает «то есть» как форму «субъектности» речи: «Речь всегда субъектна, она всегда предполагает уточняющее «то есть»»⁵. Добавим при этом, что «то есть» не только отслаивает от слова говорящего, структурируя для него позицию накануне возможного слова, но и «вещь», устанавливающуюся в определенную дистанцию к любому словесному пред-явлению, т.е. в позицию до-словного.

⁴ Это рассуждение спровоцировано дискуссией вокруг статьи Якова Свирского, который также использует понятие гештальтного переключения (прим. авт.).

⁵ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С.19.

Иными словами, «то есть» (момент гештальтной трансформации умо-зрения) открывает определенный горизонт до-словной взаимной открытости бытия как говорящего, так и той вещи, о которой ведется речь.

Примерив эту мысль к нашему вопросу, можно сказать, что смерть есть то событие, которое лишает человека возможности присутствовать в речи как пред-полагающее любое речение «то есть»-бытие, «локализирующееся» в точке смыслового шока. Т.е. мыслить свою смертность — значит мыслить себя как лишенного возможности быть в качестве «то-есть»-бытия, т.е. мыслить себя как нацело завершеного — потерявшего возможность стать иным.

Но одновременно смерть дарит эту потенцию «то-есть» читателю, который, усваивая смысл, помещает себя в эту точку начинания, точку безвидности, из которой прочитанное всегда готово вспыхнуть вновь, но уже «своими словами».

6. О метафизических играх

Два фрагмента текста, схваченные паузой гештальтного переключения, вступают между собой в метафизическую игру. Когда один играет роль осмысляющей мысли — другой разыгрывает вне мысли сущее бытие — некую объективность. При переключении взгляда они меняются метафизическими позициями. Движение речи, представлявшее «мысль», начинает представлять «бытие» и наоборот. Язык разыгрывает метафизику, превращая ее в некий карнавал — комедию масок.

7. О подписи

Помимо заголовка текста в статье присутствует подпись автора. Она призвана указать именно на того, кто претендует на обладание смыслом — на того, кто «имеет» его в своем набрасываемом видении (в «виду»). Даже если автор в качестве апологета приписывает принадлежность смысла своего текста тому или иному авторитету, т.е. говорит от имени Маркса, Фрейда и т.д., то сам факт пересказа «своими словами» чужого смысла есть отчуждение (у-своение) последнего. Но и точная цитата, попадая в контекст чужого текста, теряет начальный смысл, получая ино-контекстуальное про-яснение.

Подпись в социальном обиходе прежде всего указывает на некое «юридическое лицо» – собственника, который может быть как отдельным физическим лицом, так и «группой товарищей».

Имя автора добавляет к неравновесности текста и заголовка то, что можно назвать метафизической неравновесностью. Оно входит как часть текста, но само по себе не участвует в предъявлении смысла, о котором ведут речь заголовок и текст. Имя автора в тексте играет роль надписи наподобие «Осторожно, злая собака!», предостерегая читателя от поспешной попытки усвоить (присвоить) смысл прочитываемого текста, поскольку оба (и смысл, и текст) в определенном смысле принадлежат обозначенному как «автор», являющемуся его собственностью. Правда, в самом тексте есть много чужого. Практически все слова и словосочетания «ничьи», они, так сказать, предметы «общего пользования». В этом смысле только «смысл» является, собственно, собственностью автора, его мыслью. Поэтому усваивающее истолкование текста читателем оказывается болезненным переделом собственности, в котором взаимно практикуемое (автором и читателем) насилие непонимания и отказа в осмысленности (что по сути означает уличение в отсутствии «собственного») выступает повивальной бабкой истории их «диалога».

8. Автор как «объект»

Автор одновременно и «объект» желания читательского овладения, и локус сопротивления власти читателя, т.е. есть та точка коммуникативного пространства, из которой в соответствии с латинской этимологией этого слова в любой момент может прозвучать возражение читателю, разоблачающее его фатальную неудачу овладения смыслом. В английском языке эта этимология ясно звучит, когда глагол «to object» используется в значении «возражать». Впрочем, точнее будет сказать иначе – сталкиваясь с сопротивлением текста осмысляющему усвоению, читатель приписывает источник этого сопротивления особому адресату коммуникативного пространства, маркированному как «автор». Дело в том, что, став «автором», написавший в пределе теряет свою способность предъявлять себя в качестве «то есть-бытия» и сопротивляться усвоению читателем самостоятельно. В «авторе» он себя завершил (совершил самоубийство, как скажет Фуко). Поэтому вынесенное на титул имя автора – своеобразный надгробный обелиск пишущего – его публичный «па-

мятник». Причем этот памятник живет своей жизнью, которая иногда воспринимается как более реальная и аутентичная, чем длящаяся где-то в стороне жизнь писавшего. Достаточно вспомнить широко бытовавшее мнение, что Кант к концу жизни перестал сам понимать кантовскую философию.

9. Подпись, смысл и событие

Еще раз продумаем сказанное в предшествующем наброске. Фантом «автор» возникает в момент схватывания смысла. Т.е. говорящий или пишущий узнает себя (или узнается другим) в момент признания «собственного» в сказанном или написанном слове. Это схватывание, как пишет В.В.Бибахин, есть одновременно переживание «схваченности» чем-то, на что говорящий или пишущий претендует как на свое. Автор есть продукт приватизации того, что схвачено — смысла или как эквивалентное — продукт приватизации того, чем пишущий схвачен (вопросом о смысле). Парадокс этой приватизации словесной собственности в том, что она не может состояться в благолепии внутренней самодостаточности. Пишущий или говорящий не просто овладевает словом, но и требует признания этого отношения владения со стороны других. Они поступают так же, как мой бульдог. Получив кость, бульдожка не прячет ее, но кладет на пути домочадцев и начинает охранять, рыком отгоняя слишком близко подошедших. Ему мало частного удовольствия обглаживать кость в безвидности пространства под моим письменным столом (его «места»). Он жаждет признания этой кости как предмета своей собственности. Через признание этой собственности другими, изменяющими траекторию движения в знак понимающего схватывания смысла угрозы его рыка, он и есть, собственно, «сам» для себя и другого.

Точно также поступает пишущий или говорящий. Ему мало частных наслаждений от письма или говорения. Он должен выставить «схваченное» (или захватившее) в просвет коммуникации — публичного процесса. Это выставление — агрессивное навязывание конфликта (затевание тяжбы), угроза для «самости» читающего или слушающего. При этом предположение всеобщности высказываемого «автором» смысла является важнейшим условием конфликта. Ведь если мое «собственное» все-общее, то «его», фатально отличное от моего, не всеобщее, а следовательно, и не собственно. Читатель может восстановить свое соб-

ственное, лишь переопределив его через «всеобщее», выставленное в публичном пространстве как насущно «мое», принадлежащее мне как автору. Он должен подчиниться «необходимости», мной предъявленной в рассуждении. Стать вторым, учеником. Его со-авторство пародийно. Поэтому наивно видеть в установке на всеобщее некое «усреднение» — синоним обывательского состояния. Позиция всеобщего пред-полагает обратное — насилие как иерархизирующую силу...

Автор — странная социальная штукавина. Он пред-полагает (т.е. полагает перед другими) «свое собственное» (смысл) как общее для всех, но только на условии, что это общее будет всеми признано как именно его (а не кого иного) собственность. Читатель, согласный с подобной претензией, оказывается в подчиненной позиции «второго», ученика. К примеру, те, кто признают Маркса «собственником» брошенного им «всеобщего», становятся «марксистами». Но, чтобы при этом состояться самими как «авторам», марксисты вынуждены «усвоить» (приватизировать) Маркса — творчески «развить» последнего. Сделать всеобщее — своим. Без подобной «приватизации» всеобщего человек не может состояться как уникальная «самость». Но для этого Маркса надо «схватить» в целом, мысленно завершить — понять, преодолев его сопротивление. Марксист, начиная самостоятельно мыслить, отнимает собственное у Маркса. Спротивляясь этому изъятию собственного, Маркс неоднократно подчеркивал, что он не «марксист».

В той точке, в которой читатель разоблачает ошибку автора или дополняет (развивает) его за счет естественно присущей «вне находимости» (М.М.Бахтин), — претензии автора на всеобщность, устанавливается предел. Насилию противостоит насилие. В легко усвоенных (понятиях) фрагментах текста категоризации «собственного» (смысла) и того, что является словами общего пользования, не происходит. Текст проглатывается. Чтобы возник смысл — текст должен «застрять» в глотке читателя. Быть непонятым. Из этого затруднения рождается возражение (опровержение, дополнение, пояснение, уточнение и т.д. и т.п.), которое выпрашивает из немоты общепонятности смысл автора, ставя перед ним свой собственный противоречивый смысл. Смысл не предсуществует в немоте «понятности» — в «глубине» авторского текста. Он возникает в со-бытии с другим смыслом и на пересечении с другим текстом — в зоне взаимного насилия — отказа другому во всеобщности его собственного — (зона

фатального отказа в понятости). Эта зона и есть тот случайно возникающий при чтении/письме топос⁶, в котором «смысл», задуманный автором, выходит наружу, будучи опротестован «смыслом», наброшенным читателем. Вероятно, именно это случающееся бытие дву-[о]-смысленности, схваченное насильем (сопротивлением) взаимного понимающего непонимания, и можно назвать «событием».

Одновременно в этой ситуации тяжбы за собственное — смысл, пишущий и читающий получают возможность сбиться как незаместимые (сопротивляющиеся попыткам присваивающей переинтерпретации) самости.

10. Интерпретация как «линза» или «лазер».

Философия выстраивает себя преимущественно как история философии. Как интерпретация других текстов. Как осмысливающий диалог с философствовавшими предшественниками. Присмотримся к техническому устройству процедуры интерпретации.

Что значит интерпретировать? В техническом смысле — это означает ставить между читателем и оригинальным текстом (к примеру, диалогом Платона) текст интерпретатора. Этот «дублер» оригинала играет важную роль, которая может быть понята двояко. В статье Владимира Аршинова, помещенной в данный сборник, использованы образы «линзы» и «лазера» для того, чтобы охарактеризовать специфику синергетического мышления. Они очень удобны для схватывания различия ролей интерпретирующих текстов.

В классической установке сознания роль интерпретирующего текста в том, чтобы работать как линза. Философ как историк философии занимается ремеслом Спинозы — вытачивает из слов линзы. Эти линзы «фокусируют» сознание читателя, позволяя ему разглядеть в оригинальном тексте то, что обычному невооруженному взгляду незаметно. Они делают «смысл» оригинала «яснее» и «отчетливей» — точно так же, как линзы микроскопов или телескопов помогают разглядеть очень маленькие или очень удаленные предметы. Интерпретатор, считающий созданный им интерпретирующий текст лишь линзой, об-наруживает Платона или Декарта такими, каковы они на самом деле. Так же, как для натуралиста микроскоп помогает обнаружить микробов.

⁶ Слово «топос», случайно появившееся в данном наброске, отсылает к статьям Андрея Родина и Владимира Буданова (прим. авт.).

То обстоятельство, что в других интерпретациях у Платона или Декарта об-наруживаются иные смыслы, трактуется как следствие некачественного устройства других интерпретирующих «линз».

Роль текста-дублера можно понять и по-иному. Он работает не как «линза», а как «лазер», направленный интерпретатором на интерпретируемый текст. Изображение, получаемое в результате, не является проясненным и увеличенным отображением реальности оригинала самой по себе, но продуктом сложной интерференции энергетического смыслового пучка лазера с языковой средой оригинального текста. Естественно, что в зависимости от различий в «устройстве» и режиме работы «лазеров» получаются различные результаты интерпретаций.

Сочетанное применение этих двух метафор позволяет лучше уловить смысл интерпретирующего осмысливания через текстовое удвоение.

Серия II. Грехопадение

1. Миф о грехопадении и тема набросков

Три слова – «смерть», «событие» и «смысл» имеют особое отношение к набрасываемому размышлению «автора». Подступ к этому отношению открывает библейский рассказ о грехопадении как событии, в котором платой за возможность знать добро и зло (познание) оказывается смерть. Страх смерти удерживал Адама и Еву от попытки отведать запретный плод. «И заповедовал Господь Бог человеку, говоря: ... А от дерева добра и зла, не ешьте от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертно умрешь». (Бытие, 2, 17) Но одновременно страх ставил людей перед Деревом, т.е. выделял это дерево как особое «место» среди других райских предметностей. В этом «месте» человек присутствовал сам в своем страхе, развернутый как стрелка компаса лицом к запретному. Причем амбивалентность противоположно направленных импульсов – желания запретного и отшатывания под действием угрозы – были неразличимо сплавлены в страхе. Поскольку люди удерживали в присутствии страха напряжение этих амбивалентных импульсов – они были, можно сказать, в бодрствующем состоянии.

Змей обманом усыпил страх – разрешил его амбивалентность в пользу одного из моментов – желания запретного. Забыв страх смерти (впав в «обморочное» бесстрашие), «жена» стала «вожделеть» этот плод, кроме иного, еще и потому, что он «дает знания». Отведав от дерева добра и зла, люди стали бого-подобны, но смертны. «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Бытие, 3, 22).

Случилась роковая ошибка – первородный грех – начало истории. Этот библейский миф, бесконечное число раз перетолкованный в толках европейской обыденной и интеллектуальной жизни, удерживает в присутствии двусмысленную (точнее, много-смысленную) связь познания, ведущего к бого-подобию, и смерти. Эта многоосмысленность – результат открытости мифа многообразным, в равной степени аутентичным (как и случайным) истолкованиям. Меня пока будут интересовать два спорящих друг с другом опыта обнаружения истолкования грехопадения – гегелевский и шестовский.

С одной стороны, этот миф может быть истолкован по-гегелевски – как «начало»... логики и познавательного процесса, через который человеку открыта возможность «спасения» – исполнения самости как «образа» и «подобия» Бога. А с другой – как категорическое требование «раскаяния», т.е. отказа от господства «логической необходимости» и спасения в вере, для которой «абсурд» является путем или откровением Бога. Особенно близко для меня этот путь (подход) представлен Львом Шестовым.

2. Гегелевский набросок истолкования

По Гегелю: «Содержание этого мифа образует основу существенного вероучения, учения о природной греховности человека и необходимости спасения. Рассмотрение мифа о грехопадении в начале логики представляется уместным, так как последняя имеет своим предметом познание, а в этом мифе также дело идет о познании, о его происхождении и значении»⁷.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. /Пер. Б.Столпнера. М., 1974. С. 128.

Логическая схема мифа о грехопадении представляется Гегелю следующим образом: «Рассматривая миф о грехопадении, мы находим, ... что в нем выражено всеобщее отношение познания к духовной жизни. Духовная жизнь в своей непосредственности выступает сначала как невинность и наивное доверие, но сущность духа состоит в том, что это непосредственное состояние снимается, ибо духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть для-себя.. Но ступень раздвоения тоже должна быть снята, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство есть теперь духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее исцеляет»⁸.

Снятие непосредственного состояния и есть акт грехопадения, который не внешен (здесь Гегель поправляет Библию), а внутренен, т.е. является имманентным актом самого мышления, которое само «наносит рану», т.е. само себя маргинализирует в состоянии пато-«логической» разорванности. В этой разорванности – противопоставленности конечного и всеобщего, мыслящая самость есть «для-себя». Впрочем, слово «противопоставленность» не очень удачно, поскольку скрывает, что она (в своем понятии) и есть смерть, которая, по Гегелю, освобождает от связанности с эмпирической единичностью у животных всеобщность «рода», а у человека – «мышления». Смерть есть наиболее радикальный разрыв, самая глубокая рана, которую мышление наносит себе.

Через дар смерти самость получает возможность видеть себя («открылись глаза»). Причем это видение себя со стороны провоцирует «стыд», как непосредственное интенциональное переживание нецельности («наготы» как внешности, за которой скрыто «внутреннее»), ставящее самость на путь «возвращения» – спасения, проложенного в прокрустовом ложе самого же мышления.

Эта драма «падения» и «возвращения», которая, по Гегелю, «повторяется в каждом человеке»⁹, открывает своеобразный доступ к истолкованию набрасывающих актов мыслящего письма/чтения на поводу титула, схваченного в словах: «Смерть: событие и смысл». То, что происходит в наброске, должно так или иначе включать ритмические повторы само-«падения» в разор-

⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. С. 129.

⁹ Там же. С. 130.

ванность страдающего смертного сознания и спасения через исцеляющее понятийное восстановление цельности (смысла). Причем наброски не только пред-являют набрасываемое как «внешнее», но и присваивают эту внешность как само-обнаружение (нанесение себе самому раны) и само-ис-целение (спасение) себя самого. Усваивая смысл, события поглощают внешность внутрь — исцеляются.

Поскольку (по Гегелю) содержанием мышления является не результат как таковой, но тотальность мыслительного пути, то самоутверждающуюся самость следует понимать как конкретное становящееся единство своих собственных «абстрактных» моментов — наивного (незнающего смерти) бытия, маргинализованной, конечной и страдающей от разорванности, данной в самосознании смерти как собственного ничто самости и самости «свободной», в которой то, что она есть — есть ставшее (а точнее, становящееся) на путь(и) спасения (преодоления смерти) всеобщее (истинное), достигнутое необходимым образом ею самой в труде размышления.

3. Истина в свободе от знания (подход Шестова)

Познание, которое Гегель рассматривает как путь к спасению, для Шестова есть «падение и притом самое страшное и пагубное, которое только может себе вообразить человек»¹⁰. В его истолковании Библии утверждается, что «истина живет там, где знание кончается, где царствует свобода от знания»¹¹. Подобное толкование строится на перетолковании толкования мифа о грехопадении, предложенного «Киргегардом». Дело в том, что Киргегард (вполне по-гегелевски) полагал, что для верного понимания смысла грехопадения нет нужды в таком персонаже, как змей. Человек сам совершает грехопадение. Шестов же поправляет Киргегарда: «Но вещь поразительная: Киргегард отвел змея только на словах или, точнее, лишь условно. В действительности же все его размышления о грехопадении держатся исключительно на предположении, что оно являлось результатом воздействия на человека какой-то внешней, чужой и даже враждебной силы,

¹⁰ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 186.

