

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*На правах рукописи*

**Кузнецов Василий Юрьевич**

**Постнеклассическое единство мира**

5.7.1. Онтология и теория познания

ДИССЕРТАЦИЯ  
на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Москва – 2023

## Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. Эволюция концептуализаций единства мира в историко-философской ретроспективе .....	29
§ 1. <i>От единства к миру</i> .....	32
§ 2. <i>От мира к единству</i> .....	50
ГЛАВА 2. Преодоление метафизики как вызов современной философии: от классических концепций единства мира – к постнеклассическим.....	66
§ 1. <i>Критика метафизических моделей единства мира и поиски альтернатив</i> .....	69
§ 2. <i>Наращивание порядков рефлексии и принципы построения постклассических концепций единства мира</i> .....	85
ГЛАВА 3. Возможности концептуализации единства мира средствами современной философии .....	105
§ 1. <i>Реконфигурация дискурсивного поля в контексте переосмысления проблемы</i> .....	106
§ 2. <i>Различение и отождествление как базовые операции конституирования единства мира</i> .....	128
ГЛАВА 4. Единство мира как суперпозиции виртуальных миров.....	147
§ 1. <i>Непрямая референция как способ работы с виртуальным</i> .....	148
§ 2. <i>Возможные миры и фантастические модели</i> .....	157
ГЛАВА 5. Концептуализация единства мира через единство культуры .....	174
§ 1. <i>Перформативность интеракций и уровни коммуникации</i> .....	174
§ 2. <i>Регионализация и универсализация – разнообразие взаимодействий</i> .	188
ГЛАВА 6. Пути разворачивания постнеклассической концепции единства мира .....	222
§ 1. <i>Стратегии преподавания философии как проекта понимания мира</i> .	222
§ 2. <i>Следование правилу как демонстрация гибкости и связности социокультурных эстафет</i> .....	235
§ 3. <i>Развертки взаимного отображения картин мира</i> .....	250
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	263
ЛИТЕРАТУРА.....	266

## ВВЕДЕНИЕ<sup>1</sup>

### **Актуальность темы исследования**

Актуальность темы исследования определяется не только вечным характером проблемы единства мира как одной из важнейших фундаментальных философских проблем, но и современной постнеклассической ситуацией в философии, выражающейся в стремительном увеличении количества все более мелких разнонаправленных течений при одновременной все возрастающей критике универсализирующих метафизических решений, требующей отказа от прежних классических версий единства мира. С другой стороны, поскольку осмысленное взаимодействие человека с миром реализуется с помощью культурных средств, которые не могут игнорироваться философской концептуализацией мира, постольку постнеклассическая постановка проблемы единства мира и моделирование ее решения невозможны в отрыве от постановки проблемы единства культуры (как и наоборот, впрочем), так что именно целостный комплекс в пределе всего многообразия культурных ресурсов в их взаимовлиянии и взаимодополнительности мог бы представлять адекватные средства для современного нередукционистского понимания единства мира.

В современную эпоху отвергнутых абсолютов (или того, что за них принималось ранее) и утраченной простоты [598, с. 636] оказывается крайне сложно найти что-то достаточно устойчивое, чтобы хотя бы отчасти заглушить тоску по тотальности [см., например: 139, с. 102 и далее] и определенности. «Современная тоска по догмам, которые куда-то делись, недовольна философией: неужели философия не говорит ничего мировоззренчески определенного, неужели действительно мир, человек, даже язык ускользают от дефиниций? <...> Почему у вас все так получается, спросили меня однажды: с привычными понятиями что-то делается, они плывут и превращаются в

---

<sup>1</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [259].

другие, язык-средство превращается в язык-среду; в таком случае нельзя ли хотя бы это – что все плывет – считать установленным? Неверно разве, что все течет и изменяется? Я ответил, что, если это положение верно, оно тоже должно изменяться. Но тогда разве неверно, что вообще существует абсолютный всеобщий закон? Я сказал, что если бы он был, я ничего не мог бы о нем знать, потому что всякое знание, в том числе и о нем, мне диктовал бы сам этот закон, а говоря под его диктовку то, что он велит, я никогда не встану в свободное отношение к нему, т.е. никогда не увижу его суть. Я говорил эти и другие подобные вещи, и мне делалось все более неловко. Я ускользал и разрушал всякую определенность» [54, с. 275].