¹¹ Там же. С. 187.

что тут имело место какое-то загадочное и таинственное внушение. Первый грех происходит в человеке... когда свобода человека парализована — «в обмороке». Это значит: в свободном состоянии человек никогда не променяет плодов с дерева жизни на плоды с дерева познания»¹². Змей «околдовал» человека, связал его свободу, подменив ее на разумом открываемую в познании необходимость.

Парадоксально, но наверстывающее исправление Киргегарда осуществляется Шестовым с опорой на технологию разума, для которого обычное дело отличать высказанное «на словах» от помысленного «на самом деле» на основе предполагаемой связанности (необходимой взаимосогласованности, «законы тождества») отдельных размышлений человека (в данном случае Киргегарда). Тем самым Шестов отказывает Киргегарду в свободе, в праве «на все могу», в праве на *fiat*...

Применив наверстывающее исправление к самому Шестову, можно сказать, что и он не вполне последователен (хотя в подобной непоследовательности он может и присутствует в наибольшей степени экзистенциально аутентично). Он смягчает свое утверждение о внешней причине грехопадения, соглашаясь с Киргегардом, что змей обольстил людей, воспользовавшись их страхом перед «Ничто». Этот страх был «собственным» — человеческим. Положение «Киргегарда, что этот страх был страхом перед Ничто, принадлежит к глубочайшим прозрениям в тайну грехопадения. В распоряжении соблазнителя только и было, что чистое Ничто; Ничто, из которого Бог творческим актом создал и вселенную, и человека, но которое без Бога не выходило за пределы своего Ничтожества и не могло иметь никакого значения в бытии. Но если всемогущество Божие могло сотворить из Ничто мир, то ограниченность человека, внушенный ему змеем страх превратил Ничто в огромную всеразрушающую, всеистребляющую, ничтожающую силу... Ничто оказалось загадочным оборотнем. На наших глазах оно превратилось сперва в Необходимость, потом в Этическое, потом в Вечное»¹³. Разумный человек поработен Ничто. Он через разум заключен в рамки необходимости.

Тогда как возможно спасение? Спасение в вере, основанной на Абсурде, которая противопоставляет «частного мыслителя» Иова универсальной рационалистической философии Геге-

¹² Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 186.

¹³ Там же. С. 188.

ля (как воплощения всего дела философской логики). Для Шестова «Бог значит, что все возможно. Бог значит, что нет знания, к которому так жадно стремится и так неотразимо влечет за собой нас наш разум. Бог значит, что нет и зла: есть только первозданное fiat («да будет») и райское *valde bonum* («добро зело»), пред которыми тают и превращаются в призраки все наши истины, держащиеся «законом» противоречия, «законом» достаточного основания и другими «законами»¹⁴.

Откровение библейской истории грехопадения лежит по ту сторону гегелевского понимания. Само «настойчивое желание во что бы то ни стало «постигнуть», понять» смысл грехопадения только свидетельствует о нежелании нашем почувствовать всю глубину и значительность заключающейся тут проблемы. Тут «понимание» не только не помогает, оно тут является помехой: мы вошли в область, где царствует «Абсурд» с его непрерывно вспыхивающими и угасающими «вдруг»: ведь всякое «вдруг», всякая внезапность находятся в непримиримой вражде с «пониманием» и, так же как библейское fiat, для обычного человеческого мышления есть *deus ex machina*, в котором умозрительная философия совершенно правильно усматривает начало своей гибели»¹⁵.

Следуя Кьеркегору, Шестов утверждает, что путь откровения проложен вне границ общего = логического — в опыте патологического, в котором человек переживает и артикулирует свою неспособность осуществлять это общее. Только патология (ниспосланное «жало в плоть») дает возможность быть «не как все». Смерть, присутствующая в страхе и выговоренная патологически, является самой глубокой раной — наиболее болезненным «жалом» в человеческой плоти.

От этого страха, удерживающего событие смерти, можно уклониться (по совету Гегеля не задерживаться на стадии разорванности), попытаться опереться на познание его смысла, достичь «бессмертия в духе» или более прозаично — познать «законы» действия механизма человеческого тела (Декарт, болезненно боявшийся умереть, недаром столь часто посещал скотобойни) и стать бессмертными. Но можно пережить страх смерти как абсолютный Абсурд, абсолютное «вдруг», ставящее «я» в уникальную никем другим незаменимую экзистенциальную позицию.

¹⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 219.

¹⁵ Там же. С. 86.

У Гегеля смысл события смерти в обнаружении ее всеобщего, в высвобождении самости от связанности со случайной телесной единичностью. У Шестова («Киргегарда») – абсурдное событие смерти обнаруживает бессмысленность и, следовательно, уникальность этой самости именно в самой уязвленной телесности. Спаситься – значит отречься от собственной страшашейся самости, которая «как все» пытается найти защиту в законах этики или физики. Спаситься – значит положиться на божественное всемогущество, предьявленное в Абсурде человеческого бытия.

4. Пара слов о «пато-логии»

В предшествующих набросках слово «патология» мною членилось как пато-логия. Тем самым делалась попытка удержать прочтение от перескакивания через «логию» под влиянием чисто медицинской общепонятной ассоциации. Фактическое наличие у «человека» – Кьеркегора – медицинского расстройства (импотенции) еще не пато-логично. Оно само по себе не раскрывает себя вне «логоса» (слова). Собственно, «слово» (воплоть отчаяния) и дает возможность страданию («патосу») стать пред-явлением для себя и других в качестве уникальной, маргинализованной самости, выпавшей из усредненной обывательской всеобщности – из того, что «все могут». Пато-логия не случайно оказывается чисто литературным, публичным (нуждающимся в публикации) делом «автора». Или точнее сказать – событием на границе смысла житейской импотенции и смысла литературного письма.

В этой перспективе литературный набросок становится путем обнаружения самости не через логическое промышление смысла события смерти, а пато-логическое переживание и артикуляцию его Абсурда. Здесь выявляет себя радикальное отличие подхода Гегеля от подхода Шестова. Однако при всем различии и путь всеобщего, и путь маргинальной единичности оказываются проложенными в одном и том же пространстве литературной публичности.

И шестовский, и гегелевский заходы являются вариантами одного парадоксального проекта само-утверждения (спасения) самости человека (диаметрально противоположно трактуемой), понимаемого как высвобождение от обыденной погруженности в людских толках, которое в свою очередь осуществляется как принципиально публичный процесс – литература. При всех различиях – литература оказывается общим делом философии и Гегеля, и Шестова.

При этом нет ничего более опасного, чем пытаться объяснить специфику этой литературы, опираясь на медицинский дискурс «прояснения». Ведь для медицины «импотенция» Киргегарда или эпилепсия Достоевского ничего «особенного» не представляют. Эти состояния сами всецело есть лишь закономерные конstellляции определенных симптомов, наблюдающиеся у очень многих людей и делающих этих людей для медикатеоретика неразличимо одинаковыми.

Вопрос о пато-логии возникает лишь в уникальных точках — событиях — на пересечении (они и представлены дефисом в слове пато-логия) смыслов медицинского дискурса и смыслов, порождаемых самим «логосом» — словом. Так случается, когда, к примеру, в психоанализе соматическое желание прорывается в оговорке, или, наоборот, как в психосоматике — личная история врывается в закономерную деятельность физиологического механизма. В точках пересечения дискурсов смыслы теряются из виду, язык немеет. Но в этой напряженной немоте языка «края» двусмысленных в отношении друг друга дискурсов удерживают событие.

Серия III. Фуко/Хабермас

1. *«Мысль как набросок»*

Мысль любая, пусть и самая отменная, не более чем набросок. Трудно представить себе, да и кто осмелится утверждать, что мыслимое неким окончательно целостным образом ухвачено мыслью. Поэтому возникает законный вопрос — как мыслится нецелостность наброска? Каким образом становятся очевидны ошибки и упущения? Если бы на пути мысли размышление могло в какой-то момент времени сказать — «ну вот, наконец-то я достигло истины». Тогда, с точки зрения истинного, действительно стали бы очевидны все недостатки и упущения предшествовавших набросков. Можно, конечно, смягчить требование прогрессистским предположением, что время пути, расставляя наброски в отношения «раньше» — «позже», одновременно задает иерархию «менее истинного» и «более истинного». Более поздний (как более истинный) набросок «проясняет» нецелостность предыдущего. Так, к примеру, Гегель и марксистская философия строили историю философской мысли.

«Анти-прогрессисты», остающиеся при этом прогрессистами по своей сути, используют ту же мерку, но в перевернутом виде — чем древнее мнение, тем оно более истинно.

Хайдеггер, указывая на путь мысли как на источник «очевидности» ошибок и упущений, как бы поддается инерции прогрессистской идеологии. Однако, отказываясь от «наверстывающего исправления целостности», он с ней достаточно радикально порывает. Ведь если мы «ис-целим» ранний текст в свете очевидности поздней попытки мысли, то потеряем «большее».

Но как не упустить это «большее»? Возможно множество ответов, т.е. множество набросков промышливания и «научения на ошибках». К примеру, Фрейд, истолковывая «ошибочные действия», открыл бессознательное как большее, которое мы теряем в наверстывающем исправлении оговорки или фармакологически исцеленном симптоме. Мышление бытия мысли в возможности, как большего любого ее целостного выражения — другой, не менее почтенный путь. Я думаю, что уловить большее возможно также, если представить отношение между набросками в форме «мыслящего диалога мыслящих». Тогда ошибки и упущения обнаружат себя в локусах, где одна попытка промышливания насильственно препятствует открытию пространства мыслящего диалога с другой. Большее же предстанет в своеобразной игре взаимного разоблачения ошибочности, которую ведут отдельные наброски друг с другом.

Примером подобной игры была история марксизма, в которой «ранний Маркс», «Маркс первого тома «Капитала» и «Маркс недописанных томов» на протяжении столетия занимались исправляющим разоблачением неподлинности или ограниченности друг друга. Причем насилие как препятствие для открытия мыслящего диалога с другим было повивальной бабкой и этой истории «большого».

2. «Этика насилия»

Текст выступления Мишеля Фуко на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 года в Коллеж ле-Франс предоставляет интересную возможность увидеть работу насилия, закрывающего пространство диалога. Выступление начинается с примечательного заявления: «К сожалению, то, что я принес вам сегодня, является, боюсь, слишком незначительным, чтобы заслуживать вашего внимания. То, что я хотел бы

вам представить, — это проект, опыт анализа, основные линии которого я пока едва смутно просматриваю. Но мне показалось, что попытка их наметить перед вами, обращаясь к вам с просьбой вынести о них суждение и выправить их, я, подобно «настоящему невротик», ишу двойную выгоду: во-первых, уберечь результаты работы, которой пока еще не существует, от суровости ваших возражений, и, во-вторых, сделать так, чтобы в момент своего рождения она воспользовалась не только преимуществом иметь в вашем лице своего крестного отца, но также и вашими советами»¹⁶.

Это заявление весьма удобно встраивается в ход выше приведенных рассуждений. Во-первых, Фуко назвал свое выступление проектом еще ненаписанного сочинения, что связывает его с идеей наброска. Во-вторых, это набрасывание проекта имеет цель с помощью слушателей «выправить» его, вынеся определенное суждение.

Суд слушателей (потенциальных читателей) играет роль инстанции, занимающейся наверстывающей починкой целостности. Причем как «настоящий невротик», Фуко лишь заигрывает с этой критической инстанцией, поскольку прячет от ее суда «результат» работы. Прячет, лишая возможности читателя вступить в мыслящий критический диалог. Введение в разговор предмета, который спрятан от слушателей, но имеется в определенной степени в распоряжении докладчика, дает последнему серьезные преимущества. Вся хитрость в произволе варьирования «степенью» распоряжения. Она всегда достаточно велика, чтобы отклонить любое возражение ссылкой на разъяснения в еще не написанном, но уже предположенном к написанию тексте, а с другой — достаточно мала, чтобы отклонить как несвоевременные требования представить результат в виде некоторого сжатого резюме.

То же справедливо и в отношении любого фрагмента выступления. Фуко присваивает себе право выносить суждения — своевременно или несвоевременно его критикуют — является ли некий фрагмент текста предварительным соображением или законченной мыслью. Сообщение тем самым оказывается насильственно закрыто от мыслящего диалога с инакомыслящими.

Контроль за своевременностью обсуждения у Фуко дополняется контролем его уместности. Вот пример: «С одной стороны, мне сказали, — пишет Фуко, — Вы не описываете как следу-

¹⁶ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. С.Табачниковой. М., 1996. С. 9.

ет ни Бюффона, ни совокупности его произведений, равно как и то, что Вы говорите о Марксе, до смешного недостаточно по отношению к мысли Маркса. Эти возражения были, конечно, обоснованными; но я не думаю, что они были вполне уместными по отношению к тому, что я сделал; поскольку проблема моя состояла не в том, чтобы описать Бюффона или Маркса, и не в том, чтобы восстановить то, что они сказали или хотели сказать, — я просто старался найти правила, по которым они произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах»¹⁷.

Парадокс этой репрессивной технологии контроля уместности заключается в том, что Фуко ставит себя по отношению к тексту в положение, которое им отрицается у «автора» как предмета теоретической рефлексии. Причем ставит в докладе, посвященном «смерти» автора. Автор Фуко, обладающий «внутри головы» некоторым содержанием будущей книги, оказывается предшествующим по отношению к тексту, который определен по содержанию авторским «старанием». Из этого «внутреннего» у Фуко в тексте появляются словосочетания «я не думаю», «я сделал», «проблема моя состояла» и т.п. Если читатель вычитывает иное чем намеревался выразить автор, то его исключают из пространства мыслящего диалога как неуместно вопрошающего. Причем эта авторская привилегия на насилие неразрывно связана с институтом авторства как собственности, о котором идет речь в самом выступлении.

Авторское насилие нарушает то, что сам Фуко в том же самом выступлении назвал «этическим принципом современного письма» — безразличием к авторству. По Фуко — «сегодняшнее письмо освободилось от темы выражения: оно отсылает лишь к себе самому, и, однако, оно берется не в форме «внутреннего», — оно идентифицируется со своим собственным «внешним». Это означает, что письмо есть игра знаков, упорядоченная не столько своим означенным содержанием, сколько самой природой означающего...»¹⁸. Если письмо освободилось от «выражения», то уместны слова Беккета: «Какая разница кто говорит», и неуместна санкция Фуко, квалифицирующая как неуместные какие-либо возражения по поводу опубликованных текстов. Никакого интереса «игре знаков» до намерений писавшего дела нет.

¹⁷ Фуко М. Воля к истине. С. 11.

¹⁸ Там же. С. 13.

Налицо явная ошибка. Эта ошибка становится очевидной на пути мысли, проложенном в разрыве между рядом расположенными фрагментами текста. Причем первый фрагмент разоблачает как ошибочный второй, а второй, в свою очередь, — первый. В отношении этой ошибки вполне возможна процедура намерстывающей починки целостности путем историко-философского исследования «подлинных» мыслей Фуко. Историко-философская литература полна примеров исправления неточностей, упущений и противоречий у признанных авторов.

Однако для самого Фуко, вероятно, важнее была игра постоянно возобновляющегося введения этического правила и его фатального неисполнения: «Я говорю «этических», поскольку это безразличие является не столько особенностью, характеризующей способ, каким говорят или пишут, сколько скорее своего рода имманентным правилом, без конца снова и снова возобновляемым, но никогда полностью неисполнимым, принципом, который не столько маскирует письмо как результат, сколько господствует над ним как практикой». И несколько ниже: «...письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне»¹⁹.

То, что на первый взгляд обнаруживается как ошибка, оказывается парадоксальным приемом ускользания от господства «внутренних» правил игры «вовне» на поверхность двусмысленности. Пишущий, вводя правила словесной игры, отказывает критически настроенному читателю в праве играть с ним по этим правилам, наделяя себя особым правом исключения (установления уместности и своевременности) из игровой ситуации диалога. Насилие исключения делает игру двусмысленной, ведущейся одновременно по правилам (внутри) и без правил (на поверхности). Насилие — это отказ от самореферентности и самоотжественности.

Однако, если мы усмотрели правило, в соответствии с которым осуществляется выскальзывание «изнутри» на «поверхность», не упаковываем ли мы все вновь во «внутренность» заново обретенного смысла?

¹⁹ Фуко М. Воля к истине. С. 13.

3. Легче убить Бога, в которого не веришь, чем публику, которой поклоняешься,.. но от ее суда можно попытаться ускользнуть

Теперь целесообразно вернуться к процитированному в начале предшествующего наброска обращению Фуко к слушателям с просьбой высказать «суждения» и выступить в роли «крестного отца» текста. В этом обращении упакована игра, поскольку в реальности Фуко, контролируя своевременность и уместность этого «суда», ставит возможность «крестного отцовства» под вопрос. И эта игра также включает существенный элемент «ускользания». Разберемся — ускользания от чего.

Здесь мы подходим, хотя и не касаемся непосредственно, к центральному вопрошанию заголовка о смысле смерти и смерти как события. Этот подход происходит, поскольку набросок вплотную приближается (хотя опять же непосредственно не касается) к таким сюжетам, как «смерть Бога», «смерть автора», «смерть человека».

Задолго до того, как философия заговорила о смерти Бога (будь то в качестве намека у Гегеля или во весь голос у Ницше), произошло его историческое замещение другим «абсолютом» — публикой. Поэтому уж если и быть радикальным (на что претендует любая философия), то вместо Бога прежде всего следовало бы «умертвить» этого — нового весьма специфического божка, которому столь самозабвенно и истово поклоняется пишущая братия. Даже великий ниспровергатель богов — Ницше — был всего лишь «литератором».