Неустрашимость сцепленности разнообразнейших вещей и сюжетов раскрывает универсальную связность любой предметности и вязкость всякой проблематики. Будучи везде рассеянной, она незаметна; проявляясь повсюду, она очевидна; лишенная устойчивой формы, она пребывает в бесконечном движении; не обладая собственным голосом, она беззвучна. Для того, чтобы можно было с ней работать, нужно как-то ее назвать. В арсенале традиционной философской терминологии подобного рода эффекты было принято называть единством или миром, точнее – единством мира. Почему свои занятия надо называть философией? Тихая и незаметная, мягкая и гибкая, мысль, возникающая каждый раз заново и делающая каждый свой шаг всегда как первый (последующие шаги – технические следствия, промышленное производство), совершенно не обязательно должна именовать себя «Философия®», хотя именно в философии принято было постоянно отказываться от привычного и обычного способа мысли и действия или, по крайней мере, подвергать его критическому переосмыслению.

Однако, и единство, и мир понимались очень различными способами. Изначально единство отождествлялось с тотальностью как монолитной единственностью мира – точнее говоря, просто не отличалось от нее. «Тотальность – это хранящая себя реальность единого. Вот этого-то единого и испугалась Европа. Она увидела в едином одинаковое. Одинаковое опасно для идеи множественного и различного. Тотальное, в свою очередь, было понято как тождественное. Но тотальность сохраняет свое единство как в едином, так и в различном, как в себе, так и в ином. Сохраненное единство запрещает нам кошку называть сегодня кошкой, а завтра – собакой. Почему? Потому что есть тотальность, т.е. то, что срабатывает в нас вместо нас. И это “что”

можно назвать формой, космосом или культурой. Тотальное подчиняет форме бесформенное. Европа знала только одну форму – тотальность сознания. В погоне за множественным она потеряла единое и отказалась от культуры, построенной на единстве самосознания» [139, с. 102–103]. А поэтому в новую эпоху приходится еще раз возвращаться к традиционным проблемам и решениям, постоянно соотнося их с новыми обстоятельствами и новыми, все более и более изощренными философскими стратегиями, – возвращаться, чтобы постараться разглядеть и ухватить, какое же единство скрывается за современным разнообразием (будь то, например, вероятное условие его собственной возможности или возможный принцип его собственного представления), если, конечно, за ним скрывается именно единство и если за ним вообще может что-то скрываться...

Для понимания мира неизбежно уже приходится предполагать – так или иначе, явно или неявно – его единство. Эта задача представляет собой, по меткому замечанию Хайдеггера, своего рода «дезидерат, который давно беспокоит философию,<sup>2</sup> но при исполнении которого она снова и снова отказывает: *выработка идеи “естественного понятия мира”*. Для плодотворного приступа к этой задаче доступное сегодня богатство знания разнообразнейших и отдаленнейших культур кажется благоприятным. Но это только видимость. По сути такое сверхбогатое знание уводит от распознавания собственной проблемы. Синкретическое всепоставление и типизация сами по себе еще не дают действительного понимания того, что тут предлежит упорядоченным. Подлинный принцип порядка имеет свое предметное содержание, через упорядочение никогда не обнаружимое, но в нем уже предполагаемое» [546, с. 52].

Необходимость специального философского рассмотрения проблемы единства мира в постнеклассической перспективе задается и формируется осмыслением многочисленных эффектов целостности, взаимозависимости разнообразнейших процессов и явлений, которые все в большей степени обнаруживаются, выступают на передний план не только в теоретической, но и в практической деятельности. Сюда относятся как вопросы цивилизационно-биосферной экологии, так и проблемы всеобщего, универсального единства мега-, микро- и макромиров. Тесное переплетение дифференциации и интеграции наук непосредственно взаимосвязано с

---

<sup>2</sup> Здесь авторская маргиналия: «Вовсе нет! Потому что понятие мира вовсе даже не понято» [546, с. 439].

прослеживанием все более глубоких, тонких корреляций и соответствий в самой природе. Одновременно наука продолжает испытывать существенное влияние со стороны других социокультурных сфер и вместе с тем оказывает постоянно усиливающееся воздействие на все области жизнедеятельности человека. Тенденция синтеза внутри отдельных локальных культур и цивилизаций дополняется активизацией транскультурного диалога. Осознание национально-этнических специфических особенностей неосуществимо вне соотнесения с общечеловеческими ценностями, инвариантами, социокультурными универсалиями – или хотя бы вне сравнения с другими вариантами. Именно посредством взаимодействия различнейших сфер и областей культуры формируется свободное, раскрепощенное, целостное миропонимание и мироотношение. «Поскольку ни одна вещь не дана в рамках самоизоляции, и ее определенность всегда предполагает композиционную соотнесенность с другими вещами, то локальный горизонт ее потенций не допускает никаких самоограничений, непрестанно трансцендируя за собственные пределы и расширяясь, таким образом, до непредвиденных масштабов. Если угодно говорить о *пределах* этого расширения, то потенциально мы оказываемся в смысловом объеме Вселенной как таковой; принцип познавательной растяжимости *каждой* вещи охватывает мир в целом (“*понять один цветок, – говорит Теннесси, – значит понять весь мир*”), и в этом отношении сверхчувственное созерцание точки, равной кругу, выглядит не наитийным озарением привилегированного ума, а *общим местом*» [461, с. 137]. Необходимость специального исследования и интегрального осмысления проблемы единства мира тем не менее сохраняется, поскольку уже полученные результаты остаются, к сожалению, пока еще во многом фрагментарными<sup>3</sup>, эпизодическими и изолированными друг от друга.

Для философии, поскольку она изначально претендовала на фундаментальность и всеохватность<sup>4</sup> – посредством выведения универсальных обобщений или вскрытия глубинных оснований, – всегда принципиально важным оставался вопрос об условиях возможности (выражаясь кантовским языком) подобных утверждений не как продукта произвольных фантазий или интуитивных прозрений, но как серьезных и

<sup>3</sup> «Очевидно, не существует классификации мира, которая бы не была произвольной и проблематичной. Причина весьма проста: мы не знаем, что такое мир» [61, с. 86].

<sup>4</sup> «Философ просто не имеет права братья не за Всё. Это – его профессиональная оптика. И кому-то же в век специализации и разделения труда мелочного между науками надо братья за синтез, понимать Всё Целое. Это тоже – если хотите – особая специальность, необходимая в разделении труда внутри Культуры» [125, с. 10].

обоснованных положений, на которые, в свою очередь, безбоязненно можно опираться для формулирования заключений, в конечном счете, по любым практически значимым проблемам – вплоть до смысла жизни. Поэтому наряду с заботой о наиболее сильных и неодолимых способах обоснования в философских размышлениях (прежде всего, конечно, относящихся к западноевропейской интеллектуальной традиции) обязательно присутствовало – в виде более или менее эксплицитной предпосылки – допущение о так или иначе понимаемом единстве<sup>5</sup> всего подлежащего рассмотрению (актуально или потенциально), то есть, в конечном счете, – тем или иным способом трактуемого мира. Допущение, принимаемое явно или неявно хотя бы потому, что в противном случае – по крайней мере, на первый взгляд, – подобные претензии сразу же показались бы безосновательными и нереализуемыми. В этом смысле вполне можно утверждать, что единство мира – в качестве возможно неявной установки<sup>6</sup>, представленной как минимум имплицитно и контекстуально, – неизбежно и неустранимо остается важнейшим неотъемлемым компонентом любой философской концепции<sup>7</sup>, пусть даже оно не всегда тематизируется или тем более не каждый раз проблематизируется.

В традиционной философской терминологии, которой целесообразно по возможности ограничиваться (чтобы не вводить неологизмы без крайней необходимости), слово «мир» используется в качестве более или менее устойчивого обозначения, поскольку мир так или иначе, явно или неявно концептуализируется тем или иным способом (в качестве мира – неизбежная и по своему продуктивная тавтология), хотя и по-разному понимается и трактуется, а «всё» не специфицировано в качестве устойчивого термина. В противовес гипостазированному (античному) единому – самому по себе – единство (начиная с Нового времени) выступает как характеристика, требующая дополнения/уточнения, то есть указания, к чему это единство относится (единство чего? – единство вещи, единство бытия и т.д.), так что в пределе (пределе всех пределов) весь набор единств ограничивается миром<sup>8</sup> и включается в мир, ибо мир в принципе всеохватывающ. Мир – это не просто всё в

<sup>5</sup> Гегель полагал даже, что «вся философия есть не что иное, как изучение определений единства» [131, т. 1, с. 280].