Новоевропейская литература, частью которой является философия, возникла и существовала прежде всего как рес-публика, т.е. власть читающего и слушающего народа — публики. Публичное использование разума можно считать подлинным и действительно свободным, а можно рассматривать его как результат определенного «падения» и бытия в качестве «несобственного». Можно подчиняться рес-публиканской власти, а можно идти наперекор ей, бунтовать и сопротивляться. Однако все эти проекты само-сознания необходимого или ускользания от неизбежного так или иначе находят свой путь в пространстве публичного процесса — они существуют как опыты публичного письма и чтения.

Как справедливо пишет Юрген Хабермас: «Уже в середине XVIII столетия Жан-Жак Руссо секуляризировал идею Последнего Дня, то есть исповедь в грехе, совершаемой перед лицом

Бога-судии; он преобразовал ее в исповедь перед собой, распространяемую частным лицом публично в аудитории»²⁰. Причем эти исповедальные само-понимание и само-оценка не существуют «до» публичной презентации, но именно как публичная презентация, даже если они случаются «про себя», «в голове» исповедывающегося.

По Хабермасу, уже в ранних письмах Руссо «намечены коммуникативные предпосылки самопонимания как публичного процесса». Поэтому кому бы и о чем бы Руссо ни писал – все имеет одного адресата – справедливый суд публики, а еще лучше суд справедливых, более просвещенных чем современники, потомков.

Причем, если, обращаясь к Богу с исповедью, человек надеялся на его милостивое суждение, дарующее бессмертие, то отдавая произведение на суд читающей и слушающей публики, им движет надежда ее признания, дарящее пусть не вечность, но делящееся за рамку индивидуальной жизни бытие в памяти читателя, бытие в истории. Душа человека Руссо после его смерти продолжает жить в виде «голоса автора» в душах читающих его произведения читателей. Причем во времена Руссо у «публики» не было сомнений в бесконечной длительности своего существования. Вспоминаются знаменитые строчки Пушкина: «Нет, весь я не умру, душа в заветной лире мой прах переживет и тленья избежит...» В современных условиях реальности экологической, термоядерной или иной всемирной катастрофы подобный оптимизм становится неуместным – вместо «вечной памяти» публика награждает счастливых просто памятью, но и на том, как говорится, спасибо.

Подмена Бога публикой делает ненужным «религиозное чувство оправдания, избавления от грехов милостью Божией. Руссо знает, что зависит от суждения своей аудитории. Именно ее признание он хочет завоевать; без этого не было бы никакого подтверждения его радикального выбора самого себя.» Письмо становится этическим процессом, и то, что Хабермас пишет о Руссо, столь же аутентично можно применить и к Фуко: «Как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет,

²⁰ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 198-199.

зависит от да и нет других... Исповеди Руссо, отдаваемые на суд публике, можно лучше всего понять, как этический процесс самопонимания»²¹.

В рамках публичного исторического процесса формируется этическая самость говорящего и пишущего как особого автора письменных или устных произведений. Прочитую еще раз Хабермаса: «Самость в этическом самопонимании должна полагаться на признание со стороны адресатов, поскольку Ego образует себя в первую очередь как ответ на экспектацию Alter Ego. Поскольку другие вменяют ответственность мне, я постоянно делаю себя той личностью, какой становлюсь через взаимодействие с другими. Я не могу просто для себя самого удержать то «я», которое в моем самосознании предстает как данное мне, — оно не «принадлежит» мне. Скорее это Ego сохраняет интересубъективную сердцевину потому, что процесс формирования индивидуума направлен по каналам социализации и истории»²².

Теперь можно вернуться к началу этого наброска и ответить на вопрос — от чего пытается ускользнуть Фуко, прячась за двусмысленностью текста, ограничивающего возможность коммуникативности — мыслящего диалога с другим. Для Фуко с Ego, которое (хочет он того или не хочет) образуется в рационально организованных коммуникативных актах как его «собственное», связана тираничная власть истины (всеобщего), которая как раз и является условием мыслящей коммуникации и для Хабермаса, и для Канта, и для всего классического рационализма. Достаточно вспомнить, что Кант понимал под «публичным» по сути свободное всеобщее применение человеческого разума в отличии от партикуляризирующего «частного».

Насильственная манипуляция пространством открытости диалога позволяет Фуко нанести болезненную травму «интерсубъективной сердцевине» социально детерминированного и навязанного ему как его «собственное» Ego.

4. Публика как крестный отец произведения

Вновь вернемся к процитированному выше обращению Фуко к публике, промыслив теперь в каком смысле она могла бы стать «крестным отцом» будущей книги. Могла бы, если б Фуко не ограничил для нее пространство мыслящего диалога своим ошибочным действием.

²¹ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. С. 199–200.

²² Там же. С. 202–203.

Что такое крещение? Вот что по этому вопросу сообщает «Закон Божий»: «Таинство крещения есть такое священное действие, в котором верующий во Христа через троекратное погружение тела в воду с призыванием имени Пресвятой Троицы — Отца и Сына и Святого Духа, омывается от первородного греха, а также и от всех грехов, совершенных им самим до крещения, возрождается благодатью Духа Святого в новую духовную жизнь (духовно рождается) и делается членом Церкви, т.е. благодатного Царства Христова»²³.

Иными словами, крещение есть таинство, в котором человек как животная, бездуховная и грешная тварь как бы умирает с тем, чтобы возродиться в Духе и сделаться членом религиозной общины — Церкви. События смерти и возрождения обрамляют это действие, воспроизводя классическую схему ритуалов «перехода» или инициации. Крестный отец — это один из «восприемников» новорожденного члена церкви. Он принимает на руки «новорожденного» и дает ему имя — своеобразный парадигмальный «набросок» — будущей жизни человека, заголовок к его индивидуальной истории.

Крещеный, становясь членом церкви, начинает свою жизнь как бы заново, включаясь в новую неизвестную для него («бывшего») жизнь. Здесь важную роль имеет очищение от греха. Грех — это промах, ошибка. Прожитая жизнь предстает как неудачный набросок, пролетевший мимо цели. Очищение греха как бы «стирает» эту хаотическую жизненную линию опробованных движений, очищая место для спрямленного письма истории с начала. Иницирующим актом этого начала исторического письма является имя, которое будучи имманентным представителем трансцендентного связывает историю новой жизни окрещенного с парадигмальными завязками священной истории, ориентируясь на которые, как на камертоны истины, надлежит «делать жизнь», разворачивая ее с этого начала во временную историю.

Поэтому жизнь не только начинается с начала эмпирически, но и приобретает его (начало) в метафизическом смысле. Она становится бытием при этом начале, являющимся ее сутью или просто: при-сут[ь]-ствием.

²³ Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями. Нью Йорк, 1987. С. 548.

Однако в каком смысле публика может играть роль крестного отца? Очевидно, при ее активном участии в «тайнстве» публичного процесса пишущий приобретает (или не приобретает) имя, становится признанным «автором». Это имя и является его возрожденной к новой, «литературной» жизни душой, имеющей «интерсубъективную сердце-вину» Его.

При этом прежде чем возродиться и получить новое имя необходимо пройти «очищение» от «грехов», в некотором смысле «умереть». Сначала надо как бы вернуться к началу, т.е. уничтожить определенность уже состоявшегося присутствия. «Чистилище» публичного, интерсубъективного процесса признания называется «критикой». Причем первое, с чего начинается критика — это прояснение смысла произведения. Но что это значит? Это значит, что любой текст сам по себе исходно рассматривается как неясный, нуждающийся в этой проясняющей способности критического рассуждения.

Критический взгляд читателя уничтожает смысл — собственное автора с тем, чтобы вторым усилием возродить его в акте оценивающей интерпретации, но как собственный — у(при)своенный интерпретатором. Т.е. решаясь опубликовать «себя», я должен быть готов к тому, что первое дело публичного процесса — ритуальное убийство того «я»-«себя», которое писавший переживал в актах письма/чтения текста как свое собственное. Интерпретация, воспроизводя смысл как бы заново, устанавливает тем самым масштаб оценки авторского текста на значимость, что является предпосылкой критического суда и признания.

Образование современного человека с необходимостью включает приобретение навыков осуществления критических функций. Без этого индивид не может стать членом просвещенной публики, осуществляющей перманентный суд над пишущей братией. В самом деле, то, чему обучаются сегодняшние школьники на уроках «литературы», является элементами ремесла литературных критиков. Их не учат писать стихи или прозу, но — анализировать, понимать смысл и оценивать чужие произведения. Уличать чужие ошибки и отмечать достоинства. Массовое образование формирует «критическую» массу.

Во времена Пушкина не было столь жесткой дифференциации на писателей и читателей — все образованные люди писали (стихи, письма, дневники, записки в альбомы и т.д.). Литературный процесс еще не обособился в некую индустрию. Поэтому, литературное образование и имело более целостный характер детей учили не только «разбирать» произведения, но и писать их.

Итак, публика как «крестный отец» произведения образована системой современного школьного образования соответствующим образом — по образу и подобию критика. В цивилизованном обществе, в котором любая публичная функция имеет тенденцию специализироваться, публика поляризуется на «знающих» профессиональных критиков (экспертов) и читательскую «массу». Отношение между критиком и «массой» в первом приближении можно рассматривать как эквивалентное метафизической дихотомии души и тела, или учителя и ученика. Критик, конечно, претендует на «прояснение», «исправление» и «улучшение» недостаточно знающего вкуса читательской массы. Однако будучи сам «писателем», критик неизбежно зависит от суда и признания этой же самой «массы». Между ними существует то, что Джон Роулс называет «рефлексивным равновесием». Теоретическая рефлексия литературных критиков судит и «исправляет» общественное мнение, но сама в пределе зависит от его (мнения) суда и признания. Поэтому «публика» как «крестный отец» литературного произведения и автора постоянно «двоится», вступая в публичный процесс то в одном, то в другом облики.

Причем так же, как и крещение, публичное признание не только начинает новую эмпирическую жизнь, но и делает ее жизнью при начале, при своей возрожденной сути — публичном при-[сутъ]-ствии. «Я поэт — тем и интересен» (В.Маяковский).

Но возрождение в новом публично признанном имени и идентичности предполагает «смерть» в бывшем. Поэтому Фуко держится лишь одного аспекта, когда утверждает: «Эту тему расказа или письма, порождаемых дабы заклясть смерть, наша культура преобразовала: письмо теперь связано с жертвой, с жертвоприношением самой жизни. Письмо теперь — это добровольное стирание, которое и не должно быть представлено в книгах, поскольку оно содержится в самом существовании писателя. Творение, задачей которого было приносить бессмертие, теперь получает право убивать — быть убийцей своего автора»²⁴. Мистерия крещения, которую Фуко интуитивно точно угадал, произнеся слово «крестный отец», предполагает более сложную процедуру, в которой жертвоприношение является условием возрождения, стирание своего имени в процессе письма — наброском другого, которое, если будет признано публикой, продолжит жизнь в качестве «голоса автора», рождающегося и звучащего в процессе чтения произведения в «голове» читателя в совершенном безразличии к событиям эмпирической жизни и смерти писавшего.

²⁴ Фуко М. Воля к истине. С. 14.

Последнее и позволяет сегодня пишущим спорить с Фуко, ссылаться на его суждения, и вообще — писать «о нем», так же как и читателям читать «его». Т.е. распознавать и вступать в общение с его интересубъективным Его — фантомом, проживающим собственные жизни в этих коммуникациях.

Фуко в своем выступлении не дает публике сыграть роль «крестного отца». Он пытается увильнуть от участия в мистерии публичного «крещения», отказаться от услуг «восприемника» — слушателя-критика, играющего роль «повивальной бабки», мавэтически способствующей рождению интересубъективного Его автора произнесенной речи, наделяя его слова схваченным в актах понимания внутренним содержанием — «смыслом».

Впрочем, вернее будет сказать иначе. Публичная презентация Фуко напоминает повторы чередующихся актов зачатия Его в интересубъективном пространстве, вынашивания его до стадии наблюдаемости (так что его уже можно узнать в качестве, к примеру, автора этического принципа письма) и следующего абортирования — стирания «имени».

Но остается вопрос — насколько успешна попытка Фуко улизнуть от навязанного публикой интересубъективного Его? Вероятно, в контексте устного выступления подобное еще возможно — говорящий присутствует в коммуникативном пространстве как «то есть бытие», а поэтому сохраняет возможность дезавуировать любую попытку усвоения и присвоения смысла им сказанного. В письменном и тем более опубликованном тексте никакого «то есть» быть уже не может. Текст становится предметом читательской интерпретации и суда, которые формируют «автора» как фантомного участника коммуникативного процесса, с которым спорят, которого игнорируют или опровергают, клеймят или превозносят таким образом, который в принципе не нуждается в существовании человека когда-то этот текст написавшего.

5. Смерть автора, Бога и человека как возможность их схватывания мыслью

Заголовок этого наброска можно прочесть по-разному, а следовательно, и по-разному набросить пред-полагаемый смысл текста. Фуко, чтобы рассказать об авторе, говорил о смерти автора. Я буду говорить об авторе, чтобы что-то существенно важное для меня высказать о смерти.

В предшествующем наброске уже была приведена цитата, в которой Фуко пишет о письме как жертвоприношении, или самоубийстве автора, который тем самым «стирает» свое имя. После выступления один из слушателей (Люсьен Гольдман) отметил: «Среди выдающихся теоретиков школы, которая занимает важное место в современной мысли и характеризуется отрицанием человека вообще, а исходя из этого — субъекта во всех его аспектах, точно так же как и автора, Мишель Фуко, который хотя и не формулирует в явном виде последнее отрицание, но внушал его всем ходом своего доклада, закончив его перспективой упразднения автора, является, несомненно, одной из наиболее интересных и наименее уязвимых для спора и критики фигур»²⁵.

Прежде чем перейти к ответу Фуко отмечу, что Гольдман как саму собой разумеющуюся воспроизводит «критическую» функцию читателя, о которой речь шла в предшествующем наброске. Он признает и оценивает Фуко. Причем оценивает не как эмпирического человека (например, неуживчивого гомосексуалиста, склонного к скандалам), но именно как автора, занимающего определенное место в современной теории мысли. Важно, что Фуко откликается на это обращение к его авторскому интересубъективному Еgo. Его ответ замечателен во многих отношениях. Вот один из важных фрагментов: «Кроме того, я не сказал, что автора не существует; я не говорил этого, и я очень удивлен, что сказанное мной могло дать повод для подобного недоразумения». И далее: «...вопрос, который я себе задал, был следующий: что это утверждение об исчезновении писателя или автора позволяет обнаружить? Оно позволяет обнаружить действительные функции-автор. И то, что я попытался проанализировать, — это именно тот способ, которым отправлялась функция-автор в том, что можно назвать европейской культурой, начиная с XVII века»²⁶.

Для Фуко смерть автора, его жертвоприношение и самоубийство не являются отрицанием и не означают того, что он (как автор) перестает существовать. Разговор о его смерти позволяет об-наружить, т.е. вынести из «нутра» наружу способ функционирования «автора». То же самое справедливо и относительно тезиса о «смерти человека»: «То же касается и отрицания человека, о котором говорил господин Гольдман: смерть человека — это тема, которая позволяет прояснить тот способ, которым понятие человека функционировало в знании»²⁷.

²⁵ Фуко М. Воля к истине. С. 41.

²⁶ Там же. С. 42.

²⁷ Там же. С. 43.

Смерть — это некое априори дискурса, которое позволяет нечто (относящееся к человеку или Богу) обнаружить, проанализировать и прояснить, введя это «нечто» в дискурсивно структурированное «вот». Смерть оказывается условием «мыслимости» и визуализации смысла («чтойности») в мысли²⁸. Т.е. постановка вопроса о смерти чего-то — это одновременно постановка вопроса о возможности его мышления и существования.

Но тогда как подступиться к смыслу самой смерти? Есть ли у нее «собственное», которое, чтобы «ухватить» — следует также «убить». Не означает ли это необходимость тематизировать рассмотрение как вопрошание о «смерти смерти»? Может, тогда появится возможность обнаружить ее смысл — прояснить и проанализировать его? Парадокс в том, как прояснить «ясность», в которой проясняется предуготовленная мыслью к прояснению. В свете этой ясности все обнаруживается, но как рассмотреть сам свет?

Серия IV. Публика и смерть

1. Эсхатология публичности (узелок на память)

Установив связь наброска с публичным процессом, удалось подступиться к существеннейшему аспекту, который следует запомнить, хотя и не время обсуждать. Для светского философа как публичного мыслителя событие его личной смерти, безусловно, ужасно. Но все-таки самым ужасным станет гибель самой рес-публики. Пока она существует, есть надежда, что «весь я не умру», пусть даже и в некоем фиктивном виде «автора». С ее смертью я умру не только как эмпирический телесный индивид, но и весь, включая конгломерат фантомных «душ» (автор — лишь одна из них), сформировавшихся при моей жизни в гетерогенном коммуникативном пространстве и удерживаемым в присутствии признающей, внимающей и усваивающей активности других. Ритуально навязчиво повторяемая на поминках фраза: «Почивший навеки останется в нашей памяти» — указывает на экзистенциальную значимость этого фантомного существования для еще живых не в смысле отношения к уже умершему, но как возможность мыслить свое собственное небытие.

²⁸ С иных позиций трактует эту тему в самом начале своей статьи Лариса Киященко.

Однако смертным необходимо помыслить не только человека, но и «человечество», заключенное в нем.