<sup>6</sup> «Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели» [197, с. 237].

<sup>7</sup> Ср.: «Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия» [117, с. 14].

<sup>8</sup> «Синтез [завершается] только таким целым, которое не есть часть, т. е. **миром**» [223, с. 383].

некотором комплекте и в (потенциально бесконечном) количестве; мир – это то, в чем всё это «всё» находится и чем всё это «всё» охватывается, хотя им предположительно не исчерпывается; ведь всё меняется, а мир – при всей своей внутренней изменчивости – сохраняется: в том смысле, что мир всё равно остается миром, поскольку как бы мир не изменялся, он никак не может перестать быть миром, ибо во что бы он ни превратился, это и будет/станет миром (невозможен никакой «не-мир», который не был бы так или иначе миром), так как ничего другого по отношению к миру в принципе нет и не может быть. Будучи обычным словом обыденного языка, «мир» обозначает настолько очевидную, настолько простую вещь, что она понятна без объяснения<sup>9</sup>, выступая фундаментальным условием возможности<sup>10</sup> говорения обо всём в мире; но, как это обычно и бывает с изначальными началами, при любой попытке прояснить и уточнить мир проявляются сложнейшие проблемы<sup>11</sup>.

В классической философии единство мира рассматривалось прежде всего в рамках оппозиции «единое/многое», в контексте проблемы сведения всего наблюдаемого многообразия если не к одному началу или субстанции (монизм), то к двум (дуализм) или нескольким (плюрализм), подведения его если не под один принцип или закон, то под некоторую конечную, по возможности минимальную, их совокупность. При этом единство выступало также в качестве ценности<sup>12</sup> или цели, к которой нужно стремиться как в теоретической, так и практической деятельности<sup>13</sup>, поскольку единое прямо (хотя, возможно, и не всегда отчетливо сформулированным образом) соотносилось, если и не отождествлялось, с истинной сущностью, тогда как множественное – с обманчивой кажимостью. То есть, иными словами, дело представлялось так, что очевидная множественность непосредственно

<sup>9</sup> «Я говорю “картину мира”... потому что это само собою разумеющееся основание... исследования, и как таковое оно невыразимо» [101, с. 344]. Поэтому ребенка не учат миру, как не учат и существованию: «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т.д. и т.д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т.д.» [101, с. 380].

<sup>10</sup> «Понимание мира, как и понимание любого простого начала, например, единства, должно быть сначала заложено в науку, чтобы наука смогла его применить» [51, с. 140].

<sup>11</sup> «“Абсолютная цельность [totalitas, подразумевается – мира], – пишет Кант... – хотя и представляется понятием повседневным и легко понимаемым... при более глубоком взвешивании представляет... для философа величайшие трудности”... “Величайшие” трудности здесь именно неподъемные» [51, с. 58; ср. 223, с. 388].

<sup>12</sup> Что уже зафиксировано даже в учебной и справочной литературе. См., например: «Одно из основополагающих представлений античного мирозерцания – совершенное превосходство единства над множеством» [395, с. 204]. Или: «Европейская культура начинается с идеала единства, выраженного в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым заключается подлинное существование» [17, с. 71].

<sup>13</sup> Вплоть до формирования жизненного мира человека [391] и состояния личности как психического здоровья – начиная от самотождественности осознания и заканчивая конгруэнтностью по Роджерсу [см. 434], предполагающей соответствие выражаемого переживаемому и происходящему.