2. *Философия и публичный процесс*

Современная философия по своему существу есть публичный процесс. При этом слово «процесс» в данном контексте следует понимать не в смысле свойственной также и природе «процессуальности», но в том смысле, который создает возможность для осмысленности соответствующего юридического термина. Философия есть особого рода «тяжба», как скажет А.В.Ахутин. В этом процессе что-то происходит с самостью проходящего по «делу философов» — именно то, что с разных позиций видится то как ее (этой самости) присвоение, то как ее производство, то как «извлечение» из мира, то как крещение, то как само-убийство, то как само-пожертвование. Причем к этому много-образно видимому можно отнестись и так, что видение лишь обнаруживает нечто предсуществующее акту видения, и так, что видение творчески создает или соучаствует в создании того, что оно видит.

Публичность философского процесса имеет своим ближайшим последствием неконтролируемость результата (вердикта суда присяжных — читателей). Пишущий бросает «себя» в виде фантомного образования — «автора» — на произвол признания читающих потребителей — покупателей. Голосуя своим кошельком и временем, пожертвованном на чтение, читатели подтверждают или не подтверждают удачу проекта само-реализации «самости», предьявляющей себя в тексте. Конечно, пишущий некоторым образом предполагает (промысливает) возможность чтения и усвоения своего текста потенциальным читателем. Он предрасполагает свой текст читательскому вкусу и интересу точно так же, как делает это любой производитель товара или услуг. Однако это его «теоретическое» предположение ценности произведенного произведения фатальным образом нуждается в «эмпирической проверке» в стихии публичного процесса. Так же как любой товар приобретает «подлинную» стоимость только будучи «выброшен» на рынок, текст должен быть брошен в стихию публичного процесса для ответа на вопрос об успехе или неудаче опыта письма.

С несколько иной перспективой можно сказать, что публичный процесс играет роль естественнонаучного эксперимента, в котором «порядок идей» вступает во взаимно-подтверждающее и взаимно-оспаривающее взаимодействие с «порядком ве-

щей». Эксперимент определяет мысль через вне-мысленное, через то, что сопротивляется мысленному усвоению, то, что проблематизирует мысль, постоянно ускальзывая от ее попыток понятийного «схватывания». Публичный процесс есть особая технология, позволяющая привести философскую мысль в соприкосновение с вне(не)мыслимым. Без этого «размыкания» в абсурде и произволе публичного читательского суда мысль остается в себе несостоявшейся. Точно так же и «самость», чтобы состояться, должна пройти и добиться успеха в жестокой полударвиновской борьбе за «авторское» выживание.

Поэтому, ставя вопрос о смысле такого события, как смерть, необходимо не упустить из виду, что это (как и любое иное) вопрошание осуществляется в форме радикального сдвига – само-убийственного выдвигания самости из «внутреннего мира», где она владеет собой и своими смыслами, в пространство публичного процесса – судебного разбирательства, в котором ее претензии на собственность «собственного» (на достоверность «Я мыслю») подвергаются безжалостному оспариванию со стороны истцов, судей, ответчиков и других участников публично-го процесса.

3. Автор, табличка «злая собака» и гетерогенность языков

Разговор о производстве самоидентичностей в коммуникативном пространстве шел до сих пор со ссылкой на Хабермаса, для которого сутью коммуникации выступает вопрос об истине. Поэтому взаимодействие участников диалога он представляет прежде всего как рациональный процесс взаимного критического разоблачения ограниченности и не-универсальности (неистинности). Мне кажется, что подобная трактовка слишком «зауживает» понимание публичного процесса. Публичный процесс включает не только рациональное общение, но и «войну» – взаимное неизбежное насилие на бороздах и межах философских демаркаций. В этой войне решающий логический аргумент, опровергающий то или иное воззрение, – редкое, если вообще когда-либо имевшее место в философии событие. Вопрос об истине (подлинном, бытии «на самом деле» и т.д.) втягивает вопрошающих в безжалостную схватку, но не дает соперникам общепризнанного арбитра – некоторой «третьей», выступающей от имени объективной истины инстанции, способной беспри-

растно судить. Нет никакой общезначимой логики, никакого «всеобщего», которое бы гарантировало ненасильственную коммуникацию мыслящих друг с другом и мирного справедливого разрешения их тяжбы о бытии. Философия — это постоянный конфликт стратегий коммуникабельности как тех, которые исполнены энтузиазмом «всеобщего» (духа), так и практикующих маргинализирующие технологии «единичного» (тела).

В эту борьбу не на жизнь, а на смерть пишущий вступает под маской «автора», которая в различных дискурсах имеет различную структуру и является узлом прикрепления различного типа властных отношений. Воспользуюсь некоторыми идеями Ролана Барта для описания властных отношений, которые использует пишущий для удержания «собственного» в производимом тексте. Или скажу иначе — которые фабрикуют это «собственное», припиливая его к внетекстуральному источнику текста.

В статье «Война языков» Барт приводит варианты табличек, фигурирующие на воротах усадеб. Доминирующими оказались три типа: «Злая собака», «Осторожно, собака!» и «Сторожевая собака». По мнению Барта, язык, описывая в принципе одно и то же объективное обстояние дел, в одно и то же сообщение вкладывает три разные типа «личной вовлеченности», три «образа мыслей» и «если угодно, три личины собственности». Для того, чтобы яснее представить эти типы собственности, приведу обширную выдержку из рассуждения Барта: «С помощью языка своей таблички — я буду это называть дискурсом, поскольку языковая система во всех трех случаях одна и та же, — хозяин каждой усадьбы воздвигает себе надежное укрытие в виде определенного образа, я бы сказал определенной системы собственности. В первом случае эта система основана на дикой силе (собака злая, и хозяин, разумеется, тоже), во втором — на протекционизме (остерегайся собаки, усадьба находится под защитой), в третьем — на законности (собака сторожит частное владение, таково мое законное право). Итак, на уровне простейшего сообщения (Не входите) язык (дискурс) взрывается, дробится, расходится разными путями — происходит разделение языков, ...в дело вступает общество со своими социоэкономическими и невротическими структурами, и оно образует из языка поле брани»²⁹.

Поскольку в основе отношения собственности лежит власть и распоряжение чем-то (землей, словами, информацией, орудиями, человеком и т.д.), то в полном соответствии с Бартом таблич-

²⁹ Барт Р. Война языков /Пер. С.Н.Зенкина // Барт Р. Избр. работы. Семиотика.

ки на воротах скрывают три фигуры власти: власть, основанную на чистом насилии, протекционистскую власть, апеллирующую к авторитету, и власть, устанавливающую свое присутствие в форме закона.

Эти три фигуры власти образуют по крайней мере три различных анатомических типа фантома «автора» и его текстовой «собственности».

Во-первых, пишущий непосредственно проецирует себя в форме автора, как бы растворенного в тексте. Все, что с текстом происходит, касается, затрагивает, задевает, волнует, ублажает, огорчает и т.д. написавшего. В тексте он воплощает себя, и в этом смысле авторский фантом, от которого не отделена материя текста, играет роль его аффективного «тела». В этом «теле» писавший видит и слышит «себя». набросок текста становится библейским актом «грехопадения», открывающим «глаза» и дающим пишущему знание о внешности самого себя. Это тело аккумулирует навязчивое желание пишущего писать и не отличает себя от самого процесса письма. Письмо для пишущего желанно и страшно, он без него не может состояться (ведь в этом и состоит его жизнь), но сколько сил надо потратить, чтоб заставить себя писать. Оно влечет и отталкивает, парализует в некоторой аффективной «амехании» — задержке у начала письма над листом чистой страницы. В этой самой исходной констатации «собственное» не отделено от «собственника». Табличка «Злая собака» по сути не указывает ни на какую охраняемую собственность, но лишь на саму собаку, которая просто сообщает и предостерегает о себе — «Не тронь!» Ее власть непосредственна, она ни на чем не основывается, не ищет никаких оправданий.

Во-вторых, используя написанный текст как подручное средство, пишущий устанавливает иной тип отношений собственности к брошенному в публичное пространство тексту и «автору» — возникающему в коммуникативном пространстве «центре» (адресату). «Автор» может как выражать «внутреннее» состояние пишущего, так и быть к нему совершенно индифферентным. То, что он произвел, может быть просто реализацией заказа «потребителя» (редактора журнала, держателя гранта и т.д.). Если нужен реквием — пожалуйста, если ода к радости — тоже можно изготовить. Пишущий — мастер, изготавливающий тексты, а заодно и «радующего» или «скорбящего» автора. Его «собственное» (достоинство) сохраняет себя в чисто профессиональном «могуществе». Именно на это авторитарное властное

«могу» указывает лейбл «автора», охраняя «свое» изделие, как своеобразное «продолжение» его «рук» и других «орудий». Это, так сказать, «центральный» проект самоидентификации, который одновременно предоставляет возможность для маргинализирующей самоидентичности, узнающей себя в качестве подлинной в «патологической» немощи письма – нарушениях «могу-щества», вызванных определенным родом патологией «тела» (примером может служить описанное Валерием Подорогой влияние эпилепсии на характер письма Достоевского).

Но текст может и вовсе ускользнуть из «рук» пишущего, став самостоятельной, сопротивляющейся присвоению языковой реальностью. «Язык говорит человеком» – вот формула данного отношения, с которой мы подступаем к третьему типу «собственного». Пишущий просто дает возможность языку сказать то, что детерминировано внутренней необходимостью языкового выражения (структурными и иными закономерностями языковой игры). Однако это предоставление возможности языку нечто сказать (выразить смысл) само оказывается определенно-го рода властным отношением. Поэтому фантом автора, возникающий в подобного рода дискурсе, оказывается внутренне парадоксален. То, что происходит в произведении текста, одновременно осмысляется и как его инициация – зачинание мира слова, данного абсолютно впервые, и как пассивное следование «закономерному», т.е. как ускользающее от обзора постоянное «цитирование» и повторение уже сказанного. «Автор» играет словами, маркируя свое присутствие в точках «то есть», «иными словами» и т.д. Но и в иных словах он столь же предопределен необходимостью языкового выражения.

При этом господство «правил» языковой игры, создает возможность как для авторской само-идентификации с ними как «всеобщим» (через обладание смыслом высказанного), так и для самоидентификаций через маргинализирующее ускользание «по ту сторону» правил – на поверхность двусмысленного. Собственно говоря, текст постоянно ускользает от того, кто его написал, и «собственное» сохраняется (а также и вменяется) лишь внешним принуждением права – «Это мой текст и мою собственность защищает «Авторское право» или «Это Ты сказал и по закону за сказанное ответишь!».

Пишущий умирает и возрождается в «авторе», стирает свое имя и приобретает новое, отчаянно борется за удержание «собственного» и противится поспешному присвоению этого соб-

ственного со стороны «читателей», настойчиво стремится отслоить от себя фантомные проекции «автора», узнанные, признанные и навязываемые ему как его собственное другими участниками, и с неизбежностью теряет контроль над своими фантомными проекциями, которые размножаются, живут и самопроизвольно гибнут в пространстве публичного процесса. В этой борьбе, в центре которой лежит вопрос о самоидентичности, постоянно используются (и испытываются на себе и других) описанные выше типы власти.

4. Автор как публичный(ая) проститут(ка)

Читающий (не упустим, что пишущий сам себя постоянно читает) создает фантом автора, желая овладеть смыслом текста — прочесть и понять. Чтение движимо этим желанием, и текст создан так, чтобы это желание удовлетворить. Чтобы вызвать удовольствие или наслаждение.

В этом смысле прав В.В.Розанов: автор (писатель или ученый, поскольку они печатаются) — это «проститут». «В мысль проституции, — против которой все бессильны бороться» — бесспорно, входит: «я принадлежу всем»; т.е. то, что входит в мысль писателя, оратора, адвоката — чиновника к услугам государства». Собственно, и государства рождаются по Розанову, из института женской проституции. По крайней мере это справедливо для рес-публики. «[Д]ействительно, в существо актера, писателя, адвоката, даже «патера, который всех отпевает», — входит психология проститутки, т.е. этого и равнодушия ко «всем» и ласковости со «всеми». — «Вам похороны или свадьбу?» — спрашивает вошедший поп, с равно спокойно неопределенной улыбкой, готовый перейти в «поздравление» или «сожаление»³⁰.

Читаемый текст работает как некая машина провоцирования читательских удовольствий и наслаждений. Или точнее будет сказать — надувная кукла из сексшопа. Ведь писавший не выходит на публичную панель собственной персоной. Он скопирован в «авторе» и размножен печатным станком в тысячах экземпляров так, что любой желающий, заплатив некоторую сумму, сможет его купить и получить удовольствие или наслаждение от чтения своего «автора-экземпляра» — когда и как захочет.

³⁰ Розанов В.В. Соч. М., 1990. С. 35.

Хотя, возможно, вернее будет сказать, что письмо и чтение движимы не просто желанием, но неким амбивалентным стимулом, который предстает то как желание, то как отвращение*.

В желаний движение категоризуется как преодоление нехватки — овладение чем-то, что тебя восполнит. В нем целое «наброшено» и схвачено в структуре герменевтического круга. Ис-целит. В отвращении — порыв письма или чтения предстает как попытка ускользнуть от уже брошенной исполненности, некоей узнанности в чем-то целом и ставшем. В нем письмо движется прочь от-вращения в герменевтическом кругу уже брошенной и прилипшей к человеку «целостности» собственного. В толках, образующих живую среду человека (в том числе и среду его внутренней речи), он многообразно признан и узан — истолкован. Это изготовленный толками смысл человека набрасывается другими и им самим в герменевтике повседневного общения как его «целое» — собственное или самость, к которой обращаются и которая откликается на эти обращения. Причем обращаются не только другие, но и прежде всего «сам» человек к «себе» в проговорах каждодневных событий «про себя»³¹.

Магия чтения и письма (как и говорения/слушания) дают шанс вырваться из этого герменевтического круговращения в импульсе трансgressирующего отвращения.

5. Психофизиологическая структура фантома автора

Фантом автора возникает в локусе сопротивления усвоению текста читателем. Преодоление этого сопротивления, заключающееся в читательском усилии понять непонятное, формирует сознание и/или тело (социальное, психическое, физиологическое и т.д.) автора. В самом деле, столкнувшись с затруднением в схватывании смысла текста, читатель оказывается на развилке. На первом пути он может попытаться объяснить обнаруженное противоречие или неясность, выявив за внешне противоречивым смыслом, лежащим на поверхности, смысл более глубокий, в горизонте которого противоречивость и неясность устраниют-

* В этом же смысле Фуко называл платонизм «желанным и отвратительным центром».

³¹ В статье Ларисы Киященко можно найти перекликающееся рассуждение о необходимости «надламывания» привычного рассуждения для обновляющего выявления смысла (примеч. авт.).

ся, становясь логически необходимыми моментами. Углубляющее смысл истолкование воспроизводит творческую активность сознания автора. Причем воспроизводит, вылепливая ее модель в другом словесном материале – тексте интерпретатора. Тем самым над авторским текстом надстраивается другой текст, содержащий искусственное «сознание» автора.

Когда у нас есть искусственный хорошо (более «глубоко») работающий орган, то появляется возможность трансплантировать его в «тело» текста оригинала в виде комментария. Или наоборот, отбросив неподлинныe смыслы, открывающиеся «поверхностному», «буквальному» или «схоластическому» прочтению текста оригинала, трансплантировать наиболее важные фрагменты его тканей (цитаты) в текст интерпретации, который в таком виде более отчетливо выражает «глубину» творческого сознания автора. Так возникают историко-философские тексты типа – «Учение Платона об истине» или «Этика Аристотеля». И в первом, и во втором случае собственно авторский текстовый материал превращается в чистую материю – лишенное смысла «ничто»³². Поэтому можно сказать, что интерпретация начинается с ритуального убийства автора. Она лишает его собственной внутренности, которая бы самодостаточно была выражена в тексте оригинала. Из этой бессмысленной текстовой материи («ничто») интерпретатор формирует средство выражения для наброшенного им собственного глубокого смысла. Из текста вылепливается экспрессивный орган жизне-деятельности искусственной модели сознания автора. Совокупность подобного рода органов структурирует манипулятивное тело фантома автора.

В историко-философских работах, исследующих различного рода «влияния» или интерпретирующих рассуждения автора как диалогический ответ на суждения других философов, моделируются рецепторы фантома – его органы слуха (открытые вопрошанию другого), зрения, восприятия тактильных раздражений. Интерпретатор средствами своего текста воспроизводит миро-восприятия, миро-воззрения, миро-чувствования автора.

³² Некоторые интерпретаторы указывают на неизбежное сопротивление интерпретируемого текста, но мало кто признается в неудачах интерпретации и тем более указывает на конкретный фрагмент авторского текста, где это событие неудачи случилось. Между тем лишь в этих случайно появляющихся на свет локусах ускользания авторского текста от интерпретации сопротивление реально присутствует.

Причем поскольку чтение подвижно определенного рода желанием, то доставляющая удовольствия интерпретация с необходимостью воспроизводит эротическое тело автора именно как предмета этого желания. «Текст, который вы пишете, должен дать мне доказательства того, что он меня желает»³³. Эту фразу Барта следует уточнить — здесь мужское местоимение «он» не очень уместно, или уместно, но лишь в тех случаях, когда речь идет о женской рецептивной позиции читателя. Т.е. о читателе, который в акте чтения отдает «себя» — воспринимает обнаруженный пониманием смысл не как «собственный», но как принадлежащий «ему» — автору, как введенный им «внутри» лона восприимчивого читательского сознания. Именно в этой позиции праведный христианин должен читать Библию, а верный марксист — Маркса.

Но читатель может занять и мужскую позицию, формируя тем самым фантом «автора» в женской телесной ипостаси. Такому читателю нужны доказательства, что не «он», а «она» меня желает. Чтение предстает как проникающее через «поверхностный смысл» творческое «углубление» в материю текста, как захват и одомашнивание поверхностных смыслов, предъявленных автором. Эта мускулиная позиция интерпретирующего сознания, характерная для классического рационализма, с необходимостью формирует авторское тело как некую женскую восприимчивую материю, готовую выносить в своем лоне собственные смыслы читателя. Именно в такой позиции обычный христианин обычно читает Библию, а обычный марксист — Маркса. Установка на со-творчество автора и читателя не меняет асимметрии их возможных со-творческих координат — тех позиций, в которые они встают друг против друга в событии «концепции». Хороший автор имеет тело андрогина, давая доказательства как для мужского, так и женского читательского желания. Это некий идеал русских философов серебряного века.

Подчеркну, что речь идет именно о производстве работающих моделей сознания и тела автора. Ведь толковая интерпретация всегда может пойти дальше имеющихся в авторском тексте суждений и размышлений. Понять Гегеля или Маркса означает по-гегелевски или по-марксистски осмыслить и воспринимать любой фрагмент реальности — в том числе и то, с чем авторы никогда не имели дела.

³³ *Барт Р.* Удовольствие от текста /Пер. Г.К.Косикова // *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 464.

Помимо манипулятивного, рецептивного и эротического тела формируется еще и многообразие других телесных органов фантома автора. Отмечу важную в любой историко-философской реконструкции систему авторского «пищеварения». Интерпретация, «усваивая» текстовый материал автора, напряженно работает над различением того, что «усвоится» — т.е. станет выражением усвоенных авторских идей и то, что не усвоится — будет интерпретировано как несущественный «отход», банальность, случайное суждение или попросту — шлак, предуготовленный к выделению.

Есть много и иных органических систем, так или иначе возникающих в связи с первичным желанием преодолеть встретившееся затруднение через промысливание «глубокого» смысла и тем самым через моделирующее воспроизведение работающего сознания автора и коррелятивно этому сознанию структурирующегося тела.

Но есть и другой путь. Столкнувшись с затруднением чтения, к примеру с некоторой смысловой «ошибкой», можно не искать более глубокого смысла, но интерпретировать ее как «симптом» — результат действия авторского «бессознательного», как эффект аффективной иррациональности телесной жизни писавшего. Например, связать специфическую пульсацию нелогичности авторского письма с ритмикой его дыхания, с его телесной патологией, объяснить специфику философской позиции — импотенцией философа или травмирующими воспоминаниями детства и т.д. Психоаналитическая интерпретация конструирует пато-логические системы телесной организации фантома автора. Так же, как и модели искусственного сознания, они могут быть пересажены в текст автора в виде комментария, или фрагменты авторского текста могут быть извлечены и подсажены в текст интерпретатора-психоаналитика. Но если искусственное сознание превращает фрагменты авторского текста в «органы», то модель патологической системы — в «симптомы».

Иными словами, параллельно нормальной психофизиологии фантома автора вполне возможно конструирование и ее патологического двойника.

Серия V. Созерцание смысла

1. О связке «есть»

Публикация есть «вот» того, кто избрал для себя путь письма. Она — чистое суждение, которое показывает некоторое «сущее», определяет его в расчлененности «субъекта» и «предика-

та» и со-общает — открывает для обзора другим. Роль узлового момента этого показа, определения и сообщения играет связка «есть». Поэтому в самом общем виде структуру суждения может представить выражение: «одно есть другое». Присмотримся к парадоксальной игре этой связки.

Направление осмысления связки «есть» может быть и кантовским — выявляющим априорные условия «связывания» в единстве понятия того, что дано уже как различное; и гегелевским — промысливающим то, что обеспечивает возможность, не связывания, а перво-деления данного как в себе неразличенная целостность понятия. Полемизируя с пониманием суждения как «связывания», Гегель писал: «Этимологическое значение слова Urteil (суждение) в нашем языке глубже и выражает первичное единство понятия, которое, различаясь, производит первоначальное деление, чем и является суждение истине»³⁴.

Любопытно, что результат каждого из этих опытов понимания суждения образует предпосылку другого, формируя условия вопроса, на который этот другой отвечает. «Единство», которое у Канта является результатом суждения, для Гегеля выступает предпосылкой (условием мыслимости). И наоборот. Таким образом, эти «точки» философского зрения находятся между собой в своеобразном «диалоге». В нем «связка» суждения «есть» обнажает свою парадоксальную членище-сочленяющую (связывающе-развязывающую) функцию.

Учет этого парадокса «есть» имеет принципиально важное значение для промысливания того, что значит «быть», а следовательно, и того, что значит стать «небытием» — умереть, и того, что значит становиться «небытием» — умирать.

Никакого диалектического «синтеза» этих противоположных предьявленностей бытия быть не может. Т.е. нельзя говорить, что бытие «в одно и то же» время связывает и развязывает или даже осуществляет это в разное время, принадлежа к одному и тому же горизонту «временности». Их удерживает в совместном бытии (со-бытии) событие диалога — спор о бытии, который собственного места и времени не имеет.

2. Еще пара слов о суждении

Суждение, связывая или расчленивая, вводит в обозрение нечто как свой предмет. В гегелевском варианте это введение происходит как векторизованное движение «изнутри — наружу», в

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 350.

кантовском — в обратном направлении — «снаружи — внутрь». При этом «содержание» суждения предположено либо вовне как чужое, либо внутри как собственное. Внутреннее как «собственное» в акте суждения отчуждается, а внешнее и чужое — усваивается. Находясь на развилке «есть», можно с легкостью скалиться либо «внутри» в проектах «глубинной» онтологии, либо «наружу» — на поверхность сенсуализма, но можно попытаться удержаться в точке переключения взгляда, которая не внутри и не на поверхности. Просто из нее набрасываются возможные типы «просвета», отличающиеся друг от друга, во-первых, различной категоризацией мира на «внешнее» и «внутреннее», которая задает исходную неравновесность светоносной среды созерцания, а во-вторых, различным направлением векторов осмысливающего и «проясняющего» движения. Из безвидности «есть» гераклитовыми искрами вспыхивают и гаснут возможные миры мысли. Бытие удерживается как точка со-бытия (гештальтного переключения) «между» двумя вспышками — в их онтологической «промежности».

3. Харон суждения

Суждение находится, по Канту, в особой позиции «между» рассудком и разумом, разумом теоретическим и разумом практическим, созерцанием и долженствованием, природой и свободой. Будучи одной из человеческих способностей — суждение имеет сугубую особенность — у него нет собственной предметной сферы, т.е. своего «всеобщего» — «законов». Ни законов «неба» как у теоретической способности, ни законов поступка (моральных норм) как у практической.

Располагаясь «между» другими способностями и не обладая собственным внутренним содержанием, способность суждения оказывается связующим звеном между ними, неким универсальным посредником. Как пишет В.С.Библер: «Способность суждения — своеобразный Харон в мышлении Нового времени. Этот перевозчик постоянно движется между берегами желания и познания, рассудка и воображения, теоретического разума и разума практического, связывая эти берега воедино, но связывая их роковым образом (если выразиться каламбурно, — роковым «образом культуры»). Те понятия, которые способность суждения перевозит на берег желания, перестают быть реальными понятиями, а оказываются лишь условными предположениями. В них

умерщвлена логическая сила, но зато они приобретают нравственную и эмоциональную окраску. Те желания, которые способность суждения доставляет на берег рассудка, в свою очередь умерщвляются в своей эмоциональной силе, оказываются сухими схемами, опустевшими сотами, но все же сохраняют какой-то отпечаток, какой-то почти неразличимый аромат свободы»³⁵.

Отметим парадоксальную особенность ситуации, в которой работает этот Харон. У реки, через которую он перевозит души, — оба берега «Аид». И путь туда, и путь обратно — оба в равной степени обоснованно именуется «умерщвлением». Желание умерщвляется в рассудке, рассудок умерщвляется в желании. Они оба живы лишь «между» берегами. «Если все другие персонажи кантовского мира быстро превращаются в деперсонализированные «аргументы» и «функции» (в сфере рассудка) или «нормы» и «санкции» (в сфере нравственности), то наш Харон — единственный — должен (!) быть живым, индивидуальным воплощением личного начала»³⁶.

Бытие как «жизнь» индивида и личности означает постоянную выдвинутость на грань со смертью. Оно складывается из моментов умерщвления, переноса, спутывания тех порядков, которые открываются другим способностям разума: «Мы помним, что способность суждения всегда — в этом ее миссия — путает карты.

Она придает серьезным сферам природы и свободы некий метафорический, переносный смысл. И — тем самым — судя о предметах природы как о предметах искусства и судя о предметах искусства как о предметах природы, индивид приобретает пусть узкую, но действительную, а не иллюзорную самостоятельность, возможность определять предметы и поступки не по их собственным законам, но — метафорически!

И — в этом смысле — свободно»³⁷. В этой свободе человек пуст. Чистое «ничто». В нем живом самом по себе нет предметности, которая на самом деле появляется или проявляется лишь в результате «умерщвления». Эта пустотность открывает место для сосредоточивания человека «в себе», осуществляющегося в чувстве возвышенного — там, где способность разума соединять достигает своего предела и «срывается»³⁸.

³⁵ *Библер В.С.* Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. М., 1997. С. 24.

³⁶ Там же. С. 24.

³⁷ Там же.

³⁸ Срыв всеобщего в переживании «возвышенного» обсуждается также и в статье Якова Свирского (примеч. авт.).

Серия VI. Самость и смерть

1. «Что такое человек?» — промах вопрошания³⁹

Характерный для западной философской антропологии вопрос «Что такое человек?» основывается на фундаментальном отказе. Отказе, который предстает прежде всего как отшатывающееся движение «от», происходящее «внутри» самого корня «каз», так что последний расслаивается, давая рождение двум имеющим разный смысл словам — «сказывать» и «показывать» (П.А.Флоренский). Первый шаг философии как познающего умозрения от Платона до Хайдеггера как раз и сводился к отказу от рассказывания «историй» — сказок во имя умозрительного схватывания «чтойности» (смысла). Например, для Гегеля рассказывание библейской истории грехопадения есть лишь несовершенный «внешний» способ представления знания, которое может истинно само-выразиться в форме логического движения понятия, совершенно не нуждающегося в библейских сказках. Иное для Шестова, библейская история — единственный способ задать бытие «частных» мыслителей, как Иов или Авраам. Отказ от рассказывания историй в принципе лишает их этого бытия, которое ни на какой логической необходимости не основывается, но соткано из многообразия сюжетных поворотов, скрепленных абсурдом «вдруг».

Конечно, и историю можно представить как «картину» и процесс само-развития логического понятия (как у Гегеля, например). Утерянным, однако, окажется реальная альтернатива знанию как умозрению. В слове пропадет «оклик», ищущий не умозрительный «смысл» со-общения, но прежде всего ответствующее и откликающееся из мрака безвидного присутствия Другого — его жестикულიрующее: «Тут я!», тождественное «Свой!». Оклик и отклик не функционируют внутри коммуникативного пространства «мы», но образуют его внешнюю ксенофобическую границу между теми, кому приписывается право на жизнь (в цивилизованном варианте — на публичную жизнь через обладание права на «голос»), и теми, для кого адекватный ответ будет — смерть. Оклик формулирует вопрос — «Кто такой человек?»

³⁹ Этот набросок оппонирует ряду центральных идей статьи Федора Гиренка.

Вопрос лишь на первый взгляд тривиален. Для начала отметим, что он игнорирует «чтойность», т.е. выказывает безразличие к тому, как человек сам себя осмысляет, т.е. к тому, как он наделяет смыслом свое бытие, набрасывая размышляющее слово «внутри» коммуникативного пространства. Однако игнорирование не означает отрицания. Просто вопрос о смысле (Что?) помещается внутрь пространства коммуникабельности, внешнюю границу которого об-наруживает вопрос о «Кто?». Для большинства современников Канта – самоотверженных сторонников «прав человека» – ни женщины, ни дети, ни бедняки, ни негры, ни индейцы «человеками» не являлись. Часть из них просто не обладала «правом голоса», а другая и правом на жизнь. Истребление миллионов индейцев в преосвященном 19 веке не воспринималось богобоязненными пионерами Американского Запада как нарушение заповеди «Не убий!». Просто речь истории шла об освоении диких территорий. Так же как и для слишком многих соплеменных современников Хайдеггера (оставим вопрос о том, в какой степени он сам к ним принадлежал) собственно «человеком» неариец не был. Так же как и для слишком многих наших соотечественников человеческие нерожденные дети людьми не признаются и свободно подвергаются массовому (миллионами ежегодно) истреблению в медицинских абортариях.

Добавим сюда практику смертной казни, которая является «исключительной» мерой наказания, – т.е. буквально исключаящей человека из числа имеющих право на жизнь. И после этой «добавки» естественно подойти к центральному феномену вопрошания о «Кто?» – войне. То, что «агрессоры», «империалисты», «захватчики» и другие «плохие» люди ведут войны – дело естественное и не имеющее отношения к бытию людей достойных, цивилизованных и ставящих во главу угла универсальное неотчуждаемое право человека на жизнь. Правда, от агрессоров хорошим людям надо защищаться, т.е. тоже убивать. Причем убивать не только тех, кто с оружием в руках напал, но и попутно беззащитных и безоружных детей, стариков и женщин страны агрессора. Бомбы и ракеты не отличают виновных от невиновных. Саддам Хусейн, конечно же, агрессор и угроза человечеству, но бомбить будут Ирак и иракцев. Миф о возможности «хирургически точных» ударов по военным объектам – лишь лицемерная увертка от того, чтобы признать в качестве «собственного» это право убивать «чужих» и, ввиду полной возможности поворота перспективы справедливости на 180 градусов, –

постоянную возможность быть самому уничтоженным по случаю, недоразумению или даже на основании высшей «исторической» справедливости.

Помню, как озадачила меня («русскоязычного хохла») услышанная в детстве запорожская байка. Дозорный окликает крадущегося в ночи незнакомца:

– Стой, кто идет?

– Черт!

– Проходи! Главное – не кацап!

После мировых войн, ГУЛАГа, Освенцима и Хиросимы в мире, в котором так же исправно, как нацистские крематории, действуют в легальном достоинстве сотни тысяч абортариев, будет проявлением экзистенциальной трусости отворачиваться от этой чудовищной необходимости человека утверждать свое «собственное» бытие смертью другого – абортируя, казня, убивая на поле брани. Этот тот опыт смерти другого, который всегда является моим – даже если «я» лично ни в чем из подобного не соучаствовал, но лишь согласился жить внутри обрамленного насильственной смертью публичного пространства коммуникабельности «мы». Во «внутреннем» пространстве кровью записанных государственных границ, на горах искалеченных трупов виновных и невинных возвышаются в самодовольном величии монументы «нашей» боевой славы и «нашего» боевого позора.

Метафизический отказ, сводящий все к вопросу о том, «Что есть человек?», лишь радикализируется в своей насильственной о-граниченности, когда, послушно следуя энергии его расщепления, выхватывается и возводится в ранг подлинного бессмысленный и безвидный жест оклика. Тогда насилие, строящееся на праве убивать, становится неотъемлемым бытием общности как холодная или горячая гражданская война. Вспомним, что в стенах нашего институированного «присутствия», в обрамлении которых «мы» присутствуем по присутственным дням, еще несколько десятилетий назад философская дискуссия присутствовала как продолжение «классовой борьбы», и эта борьба за истину марксизма была в буквальном смысле борьбой не на жизнь, а на смерть.

2. *Собственное и Смерть*

Утверждают, что смерть есть «самая моя» или самая «собственная» возможность самости. В смерти «Я» всегда «сам», т.к. никто меня в ней не может заменить. Но никто меня не может заменить и в дыхании, и в пищеварении, и в многообразии других актов моей жизнедеятельности. Сам ли я в них? Вряд ли. Разве что при их нарушениях или при формировании на их основе неких экспрессивных средств — жестов. Смерть так же, как и любой физиологический феномен, может просто случиться с человеком и в подавляющих случаях именно так и случается. Скажу жестче — даже для ставящих свою самость в мысли на грань существования, смерть — чужая, пока они не готовы действительно превратить ее в свой поступок. Причем просто готовности индивида мало. Борцы за право человека на эвтаназию считают, что в обществе, в котором самоубийство трактуется как род «безумия» (психической патологии), подобного рода радикальный акт личной самодетерминации произойти не может. Т.е. человек может принять яд или повеситься, но случившееся будет «рассмотрено» другими не как свободный выбор, но как следствие психического (аффективного) расстройства. Самоубийству исходно отказано во всеобщности, а следовательно, и смерть здесь всегда не «собственная». Она принадлежит природе (раку, инфаркту, мозговому кровообращению и т.д.) или государству, обладающему правом посылать в бой и казнить.

С точки зрения сторонников права на самоубийство, если общество отчуждает у индивидов это право, то смысл события смерти никогда не будет расшифрован в категориях само-детерминации. Другой, прочтя поступок самоубийцы как своеобразный текст, обнаружит в нем смысл гетерономного обстоятельства, например, укажет в качестве его причины на сглаженные извилины коры мозга, как в одной из телевизионных передач недавно утверждал известный ученый медик. В акте публикации поступка (тогда, когда он становится событием для других) — что бы и как бы ни осмыслял «про себя» поступающий, его собственное от него фатальным образом может быть отчуждено.

Чтобы смерть стала «своя», необходимо публично признанное право личности на достойную (т.е. «собственную») смерть. В подавляющем числе современных государств ситуация как бы застыла в фундаментальном метафизическом сдвиге. С одной стороны, самоубийство уже не всегда признается в качестве пси-

хического расстройства, т.е. общество «видит» (или делает вид, что видит), что возможен рациональный суицид. Но с другой — права на предельную само-детерминацию у индивида также нет. Последнее автоматически означает, что в публичном пространстве нет «уха», чтобы услышать самоуверенное заявление философа о том, что «смерть всегда моя собственная». У него нет «права голоса» на выговаривание этого состояния. Т.е. произнести слова и даже опубликовать их он может, но прозвучат и будут услышаны они не как его собственный голос, но как ворвавшийся в речь шум безумия. Философ, заявляющий, что в мысли он ставит свою жизнь на предел существования и тем самым мыслит себя в некоторой предельной цельности, должен иметь в виду, что это заявление публично не будет признано именно в своей радикальной предельности. В нем будет услышана либо понятная всем благо-разумным людям эпатирующая «игра», либо «шум». Не случайно литература столь многообразно обыгрывает эту маргинализирующую функцию суицида, превратив его в некий аттракцион.