воспринимаемых вещей и/или явлений скрывает подлинное единство их истока/основания, которое и надлежит обнаружить и выявить<sup>14</sup> мыслителю/исследователю. Так что единство полагалось одновременно несомненной, непроблематизируемой предпосылкой, общим и универсальным методологическим регулятивом, конечной (в смысле – предельной, последней, хотя фактически и недостижимой) целью, а также некоторого рода выводом или результатом размышлений, подводящих и приводящих к тем или иным началам. Причем единство трактовалось как некоторая цельность, в пределе (например, у Парменида) – тождество<sup>15</sup>, идентичность, так как единое – это предположительно единица, одно, целое, одно-единственное<sup>16</sup>, из-за чего всю классическую метафизику иногда характеризуют как «философию тождества» [см. 379; ср. 115, с. 16] – термином, предложенным Фихте («Identitätsphilosophie») для обозначения собственной концепции на определенном этапе ее развития.

В неклассической философии единство мира начинает проблематизироваться, хотя и продолжает неявно рассматриваться по-прежнему в рамках той же самой бинарной оппозиции «единое/многое»; в результате – вполне ожидаемо и совершенно неудивительно, что отвергаемый после радикальной критики идеал единства заменяется идеалом множественности, а принцип тождества – принципом различия. Строго говоря, верно и обратное: именно благодаря утверждению множественности появляется возможность четко и концептуально отличить неклассический стиль мышления и стандарт рациональности от классического – как раз по этому самому признаку. Множественности как комплекс нередуцируемых различий провозглашаются общим решением – посредством устранения – проблемы невозможности последовательного и окончательного сведения широкого разнообразия вещей/явлений к одному началу/субстанции/принципу, причем такое решение относится не только к теоретическим, но и практическим аспектам проблемы. Редукция начинает трактоваться не только как невозможная, но и как ненужная и даже скорее вредная – ведь даже попытки подведения всего и вся под один общий

<sup>14</sup> В начале «Физики» Аристотеля (184a20) читаем (в переводе Библихина): «Первое по природе – последнее для нас» [Цит. по: 53, с. 35].

<sup>15</sup> «Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы... к закону тождества: А есть А» [118, с. 117].

<sup>16</sup> Концепты, до сих пор практически не различающиеся даже в серьезных энциклопедических изданиях – см., например, [634; 635; 702].

знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике тоталитаризма, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни. Так множественность и разнообразие, основанные на фундаментальных различиях, объявляются ценностью и целью, равно как и предпосылкой, и методологическим принципом, из-за чего постклассическую мысль иногда характеризуют как «философию различия» [см. 378; ср. 124, с. 321] – исходя, по-видимому, из напрашивающейся опять-таки бинарной оппозиции «тождество/различие».

Подобное противопоставление классики и неклассики, и соответственно также противопоставление «философии тождества» и «философии различия», некритически выстроенное по модели классической бинарной оппозиции, под своей наглядной очевидностью «или одно, или другое, а третьего не дано» скрывает целый пучок нерешенных (и нерешаемых таким способом) проблем; что ставит под вопрос предпосылки и основания подобной схемы, а следовательно – и обоснование ее действительности. Насколько правомерно классические средства применять к противопоставлению классики и неклассики, если для классики любое иное может быть лишь ошибкой, заблуждением или обманом, если не безумием или вообще чем-то бессмысленным или даже противосмысленным? Почему мы должны обязательно исходить в своем мышлении из принципа необходимости жестких бинарных оппозиций, включающего запрет на противоречия, а не из принципов, например, диалектики, или триад, тетрад/четвериц, пентад и т.д., или же нечеткой логики [см. 228; 636; 678], или даже логики квантовой механики [см. 80; 371]? Наконец, каковы те идеализации и установки, которые заставляют нас в контексте классической мысли обращать внимание только на различие единого и многого, практически не замечая (быть может, разве что за исключением только диалектических подходов) их неустранимой связности? И можем ли мы, исходя из такой перспективы, понять и концептуально представить тенденции движения современной мысли?

Если в целях поиска простых объяснений исходить из минимальных и минималистических – нерефлексивных и нерефлексирующих – концептуализаций, то проще всего было бы сразу, а priori (в данном контексте понимаемым в смысле: без всякого специального обсуждения и обоснования) допустить, что фундаментальным

непроблематизируемым значением обладает оппозиция «единое/многое». В таком случае легко распределить все позиции, представленные в историко-философской традиции, на две группы, а соответствующих им сторонников – на два лагеря<sup>17</sup>, сообразно тому, утверждалось ли единство (вместе с необходимо прилагающемся отрицанием множественности) или наоборот. Тогда, конечно, удастся исключить саму возможность постановки проблемы единства мира, – правда, ценой концептуального неразличения позиций, скажем, Демокрита и Лейбница с учениями Делёза и Бадью (ибо здесь отсутствуют те средства, которые позволили бы это выполнить), а также ценой невозможности концептуально объяснить, с чем и зачем стремятся бороться современные мыслители, если «еще в Античности уже всё было» – в смысле: уже был предложен весь мыслимый спектр всевозможных вариантов решения для всего конечного и неизменного набора «вечных» философских вопросов.