Промысливая свою возможность быть небытием, мыслящий должен иметь в виду публичный характер самого размышления. Публикуя, он ставит собственный смысл поступка на грань невозможного. Ведь там, где кончается власть голосовых связок говорящего и пальцев пишущего, смысл ускользает, собственное ставится под вопрос и отчуждается слушающим или читающим. Смысл события смерти радикально зависит от результата ожесточенного противоборства вокруг права собственности на смерть — между сторонниками ее «приватизации» и сторонниками ее «национализации».

3. Собственное и Смерть (второй набросок)

Утверждают, что смерть есть «самая моя» или самая «собственная» возможность самости. В смерти «Я» всегда «сам», т.к. никто меня в ней не может заменить. Если учесть, что «собственным» говорящего или пишущего в любом суждении является «смысл» (в отличии от слов и прочих языковых средств общего пользования), то это утверждение говорит примерно следующее: смерть является смыслом самости. В мысли о смерти прячется от человека его смысл, а в мысли о смысле жизни — его смерть. Причем поскольку мышление происходит не в тиши внутреннего самосозерцания, но в стихии публичного процесса,

то претензии пишущего или говорящего на собственность в отношении как смысла (о чем много сказано в предшествующих набросках), так и смерти являются лишь зачином тяжбы о правах на эти виды собственности. Причем исход этой тяжбы не предрешен.

Повод для тяжбы дает высказывание. Поскольку нечто высказано некоторым образом, то тем самым в публичное пространство оказывается брошен один из «проектов» самости (в образе автора), который для показа «себя» (собственного в сказываемом) указывает на смерть.

Это указание внутренне парадоксально. Оно пытается предъявить самость как определенного рода бытие в его небытии. Однако каким образом слово, в обыденной речи выступающее в обзор нечто сущее и бытийствующее, может выставить в свой просвет нечто небытийствующее и несущее? Подобная попытка разрушает грань между речью и шумом. Слово должно оказаться ничего не говорящим, оставаясь при всем этом словом. Последнее также принципиально, поскольку просто шум, не претендующий на статус слова, не удержит в присутствии необходимый для точного указывания на смерть резидиум «бытия» самости. В смерти только та самость, которая есть, перестает существовать.

Указывание, к примеру, на кости скелета, лежащие на анатомическом столе, саму смерть в «каз» не вводит. Ведь ограничивая высказывание происходящего лишь предъявляемым в слове «кости», мы всецело остаемся в пределах сущего. Кости есть род сущего. Для того, чтобы смерть вошла в показ, необходимо к костям добавить бирку с именем — например, «Николай II». Теперь видимое удваивается. Как в спиритическом сеансе в просвет высказывания немедленно втягивается целый сонм фантомных образований (авторов с именем последнего царя), живущих в публичном пространстве бытового и исторического дискурса. Однако это втягивание не означает «смешение» дискурсов. Именованные фантомы продолжают жить в публичном пространстве — в кругах общения, а кости лежать на столе, определяясь в своем бытии как подручные средства (экспонаты) или физические подверженные разрушению предметы. «Бытие» костей и «бытие» публичных фантомов взаимонепроницаемо и некоммуникабельно.

Подобная взаимонепроницаемость является условием того, чтобы высказывание стало указанием на смерть как событие, т.е. как совместная выявляющая выявленность дву-осмысленного. Для этого необходимо сочленить выявляющие диаметрально

противоположный смысл слова в одном суждении типа: «Эти кости есть Николай II» или «Николай II и есть этот вот скелет». В этом суждении смерть появляется не как некое сущее, но как сдвиг — точка гештальтного переключения между различными взаимонепроницаемыми типами предъ-явления в слове. Причем этот сдвиг маркируется как особое «безвидное» бытие связкой «есть». Это точка смыслового шока — уникальное событие, в котором смысл «костей» и смысл «автора» взаимопереключаются.

Заключение. «Зуся»

Вопрос о смысле события смерти не просто трудный, но «Самый трудный вопрос»:

«Перед смертью равви Зуся сказал: «В ином мире меня не спросят: «Почему ты не был Моисеем?» Меня спросят: «Почему ты не был Зусей?»⁴⁰.

Быть спрошенным перед смертью — значит быть на пороге между тем и этим светом, т.е. быть между двумя типами «света». Смерть оказывается вопрошанием, которое ставит «меня» в ситуацию «Между»:

«Разъясняя слова Писания «Я же стоял между Господом и между вами», равви Михаил из Злочова сказал: «Я» стоит между Господом и нами. Когда человек говорит «Я», то он оскорбляет этим словом Творца, воздвигая стену между собой и Богом. Но кто жертвует своим «Я», того никто не отделяет от Творца. О таком человеке сказано: «Я принадлежу другу моему, и ко мне обращено желание его. Ибо если я отдаю свое «Я» другу, то он меня любит»⁴¹.

Теперь «я», располагающееся как стена или ширма «между», становится более различимо. Чтобы продвинуться дальше, отмечу — в любви не только «я» отдаю свое «Я» другу, но и он (или она) мне отдает свое — проистекает «обмен» дарами «собственного». Причем, это собственное не следует мыслить как «нечто», к чему может неосторожно подтолкнуть метафора «стены» или «ширмы».

Речь скорее должна вестись о «Ничто»: «Когда равви Аарона спросили, чему он научился у своего учителя, Великого Маггида, равви ответил: «Ничему». Когда же его попросили объяс-

⁴⁰ Бубер М. Хасидские Предания. Первые наставники /Пер.М.Л.Хорькова. М., 1997. С. 232.

⁴¹ Там же. С. 146.

нить, что он имел в виду, равви Аарон сказал: «Ничто — это именно то, чему я научился. Я научился понимать смысл небытия. Я понял, что я — это ничто и, несмотря на это, я — это я»⁴².

«Я» есть ничто — чистая среда «между», дающая возможность видеть смыслы того и этого «света», но сама непроницаемая для любого «света», — бес-смысленная. Поэтому возникает сугубая проблема — как ее можно передать другому? Ведь в обычном сообщении должен быть «смысл», а здесь речь ведется об обмене смыслом не-бытия, т.е. бессмысленным как таковым. Платон в диалоге «Софист» эту проблему решал так, что «небытие», чтобы быть со-общено, должно быть так или иначе «причастным» бытию как его иное. Причем и само бытие без причастности инобытию немислимо. Лишь при взаимной причастности бытия и небытия слова что-то высказывают, а иначе раздается лишь шум. Поэтому, к примеру, в «Алкивиаде 2» Платон ведет читателя к «Я» через систему отрицаний — это не руки, не голова, не тело в целом и т.д.

Однако до «меня», которого «спросят», мы на этом пути не доберемся, а лишь упремся в «Я» как стену. Другой путь не виден лишь тогда, когда сказывание сводится лишь к «показыванию». При этом теряется слишком многое — в частности — жест, в котором присутствует вводящее в со-присутствие оклика-отклика «Приветствие»: «Внучатый племянник равви Аарона вспоминал: «Однажды на исходе субботы, когда я сидел за столом равви, во время исполнения песни Илии, я заметил, что равви Аарон и его сын равви Ашержимают друг другу руки при словах: «Приветствуй Его, приветствующего тебя, и того, кто приветствует Его». И я понял, что означают эти слова: «Илия воспринял форму Отца, и Отец хотел дать своему сыну милость приветствия»⁴³. Приветствие не сообщает никакого смысла, но лишь предьявляет акт передачи «формы» (т.е. «Я»).

В жесте приветствия человек выкликается по имени, двусмысливаемая событийная суть которого открывается лишь перед смертью «Самым трудным вопросом»:

«Перед смертью равви Зуся сказал: «В ином мире меня не спросят: «Почему ты не был Моисеем?» Меня спросят: «Почему ты не был Зусей?».

⁴² Бубер М. Хасидские Предания. С. 189.

⁴³ Там же. С. 190-191.

Вместо послесловия

Григорий Гутнер

Предельность философского дискурса

(Замечания по поводу сборника «Событие и смысл»)

Предлагаемый сборник весьма труден как для читателя, так и для рецензента. От читателя он потребует вдумчивого и напряженного чтения и — если у него возникнет серьезная потребность понять авторов и соотнести себя с ними — осуществления сразу двух противонаправленных усилий. Дело в том, что каждая из представленных здесь работ представляет собой (с одной стороны) вполне самодостаточный философский дискурс. Говоря «самодостаточный», я имею в виду, что каждый автор строит вполне внутри себя определенную смысловую конструкцию, совершая собственную оригинальную работу с философскими понятиями и категориями. При этом в ранг философских категорий возводятся и те понятия (или просто слова), которые, будучи укоренены в обыденной или научной речи, пока что весьма новы для речи философской. Именно с такими словами читателю необходимо проявлять особую осторожность, поскольку они, обладая множеством значений и коннотаций, вполне могут ввести в заблуждение. Нужно иметь в виду, что, например, «повседневность» в статье Ф.Гиренка, «среда» в статье А.Родина или «фрактал» у Я.Свирского (примеры выбраны первые попавшиеся — их, в действительности, множество) есть собственные философские термины авторов, значение которых определено их местом в проводимом философском построении в гораздо большей мере, чем их уже известным читателю обыденным содержанием. Для лучшего понимания каждой из работ сборника быть может нужно вовсе отрешиться от собственного понимания целого ряда слов и попытаться выявить тот их смысл, который выстраивается ав

тором. Смысл этот, повторюсь, определен местом, которое занимает данный термин во всей дискурсивной конструкции или, если угодно, той функциональной ролью, которую он в этой конструкции играет.

Но если, с одной стороны, читателю нужно как бы изолировать себя от традиции и попытаться увидеть в каждой статье вполне самостоятельное построение, то, с другой стороны, нужно и уметь соотносить каждую статью с имеющейся языковой и философской традицией. Ниже я попытаюсь объяснить, какую именно традицию следует прежде всего иметь в виду, сейчас же скажу лишь, что упустить взаимосвязи и скрытую (хотя часто она и становится явной) полемику авторов с философами далекого и недавнего прошлого, значит вовсе не понять о чем идет речь.

Итак, читатель, которому необходимо одновременно, отрешившись от известных ему смыслов, все же не упускать эти смыслы из виду, оказывается вынужден проделать ту работу, без которой, по-видимому, невозможно вообще никакое философствование. Странное действие, состоящее в радикальном отказе от традиции при постоянном с ней соотносении, — неизменный признак любого философского дискурса. Такая его особенность, впрочем, есть следствие другой важной черты философской мысли, и для лучшего понимания предложенных нам текстов ее также нужно иметь в виду.

Но прежде чем перейти к выявлению упомянутой особенности, замечу, что для рецензента — как уже отмечалось вначале — описанная выше сложность как бы удваивается. Ему необходимо соотносить настоящие тексты не только с традицией, но и друг с другом, а они, как мне кажется, весьма упрямо друг с другом не соотносятся. Ни одна работа вроде бы не имеет в виду никакую другую и каждый автор развивает свое построение словно в полной изоляции. Но при этом все они объединены отнюдь не только обложкой, общим заголовком и использованием одних и тех же слов (понимаемых, конечно же, совершенно по-разному каждым автором). Ясно, что тема события и смысла совершенно не случайна для всех представленных в сборнике работ. Они, безусловно, соотносены друг с другом — во многом благодаря той прихотливой игре, которая возникает при многообразии различных авторских интерпретаций одних и тех же философских категорий. Наверное, имело бы немалый интерес проследить те удивительные метаморфозы, которые претерпевают вводимые в работах термины у каждого из авторов в сравне-

нии с другими. Впрочем, заниматься этим скорее пристало бы филологу. Я же хочу обратить внимание на особое место, которое появившийся сборник занимает в философской традиции.

Здесь вполне уместно уточнить некоторые особенности философского дискурса, которые позволят нам в дальнейшем высказать некое общее отношение к предложенным в книге текстам. Для этого заметим прежде всего, что всякая речь (не только обыденная) и всякий дискурс всегда имеют какие-то непроговоренные предпосылки. Любая научная теория (например) всегда подразумевает нечто, что в ней явно не прописано и что, возможно, подразумевалось ее творцом как само собой разумеющееся. Потому всякий термин теории (не говоря уже о словах обыденной речи) обладает какой-то непроясненной глубиной смыслов, которые никогда не проговариваются до конца. Всякий дискурс, понятый таким образом, бесконечно глубок. Он всегда имеет под собой нечто, что не видно в нем, но без чего он не может состояться. Научный дискурс все же обладает большей определенностью, чем обыденная речь. Он стремится к прояснению своих понятий, обращая их в термины, которые должны быть определены при его развертывании. Гильбертовский идеал математической теории предлагает, например, такое дискурсивное построение, в котором все термины полностью определены своими отношениями друг с другом. Тем не менее научный дискурс не достигает полной определенности, хотя он и «менее глубок», чем обыденная речь. Всегда есть проблема о вненаучных предпосылках науки. Выявление этих предпосылок производится иными дискурсами — развиваются различные эпистемологические, методологические, культурологические и пр. конструкции. Но и для них можно поставить вопрос об их скрытых предпосылках. Можно поэтому поставить вопрос о «беспредпосылочном» дискурсе. Такой дискурс, также будучи некоторой терминологической конструкцией, должен предъявить такие отношения своих терминов, которые были бы предпосылками *всякого возможного дискурса*. Именно этот дискурс и называется философским. Его термины, называемые философскими категориями, несут характер всеобщности, поскольку с их помощью можно говорить о любом дискурсе.

Сказанное обнаруживает некоторую странность философского исследования. Возникает вопрос: как можно говорить о нем самом? Оно либо должно описывать само себя, либо никакое рассуждение о нем вообще невозможно. Можно, конечно,

говорить о философии нефилософски — например, выявлять социальные предпосылки какой-нибудь философской системы или описывать философские построения как результат сублимации бессознательных комплексов того или иного философа. Но эти рассуждения неизменно порождают порочный круг. Однако сложно представить себе дискурсивную конструкцию, описывающую себя в тех же самых терминах, в которых описываются другие дискурсы. Во всяком случае философский дискурс по определению оказывается *предельным* дискурсом, не допускающим никакой последующей рефлексии. Всеобщность и предельность философского дискурса исключают кумулятивность в развитии философии. Философская система содержит все, что может содержать, а потому для нее невозможны столкновения с другим. Возможность корректировки и дополнения противоречила бы всеобщности, а потому никакой философ не продолжает дискурс, начатый другим, а вынужден начинать все с начала. Для философского дискурса немислимы процедуры верификации и фальсификации.

Философский дискурс, следовательно, предельно универсален. Философ стремится подвергнуть процедуре понимания любой дискурс, могущий попасть в его поле зрения. Любой дискурс может быть встроен в философский. Но подобное встраивание не предполагает вовсе, что философ обязан реконструировать все наличные (существующие) дискурсы. С другой стороны, он должен строить свою конструкцию так, чтобы никакой, пусть даже неизвестный ему дискурс не мог выпасть из его построения. Можно сказать, что философский дискурс строится как единственно возможный, ибо заранее претендует на то, что никакой иной дискурс не ускользнет от его понимания. Построение философского рассуждения означает конструирование самих принципов конструирования всякого возможного дискурса. Это приводит к необходимости помыслить последний предел, нечто предельно мыслимое — точку порождения единого дискурса.

Проще всего увидеть этот «переход к пределу» в рассмотрении, осуществляемом трансцендентальной философией. Она достигает этой предельной точки выделением мыслящего «Я» в потоке сознания и конструированием его логических функций. Мыслящая субстанция Декарта, трансцендентальный субъект Канта или чистое сознание Гуссерля — всякий раз оказывается последним рубежом, за который мысль уже не в состоянии заглянуть. Именно эта предельность и сообщает проводимому

дискурсу его всеобщность, поскольку, «заклучая в скобки» (заме- тим, что процедура редукции — достояние любого трансценден- тального философа) все частные дискурсы, мы приходим к тому, что эти дискурсы порождает. Об этом порождающем начале бес- смысленно спрашивать, что породило его. Такое вопрошание я назвал бы наивным трансцендированием. Всегда хочется помыслить нечто, что мыслить невозможно. Но если нам удалось бы объяснить возможность и порождающий принцип для найденной нами исходной точки, то наше философствование никуда бы не годилось. Ведь мы искали эту точку так, чтобы из нее исходил всякий возможный дискурс. Объяснить ее, значит создать дискурс, порожденный помимо ее. Значит, это начало не есть начало.

Дискурс, осуществляемый трансцендентальной философи- ей, уместно назвать эгоистическим. Всякая вещь осмыслена тогда, когда попала в поле зрения «эго» — проще говоря, когда понята мной. Более того, только тогда она существует, ибо не может быть ничем иным, как моей конструкцией. Точно так всякий иной дискурс возможен лишь тогда, когда понят мной. В самом деле, осмысленность любого дискурса поверяется какими-то процедурами — он должен верифицироваться, фальсифициро- ваться, обсуждаться, интерпретироваться. Но всякая мыслимая процедура, имеющая отношение к другому дискурсу — это лишь встраивание этого дискурса в мой собственный. Я могу воспри- нять иной дискурс лишь как мертвую конструкцию, представ- ленную мне в виде некоторого следа. Его даже конструкцией трудно назвать до тех пор, пока я его не понял. Но что значит понял. Понимание подразумевает некое оживление следа, пре- вращение его в осмысленное построение, т.е. обнаружение его *смысла*. Но обнаружить смысл значит найти за хаотичным на- громождением чего-то видимого или слышимого и как будто разваливающегося на глазах, нечто, превращающего его в це- лое, в конструкцию, созданную сообразно единому замыслу. То, что мы в пределах одного абзаца успели назвать и замыслом, и смыслом, естественно, на мой взгляд, назвать *структурой* той конструкции, которая должна быть понята. Причем только я, мыслящий субъект, в состоянии осуществить схватывание струк- туры, произведя при этом акт понимания. Весь мир, таким об- разом, предстает передо мной как бессвязное многообразие мер- твых следов, которые я призван одухотворить, придав им смысл. Каждый акт придания смысла оказывается также и новым кон- структурированием — ведь то, что я застал, не было конструкцией. Это в лучшем случае лишь материал, подлежащий понимающе- му оформлению, структуризации.

Более подробный анализ требует, несомненно, различения между пониманием вещи и пониманием иного дискурса. За последним можно предположить еще и другого субъекта («не-Я» или «ты»), создавшего его и наделившего собственным смыслом. Однако сейчас важно отметить именно сходство процедур, интерпретирующих вещь и иного субъекта. Всякий раз я лишь воссоздаю собственную дискурсивную конструкцию, вписывая в нее нечто новое. Неважно какова природа предстоящего следа. Сама эта природа будет определена мной в рамках того дискурса, который я по его (следа) поводу произведу¹. Важно сейчас заметить лишь то, что всякое мыслительное усилие должно состоять в установлении структуры и сооружении новой дискурсивной конструкции. Заметим также и то, что всякое такое усилие есть по существу творение мира заново. У нас нет критериев для отождествления структур. Поняв чужую мысль (реконструировав чужой дискурс), я на самом деле творю новый дискурс, согласованный с теми конструкциями, которые уже мне присущи. Как я могу сопоставить мое построение с тем, которое замышлял кто-то другой. Замышлявшееся другим — это и есть та структура, которую я сейчас раскрываю в сооружаемой мной конструкции. Но и структура, и конструкция произведены мной и сейчас. Чтобы сопоставлять их с чем-то, я должен вновь начать что-то конструировать, разворачивая уже иные структуры. Поэтому я не могу быть уверенным даже в том, что структура, схватываемая мной сейчас, есть та же самая, что схватывалась мной прежде. Структура, схваченная прежде, осталась в иной конструкции, которая в каждом последующем структурирующем усилии уже будет следом, в котором нужно восстанавливать смысл, т.е. перестраивать все заново.

Таким образом, предельная точка, к которой обращается трансцендентальная философия, это не просто мыслящее Я — это производимое здесь и сейчас мной переструктурирование мира. Именно это переструктурирование уместно назвать *событием* в трансцендентальной философии. Событие состоит в полном переосмыслении смыслов в данный момент мной и обо-

¹ Готов признать, что выражение «след» не вполне точно передает здесь суть дела. Оно уместно тогда, когда созерцаемое и подлежащее структуризации уже рассматривается как результат предшествующего конструирования, т.е. представляет собой след предшествующей деятельности. Активность субъекта должна в этом случае быть направлена на «восстановление» структуры (примеч. авт.).

значается простым утверждением «Я мыслю». Именно этот акт трансцендентальной апперцепции обозначает последний рубеж, точку разворачивания всякого возможного (а в данном случае – единственно возможного) дискурса².

Представив таким образом очерк возможной трансценденталистской интерпретации заглавных категорий сборника, мы можем теперь попытаться установить общую тенденцию помещенных в нем текстов. Она, на мой взгляд, состоит в поиске иного предельного основания, нежели эксплицируемое трансцендентальной философией событие «Я мыслю». Мне кажется, не будет ошибки сказать, что каждый из авторов озабочен именно поиском такого «не-эгоистического» начала. Заметим, что две работы прямо отталкиваются от трансцендентального подхода, основывая свое построение на его развернутой критике. Наиболее явно такая критика осуществлена в тексте Я.Свирского, где кантианское представление пространства, как геометризованной основы восприятия, сталкивается с иным родом знания о зримых вещах. Я не буду подробно рассматривать (и даже как-то характеризовать) это рассуждение (равно как и другие), но отмечу одну важную деталь. Трансцендентальный субъект бестелесен. Всякое тело (в том числе и то, которое может быть его собственным) он рассматривает как дискурсивную структуру, конструируемую каждый раз заново вместе со всем миром. Субъект, описанный в тексте Свирского, телесен, и его телесность и дает возможность искать иные предельные основания его мысли и его бытия.

Другая работа, явно учитывающая возможности трансцендентального описания – статья Ф.Гиренка «Археография события». «Разумный мир», представленный в этой работе, есть именно мир трансцендентального субъекта. Должен сказать, что разворачиваемый трансценденталистским дискурсом мир представлен здесь довольно точно, со множеством неожиданных (для меня) деталей, хотя пафос статьи провоцирует автора на избыточность отрицательных коннотаций.

Статья А.Родина представляет наиболее подробную и ясно проработанную аналитику предельных оснований всякого возможного дискурса. Обратим внимание на осуществляемое здесь

² Всеобщность определяется именно автореференцией «Я, здесь, сейчас», не предполагающей никакого «ты», «там» или «тогда». С этим связано понятие «утопичности» знания, рассмотренное в работе А.Родина «Знание и сила» // Тез. науч. симпоз. «Что значит знать?». М., 1998. С. 23-26.

превращение временного развертывания дискурса в топологическое (что также можно противопоставить темпоральной доминанте трансцендентализма, хотя сам автор как будто и не соотносит себя с этой традицией).

«Прощупывание» предельного основания в онтологии, осуществляемое Л.Кияшенко, есть, по-видимому, некий поиск почвы, также, по существу, противопоставленный трансцендентальной «подвешенности». Но автор, скорее, не отталкивается от трансцендентализма, а проводит весьма тонкую его переинтерпретацию в рамках онтологической проблематики. Впрочем, речь здесь идет больше не об основаниях мысли, а об основах существования, а потому в статье ощущается иная философская доминанта, чем та, о которой говорилось выше. Хотя сосредоточение внимания на бытии есть вообще неизбежное следствие отказа от попытки искать в событии «Я мыслю» последнее основание. Это событие не является только основанием мысли, но и основанием самого себя, предельной экзистенциальной предпосылкой трансцендентального философа. Поиск иного рода основания заставляет сосредоточить внимание на существовании как таковом и искать прежде всего не предельную точку мысли, а рубеж бытия. Тогда возникает и совершенно иная, нежели в трансцендентализме, трактовка события. Состоит она прежде всего в том, что происходить событие должно не со мной, а просто происходить, само по себе. Со мной, возможно, впрочем, тоже, но речь тогда должна идти о моей вовлеченности в событие, а не о моей способности произвести его. Именно выход к последним основаниям собственного бытия, влекущий за пределы «Я», составляет важную интенцию работы П.Тищенко. Должен, впрочем, признаться, что эта работа составила для меня наибольшую трудность, несмотря на очевидную ясность текста. Мое намерение выстроить отзыв о сборнике, отталкиваясь от трансцендентальной традиции, кажется, начинает пробуксовывать именно на этой статье. Неожиданным образом, однако, цепляет возникновение в этой работе имен Декарта и Канта, представленных в житейских, анекдотических ситуациях. Возможно, здесь прописывается некая грань самого трансцендентального подхода, возникающая через конечность (и, отчасти, комичность) его творцов. Претензия трансцендентального субъекта на безграничность (и бессмертие) ставится под сомнение именно человеческой ограниченностью Канта, забывшего под старость кантовскую философию, или Декарта, весьма странным способом пытавшегося преодолеть страх смерти.

Эти беглые замечания не стоит принимать за исчерпывающие характеристики работ. Наверняка можно даже сказать, что они упускают нечто самое важное, а обращают внимание лишь на те обстоятельства, которые проще всего соотносятся с собственными предпосылками автора отзыва. Здесь можно скорее усмотреть свидетельство невозможности рассмотреть все представленные тексты, исходя из единого основания. Мы начали рецензию с того, что упомянули о некоторой изолированности и самодостаточности текстов. Теперь мы можем уточнить (или исправить) это замечание. Речь должна идти о собственном предельном основании (или предельной точке) каждого рассуждения. Каждая работа требует отдельной «настройки» внимания и неизбежно вызывает смещение первоначальных посылок. Иными словами, каждая работа может стать событием для того, кто ее внимательно прочитает.

Что такое событие?

(Анализ условий философского дискурса)

I

Я подключился к данному исследованию на финишной прямой и поэтому не участвовал в коллективном обсуждении проблемы. С одной стороны, это позволяет мне взглянуть на тексты авторов сборника более свободно, чем это могли сделать они сами, с другой — я отдаю себе отчет, что вполне мог неправильно понять многие заходы и перипетии мысли участников дискуссии, поскольку не погружен в его контекст. Тем не менее я принимаю правила игры, то есть хочу не просто высказаться по поводу предложенной темы, но и попытаюсь отнестись к размышлениям о природе события и смысла других участников сборника. Однако здесь я столкнулся с обычной ситуацией постмодерна — участники дискурса пишут каждый о своем, образно говоря? «роют собственную траншею», не очень-то беспокоясь о встрече друг с другом или читателем.

Наиболее эзотерический, практически непонятный (во всяком случае для меня) текст принадлежит Ф.И.Гиренку, причем он особенно и не скрывает эзотеричности своего мышления. Если я правильно понял, то для Гиренка последним основанием бытия являются «тела дословности» — живые существа, «носители невыразимого существования собора», «ориентирующие и одновременно разрушающие однородность культурного пространства». На всем протяжении своего напряженного и насыщенного образной, афористической речью дискурса Гиренок пробивается к «смыслу смысла» и «смыслу события», пытаюсь их понять, развести и соотнести. Каждая фраза его текста формально понятна, содержательно же может быть истолкована со-

вершенно по-разному. Больше ощущается эзотерическая личность автора, чем то, о чем он в конце концов хочет сказать. Но может быть, в этом и была задумка?

Статья Л.П.Киященко, конечно, понятнее; в отдельных своих фрагментах в ней нет ничего непонятного; однако в целом смысл статьи все равно ускользает от понимания (опять же подчеркиваю, моего понимания). Несмотря на современный стиль высказываний и нередкие отсылки к Хайдеггеру, мне показалось, что мыслит Киященко достаточно традиционно. Она, рассуждая, пытается чуть ли не усмотреть в действительности онтологию, событие или смысл. Но ведь это не натуральные объекты, их нельзя созерцать. Кроме того, размышлять об этих объектах можно для разных целей (в какой-то системе, реагируя на определенные проблемы, развивая определенные подходы, идеи и т.п.), но кажется, что Киященко просто хочет уяснить, понять, что такое событие, онтология, смысл, бытие.

Очень понятна и совершенно прозрачна статья П.Д.Тищенко. Статья просто блестящая, я ее прочел на одном дыхании. Но это статья о новом, действительно оригинальном способе анализа и понимания авторского текста, а также о природе смерти, а не событии или смысле. Правда, автор, да и то редко, приговаривает, что «смерть есть событие», и конечно, выясняет «смысл смерти», но из этого ничего не следует по поводу самих понятий «смысл» или «событие». Однако опять, возможно, я что-то не понял.

Вполне ясно написана интересная статья А.Родина. И посвящена она вроде бы заявленной теме. Можно понять и то, почему автор создает целую теорию, прежде чем мельком охарактеризовать событие (он хочет быть основательным и понятным). Пытаясь уяснить, что такое по Родину событие, я заметил, что в смысловом отношении оно мало чем отличается от ситуации. Везде, где Родин пишет о событии (например, «событие речи», «события, составляющие историю»), слово «событие» вполне можно заменить другим — «ситуация» («ситуация речи», «историческая ситуация»). Если я ошибаюсь и это не так, все равно из статьи мы немного можем понять о самом событии, поскольку главная задача, которую решал Родин, как я понял, — построение новой формальной логики, учитывающей современную интеллектуальную ситуацию в основаниях математики.

Статья Я.И.Свирского и понятна и посвящена заявленной теме. Автор показал, что «смысл и событие — суть одно и то же, но не то же самое», что они лежат во «фрактальной зоне» пере-

хода от трансцендентного к имманентному и обратно (где субъект познания оказывается парадоксально вписанным в познаваемый им мир). Но Свирский настолько был сам обескуражен своими выводами, что не нашел ничего лучшего, как приписать подобный интеллектуальный опыт поврежденному сознанию. «Сошлюсь лишь на то, — пишет он в заключении своей работы, — что многие авторы, обсуждая предложенные в настоящей статье темы (Фуко, Делез и так далее), сопрягают пребывание в такого рода «области» с некими формами безумия или умопомешательства, которые, впрочем, могут быть вызваны и приемом психоделиков или наркотиков».

Нельзя сказать, что авторов сборника ничего не объединяет. Во-первых, они стараются (но не всегда это получается) придерживаться темы «событие» и «смысл», во-вторых, в текстах статей просматриваются следы имевших место обсуждений. Однако в целом каждый автор решает свою задачу и реализует свой подход, что вполне естественно для ситуации постмодерна. Гиленок в связи с заявленной темой эзотерически повествует, как он понимает мир. Родин добротнo, в духе оснований наук строит новую формальную логику. Тищенко, реализуя принципы методологии современных гуманитарных наук, демонстрирует новый тип анализа текста и попутно иллюстрирует его на материале проблемы смерти. Киященко вполне в духе классического философствования пытается уяснить, что такое онтология, смысл и событие. Свирский с помощью нового «фрактального» подхода старается решить старую философскую проблему — связать натуральное понимание действительности (описание того, что есть «на самом деле») с истолкованием ее, как принципиально обусловленной (человеком, историей, социальными обстоятельствами).

Но может быть, все это нормально и в результате чтения статей сборника возникает некое общее понимание, в данном случае «смысла» и «события»? Лично у меня не возникает, сомневаюсь, что оно возникло и у самих участников дискуссии. Хотя, конечно, за других говорить трудно. На мой взгляд, выход один. Все же нужно попытаться выстроить мыслительное пространство, задать реальность, которые бы участники, пожелавшие совместно работать, согласились принять, где они могли, не поступаясь своими главными принципами, все же вести диалог и понимать друг друга. Возможно ли это, вопрос не теоретический, а скорее практический. Дальше я попытаюсь наметить

такой подход применительно к теме событие и ситуация. При этом событие и ситуация для меня не натуральные объекты, а объективированные культурные формы познания. Следовательно, их анализ предполагает методологическое «распредмечивание». В его процессе и будут намечаться (возникать) контуры того мыслительного пространства, которое, на мой взгляд, позволяет совместно обсуждать тему события. Но совместно не значит принудительно. Совместно, при условии понимания тех положений и построений, которые предлагаются, и их приемлемости для каждого участника.

II

Понятия ситуации и события сегодня широко используются в философии и гуманитарных науках. Однако рефлексия по поводу этих представлений минимальна. Что же исследователи имеют в виду, употребляя эти понятия? Попробуем сначала зафиксировать обычное понимание понятия ситуации.

Ситуации мы приписываем целостность. Это означает, что ситуация может быть выделена в мышлении как самостоятельный объект, обладает устойчивым существованием, отличается от других образований, например тех же событий. В теоретическом объяснении ситуации мы относим к онтологии.

Другое характерное свойство ситуации состоит в том, что ситуаций может быть много и разных, причем мы их мыслим, как или вообще не связанные между собой или связанные весьма слабо. Это, а также свойство целостности позволяет исследователю, ведя «ситуационный анализ», менять логику теоретического изучения: при переходе от одной ситуации к другой он может по-новому взглянуть на процесс или событие, начать решать другие проблемы, иначе рассуждать и т.п. Другими словами, ситуационный анализ – это особый способ теоретического объяснения, позволяющий при переходе от одних ситуаций к другим менять логику мышления. Теперь о событии.

Если суммировать представления о событии, то можно отметить следующие характеристики. Событие как-то связано с субъектом (вероятно, прежде всего тем, кого исследователь изучает; но может быть и самим исследователем?), событие значимо для субъекта (какого?), оно подобно ситуации обладает целостностью и приписывается действительности.

Попробуем углубить характеристики понятий ситуации и события, проанализировав познавательный контекст, в котором эти представления появились. Для этого сначала рассмотрим два примера. Первый – реконструкция шумеро-вавилонской математики, второй – фрагмент исследования С. Ю. Неклюдова «Драматургия жизни и драматургия повествования».

Первый пример. Общее место современной историографии состоит в том, что исторические знания исследователь получает, создавая те или иные научные реконструкции истории. Для таких реконструкций характерны следующие моменты: а) опора на исторические факты и исторический материал, б) своеобразные принципы «непрерывности» и «полноты» исторического объяснения (в соответствии с ними история какого-либо явления описывается так, как если бы историк точно знал границы этого явления и все стадии его исторического изменения; ясно, реализация этих принципов – всего лишь прием исторического объяснения), в) использование для исторического объяснения понятий и средств определенных наук, например социологии, культурологии, психологии, семиотики. Например, Т. Кун создает свои реконструкции истории точных наук на основе представлений социологии и психологии, И. Лакатос на основе идей психологии творчества, П. Гайденко на основе понятий философии науки.

Таким образом, один и тот же исторический материал (сохранившиеся в истории тексты, свидетельства, философские осмысления) допускает не одно, а множество теоретических осмыслений, в результате чего разные историки воссоздают несовпадающие (а иногда и взаимоисключающие) истории. Действительно, анализ приемов решения шумеро-вавилонских математических задач заставляет думать, что они все решались как-то одинаково. Однако мнения исследователей, реконструировавших способы решения вавилонских задач, резко разошлись. Одни из них утверждают, что вавилонские задачи решались на основе алгебры, другие – на основе геометрии, третьи – на основе теоретической арифметики. И все это при условии, что о геометрии или алгебре вавилонский математик ничего не знал, да и как он мог узнать, если геометрия и теоретическая арифметика возникли примерно две тысячи, а алгебра три тысячи лет спустя¹. Аналогичная ситуация наблюдается при реконструкции древней астрономии. С одной стороны, известно, например, что теоретическая астрономия сложилась только в

¹ Розин В. М. Как решали математические задачи в древнем Вавилоне // Природа. 1980. № 6.

древней Греции (Евдокс, Гиппарх, Птоломей), с другой, О.Нейгебауер утверждает, что вавилоняне создали «стройную математическую теорию» движения Луны и планет².

Хотя нередко различные реконструкции генезиса точных наук дополняют друг друга, все же чаще они находятя, так сказать, в антагонистических отношениях. Естественное следствие подобного положения дел — борьба за истину, за правильный взгляд на исторический процесс, за поиски критериев предпочтения одного исторического объяснения другим. Один критерий предпочтения относительно очевиден. Новая историческая реконструкция и осмысление не должны увеличивать противоречия в системе исторических знаний. Объясняя одно, нельзя запутывать весь круг проблем, порождать глубокие антиномии в существующем историческом предмете. Так, если принять, что вавилонские математики в какой-то форме владели алгеброй или геометрией, то оказывается, что они по уровню своего мышления стояли на голову выше современных математиков, которые без алгебраической или геометрической символики не могут решать вавилонские задачи, в то время как вавилоняне делали это даже в школах. Появление подобного парадокса — следствие такой исторической реконструкции, когда вавилонским писцам и учителям приписывают современные способы математического мышления.

Второй критерий предпочтения более сложен и менее очевиден. Почему иногда кто-то создает новую историческую реконструкцию, отказывается от существующих исторических знаний, критикует и зачеркивает их? Потому, что этот некто — носитель другой культуры мышления, представитель другого научного сообщества. Как правило, исторические реконструкции точных наук периодически обновляются и переписываются (перевоссоздаются) на основе современных гуманитарных способов научного мышления. Со всей определенностью нужно сказать: история точных наук — гуманитарная дисциплина со всеми вытекающими отсюда последствиями. Одной из важных особенностей гуманитарной науки является отмечаемая рядом исследователей (например, М.Вебером) множественность точек зрения на один и тот же исторический материал, множество разных интерпретаций исторических текстов и фактов, разных исторических истин.

² *Розин В.М.* Как решали математические задачи в древнем Вавилоне.

Многообразие культуры (истории) и подходов к ней человека обуславливают и множество несовпадающих теоретических объяснений, имеющих место в гуманитарной науке, а также диалогический характер ее знаний и суждений. Поэтому в гуманитарной науке недопустима монополия одной, даже очень обоснованной и очень утвердившейся, авторитетной теоретической платформы. Напротив, каждая достаточно отчетливая культурно-историческая позиция должна иметь право на свое выражение и манифестацию, право защиты своей точки зрения, право на публикацию (точно так же, как и противоположные, теоретические позиции должны иметь право на критику данной точки зрения).

Что касается конкретно нашей темы, то мы можем сделать следующий вывод: историческая (как, впрочем, и всякая другая) ситуация и связанные с ними исторические события не являются «натуральными объектами», которые исследователь может наблюдать с некоторой объективной, раз навсегда заданной точки зрения, как это происходит в естественных науках. Напротив, в зависимости от типа теоретического объяснения и реконструкции исследователь выделяет те или иные, но, по сути, разные ситуации и события. Однако в каком тогда смысле ситуация или событие существуют, можно ли говорить об их целостности?

Второй пример. В своей статье С. Неклюдов пытается осмыслить факт иногда встречающегося удивительного совпадения реального исторического случая (ситуации) с вымышленным, литературным. При этом, в частности, он пишет следующее: «История Мартена Герра (именно эта история сравнивается Неклюдовым с литературными сюжетами, имеющими удивительно сходный с данной историей фабульный рисунок. — В.Р.) распадается на ряд эпизодов, в центре каждого из которых находится определенное событие или ситуация (курсив здесь и далее наш. — В.Р.)... Необходимо, однако, отметить, что происходящие события должны были рассматриваться ее участниками с разных «точек зрения», естественно, не совпадающих между собой. Можно выделить четыре центральных «роли», каждой из которых будет соответствовать своя информация о событиях, свой тип «прочтений» и «интерпретаций»: героя (Мартена); ложного героя (Арно); Жены (Бертранды); «резонирующей среды» (родных, соседей, судей, зрителей на процессе)... При близком рассмотрении индивидуальные побуждения, более или менее случайные обстоятельства протекания событий, непосредственные поводы тех или иных поступков рождают эффект разно-

образия и многофакторности самих событий, как бы покрытых сетью мелких движений и деталей, обуславливающих неповторимые конфигурации каждого момента реальной жизни и драмы человеческих характеров... Как было показано, «сценарная схема» имеет событийно-ситуативную и актантно-ролевою структуру. Ей соответствует некий уровень интерпретаций, часто прямо связывающий ее с религиозно-мифологическим континуумом (который в силу свойственной мифу глобальной концептуализации всех сторон жизни уже содержит «интерпретационные блоки» практически для всех возможных событийных прецедентов), а через него — с миром актуальных верований и представлений, с системами ценностей и этических норм... Как правило, эти интерпретации — не нейтральный фон событий, а активное энергетическое начало, непосредственно вторгающееся в их развитие... Все это объясняет, каким образом возникают столь точные совпадения в формировании «событийной синтагмы» житейской истории и кристаллизации нарратива»³.

Прежде всего отметим, что в данном случае объектом изучения являются субъекты (точнее, события их сознания). Анализ этого примера показывает, что событийный язык и мышление достаточно богаты. Помимо того, что события определяются интерпретациями, они как-то связаны с ситуациями, а также с содержаниями сознания субъекта, которого изучает исследователь (для реконструкции этих содержаний исследователь должен как бы заимствовать позицию изучаемого субъекта). Получается, что события образуются *на пересечении*, создаваемом *интерпретациями познающего и содержаниями сознания познаваемого*. Обычно при этом считается, что активен (познает, создавая интерпретации) именно исследователь, а изучаемый субъект является объектом (то есть пассивен).

Но в современной гуманитарной науке познаваемый субъект часто рассматривается как весьма активный, он как бы переворачивает познавательное отношение, создавая «встречные интерпретации». Только при таком истолковании можно понять, например, странные на первый взгляд высказывания М.К.Мамардашвили в его «Лекциях о Прусте».

³ Неклюдов С.Ю. Драматургия жизни и драматургия повествования // Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. М., 1996. С. 12-13.

«Просыпающийся человек устами Пруста задает себе вопрос: почему, просыпаясь, я это я, а не другой? Об этом, — говорит Мамардашвили, — стоит подумать». И дальше: «...мы начинаем понимать, что это мистическое ощущение есть, конечно, попытка человека вернуться и возобновить некое элементарное чувство жизни как чего-то, по доопределению, несделанного и незавершившегося... Так мы считаем, что Христа распяли и его агония случилась. А мистическое ощущение — это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира; они случаются тогда, когда я присутствую. И поэтому распятие Христа принадлежит человеческой истории в той мере, в какой оно есть длящееся или неслучившееся событие, внутри которого мы не должны спать. Это событие длится вечно»⁴.

Если обычный человек живет в устойчивом, неизменном мире и себя ощущает константным, то мир (и внешний и внутренний) Пруста-Мамардашвили постоянно распадается, истаявает в воздухе как мираж и поэтому требует такого же постоянного воссоздания. «Реальность, — пишет Мамардашвили, — существует для нас лишь в той мере, говорит Пруст, в какой она воссоздана мыслью... то есть единственным видом применения энергии является применение ее на расковывание, на изменение самого себя, как единственного носителя и исполнителя того, что предназначено. Ты должен на пустое место встать актом своего восприятия, своего состояния. Это то, что у Декарта называется *cogito*... все это нужно возрождать и воссоздавать заново, и никто и ничто не может избавить человека от этого труда или, как выражается Пруст, от *fardeau* — от этой ноши, тяжести. Само человеческое состояние, — а оно является человеческим в той мере, в какой человек освобождается от естественной игры страстей, — это состояние свободы. Это есть то, что каждый раз приходится возрождать»⁵.

В этом смысле все представления и содержания сознания изучаемого субъекта принципиально субъективны и, кроме того, если мы вспомним, что сам Мераб Константинович тоже субъект, являются всего лишь его, Мамардашвили, реконструкциями. Кстати, Мераб Константинович в своих лекциях неоднократно показывает, что в человеческом опыте истина и интерпретация

⁴ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995. С. 302.

⁵ Там же. С. 97, 119, 189.

совпадают. «Пруст, — говорит Мамардашвили, — рассматривает истину как интерпретацию. Истинным может быть лишь то, что требует интерпретации, возникает на ее основе... истиной нельзя обладать, она должна воссоздаваться в каждой точке и по всем частям. И это воссоздание называется интерпретацией»⁶.

Конечно, М.Мамардашвили фиксирует здесь некоторую предельную точку зрения, полагающую, что познает и активен не только исследователь, но тот, кого изучают. Кроме того, Мамардашвили считает, что и познающий, и познаваемый субъекты именно своей работой (познания, воображения и т.п.) воссоздают, конституируют себя. Иначе говоря, субъект по Мамардашвили — это не константное образование, а формирующееся и формируемое в процессе (работе) познания и воображения целое. При таком понимании познания и субъекта обращение к событийной терминологии («длящееся событие», «неслучившееся событие») становится достаточно естественным. Возникает, однако, вопрос, в какой степени справедливо и распространено подобное истолкование субъекта и познания? Но для нашей темы важно другое. Вероятно, есть еще один случай, а именно, событие создается на пересечении сразу трех отношений — познающего субъекта (то есть его познавательного отношения), встречной активности познаваемого субъекта (который тоже создает интерпретации), и внутренней работы последнего, направленной как на понимание мира, так и на собственное существование.

Для уяснения природы событийного мышления сделаем отступление методологического и исторического характера. Как известно, философское и научное мышления формировались в ответ на ситуацию разномыслия и хаоса в утверждениях о действительности, которая возникла в результате изобретения древними греками рассуждений. Платон и Аристотель не только нормируют (конституируют) рассуждения и саму действительность (первые на основе правил, вторую с помощью категорий), но и запрещают индивидуальные истолкования правил и категорий. В «Метафизике» Аристотель бросает многозначительную фразу: «Между тем мир не хочет, чтобы им управляли плохо. Нехорошо многовласть: один да будет властитель»⁷. Сегодня «единого властителя» можно истолковать как фигуру гносеологического субъекта, как единую точку зрения в познании, включающую индивидуальные формы мышления и позиции раз-

⁶ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. С. 387-388.

⁷ Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934. С. 217.

ных познающих субъектов (что не отрицало возможности в рамках заданной аристотелевской системы индивидуальной траектории мышления).

Однако, начиная со второй половины XIX века, этот подход по многим причинам перестал удовлетворять исследователей. Возникла задача включить в познание разные позиции (подходы) познающего субъекта, однако сохранив при этом строгость и определенность научного мышления. Не в последнюю очередь это произошло потому, что частные («субъективные») формы жизни и мышления стали не менее значимыми, чем социальные. Существенно, что к этому времени человек научился действовать культуросообразно, не отказываясь от своего видения и ценностей (он научился соблюдать «правила социальной игры», идти на компромисс, учитывать и свои интересы и интересы других людей и т.п.). В свою очередь включение в познание субъективных (одновременно они являлись культуросообразными) позиций, приводит к тому, что познаваемый объект начинает истолковываться по-разному в зависимости от позиции познающего. «Возможность постигнуть другого, — писал В.Дильтей, — одна из самых глубоких теоретико-познавательных проблем... Условие этой возможности состоит в том, что в проявлении чужой индивидуальности не может не выступить нечто такое, чего не было бы в познающем субъекте»⁸. Следующий шаг состоял в том, что позиция субъекта начинает проводиться не только относительно познающего, но познаваемого. Возникает установка на описание его заимствованной позиции и далее содержания его сознания. В рассмотренном выше примере исследования Неклюдова и лекциях Мамардашвили эта установка используется уже как обычный рабочий прием. Наконец, последнее поистине революционное изменение заключается в требовании активности для самого познаваемого субъекта: утверждается, что он обязан осуществлять встречное постижение мира, как одно из необходимых условий конституирования себя и своего существования.

Но здесь возникает принципиальная трудность в истолковании природы и целостности изучаемого объекта. Если объект зависит от субъективной позиции и активности познающего и

⁸ Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 247-248.

познаваемого, то в каком тогда смысле он существует, в чем его целостность? Аристотель задает целостность изучаемого объекта с помощью таких категорий, как «сущее», «начало», «род», «вид», «качество», «количество», «состояние» и других. Все эти категории трактуются им, как принципиально независимые от субъективных позиций, как принадлежащие «единому властителю», то есть гносеологическому субъекту». А с помощью каких категорий задают объект и его целостность современные исследователи? В частности, с помощью категорий «событие» и «ситуация». Эти категории позволяют, с одной стороны, *провести в познании разные позиции (ценности) субъекта* (и познающего и познаваемого), с другой — *сохранить идею общезначимости и мыслительного порядка*. Только понимаются последние теперь иначе: не как следование единой системе правил и онтологии, а как мыслительная коммуникация, диалог, демонстрация своего подхода, постоянный поиск единого пространства для взаимопонимания, и т.п.

Характеризуя особенности нового мыслительного порядка, Жан-Франсуа Лиотар пишет: «Социальная прагматика не имеет «простоты» научной прагматики. Это монстр, сформированный наслаениями классов гетероморфных высказываний (денотативных, прескриптивных, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никакого смысла полагать, что мы можем сегодня определить общие метапредписания во всех этих языковых играх, а также то, что консенсус, который царствует на некоторый момент в научном сообществе, может объять все множество предписаний, регулирующих все высказывания, которые циркулируют в обществе... мы показали, анализируя научную прагматику, что консенсус есть лишь только состояние дискуссии, но не ее окончание... этот консенсус должен стать локальным, так сказать, достигающим только современных партнеров и подверженным возможному аннулированию». Называя новый подход «паралогией» и поясняя его цель, Лиотар пишет, что «это познание языковых игр как таковых и решимость взять на себя ответственность за их правила и за их последствия»⁹.

В этом пункте имеет смысл пояснить также, в чем не только сходство категорий «ситуация» и «событие», но и их различие. Первая категория больше относится к плану познания, задавая

⁹ Лиотар Ж. Постсовременное состояние // Культурология. Ростов н/Дону, 1995. С. 534-536.

границы рассуждения; переходя к новой ситуации, исследователь должен менять логику. Ситуация, с одной стороны, обладает целостностью, с другой — принципиально гетерогенна. Именно наличие разнородных свойств, приписываемых ситуации, позволяет сделать мысль, разворачивающуюся по поводу ситуации, определенной и константной. При смене ситуации мысль должна заново себя структурировать.

События же чаще приписываются содержанию сознания субъекта, они фиксируют осмысленные и важные для него единицы и целостности. Одна из особенностей мышления состоит в том, что в нем происходит связывание в одно целое разных предметов (характеристик предмета). Например, рассуждая на суде о своей судьбе, Сократ говорит, что «смерть есть благо» (это или сон, или продолжение праведной жизни), что с «хорошим человеком ни здесь, ни там ничего плохого быть не может» (поскольку боги о нем позаботятся и после смерти). Сократ, допуская (прогнозируя) в отношении себя смертный приговор, вынужден мыслить свое существование дважды и топологически — «здесь», как еще живущий, и «там», как умерший. Эти два существования он соединяет в мысли за счет нового знания, фиксирующего определенные связи в объекте («смерть есть благо», «человеку хорошо и здесь и там», «о нем всегда заботятся боги»). В данном примере связывание в мысли предметов и их свойств происходит в онтологической плоскости, при этом принципиально не учитывается позиция мыслящего субъекта. Ведь Сократ утверждает, что, например, «смерть есть благо» не только для него лично, а вообще для любого и всегда.

Для сравнения, современный гуманист в сходной ситуации, вероятно, сказал бы следующее: «Для меня смерть есть благо, не знаю, как для других», «думаю, что с хорошим человеком ни там, ни здесь ничего плохого быть не может, впрочем, мне так хочется думать, а проверить это невозможно» и т.п. И свяжет в мысли он эти характеристики и предметы именно как события, а не как независимые от него объектные сущности. Иначе говоря, события это такие образования, которые мыслящий наделяет смыслом и значением (они имеют для него смысл, значение), а также связывает между собой за счет работы и позиции мыслящего субъекта (а не только потому, что они принадлежат одному объекту).

Но нередко представления о ситуации и событии используются как дополнительные, в этом случае и появляются выражения типа «событийно-ситуативная структура» или «ситуационная событийность».

Что же я в конце концов описал? Не событие и ситуацию как объекты, а пространство (реальность), в котором можно эти образования мыслить. Например, становится совершенно понятным утверждение Свирского о том, что событие и смысл располагаются во фрактальной зоне: ведь фрактальная зона — это переходы и изменения масштабов и условий рассмотрения и восприятия объекта, обусловленные именно сменой точек зрения (подходов) изучающего субъекта. Или суждение Гиренка, что «смысл — это уровень, на котором событие делается приемлемым». Действительно, поскольку событие возникает на пересечении отношения познающего и содержания сознания познаваемого, постольку оно должно быть осмысленным также в двойном отношении. Или, скажем, мысль Киященко об онтологии как со-бытии философской мысли. Кто, как ни философ, закладывает первые кирпичи онтологии, но закладывает он их, познавая и реализуя свою экзистенцию. В плане же современного видения действительности речь для него идет о со-бытиях. Да и большинство, на первый взгляд, парадоксальных высказываний о событии Родина можно понять, если поставить на место познающего субъекта человека, проникнутого духом оснований математики «в истолковании» Рассела, Карнапа, Деррида или Батая, а на место познаваемой действительности — образ единой непротиворечивой реальности.

Научное издание

СОБЫТИЕ И СМЫСЛ (Синергетический опыт языка)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Т.В.Прохорова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.12.98.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 17,5. Уч.-изд.л. 15,03. Тираж 500 экз. Заказ № 056.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14