Но если всё же решиться на усложнение концептуализации (усложнение не ради усложнения, а) ради обретения тех инструментов и технологий, которые позволяют понять и объяснить, выявить и выразить, представить<sup>18</sup> и предоставить условия возможности рефлексивно обеспеченной работы не только со множественностями любых предметностей, но также и со множеством разнообразных философских концепций, равно как и других социокультурных средств и способов фиксации различных перспектив видения и создания соответствующих картин мира, – тогда приходится констатировать, что даже сама проблема единства мира в постнеклассической перспективе еще адекватно не поставлена [ср. 642].<sup>19</sup> Для ее корректной постановки необходимо провести специальную подготовительную работу, которая предполагает прежде всего разметку актуального философского пространства, включающую в себя уточнение возможностей для принятия тех или иных главных стратегических решений, а также исследование концептуальных и методологических ресурсов, с помощью которых можно было бы произвести реконфигурацию

<sup>17</sup> По известной модели так называемого «основного вопроса философии» [см. 170; 390] в его марксистской постановке [603, с. 282 и далее] – модели, продуктивной постольку, поскольку применительно к любой «вечной» философской проблеме несложно обнаружить два–три базовых решения, на основании различения которых практически всегда можно построить простую универсальную классификацию для любых философских учений (например, номинализм/реализм/концептуализм, субъективизм/объективизм, рационализм/эмпиризм и т.д.).

<sup>18</sup> В обоих смыслах, удачно различаемых, например, в немецком языке посредством двух слов – «vorstellen» («представить себе») и «darstellen» («представить другим»).

<sup>19</sup> Ср.: «Сегодняшнее размышление по поводу категории множества не принимает восторженных упрощений и непринужденных сокращений, но должно столкнуться с серьезными проблемами: в первую очередь с логической проблемой (которую нужно заново сформулировать, а не устранить) отношения Единое/Многие» [92, с. 17].

дискурсивного поля, в результате чего могли бы проясниться пути переосмысления ведущих концептов, требующихся для уточнения проблемы. Поскольку правильная постановка проблемы и подготовка намечает уже подходы к ее решению, и, наоборот, без адекватной постановки проблемы мало надежды найти правильное решение, постольку придется уделить этой задаче сравнительно много внимания, то есть осуществить развернутую ее проработку, в том числе формулирование последовательности целей и ценностей, а также и обоснование выбора соответствующих средств. Тем самым проблема оказывается комплексной, включающей онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты.

То есть, если бы мы не хотели серьезно отнестись к всем тем аргументам, которые подробно разрабатывались критиками классической метафизики (начиная, допустим, с Маркса, Фрейда и Ницше [см. 539]), считая их, например, кощунственным унижением и уничтожением вековых устоев философской традиции и потому отвергая без рассмотрения, – тогда нам пришлось бы не только фактически выбросить из рассмотрения последние почти два столетия историко-философского процесса, но и остаться с практически единственной возможностью: выстраивать очередную догматическую версию или разновидность доктрины по той или иной известной модели (в спектре, допустим, от Парменида до Гегеля включительно). В ином случае, если сразу не ограничивать себя столь жестко, то приходится признать так или иначе резонность предъявленных аргументов; но тогда в свою очередь вырисовываются далее две основные возможности и соответствующие им решения.

Первая возможность предполагает, что поскольку признание критики вовсе не обязательно означает признание – одновременно и автоматически – радикальных выводов из нее, постольку можно принять консервативное решение и попытаться, несмотря ни на что, сохранить метафизику посредством ее неоклассической модернизации, выполненной таким образом, чтобы по отношению к ее обновленной версии потеряли силу все (или хотя бы важнейшие) выдвинутые критические аргументы. Однако, такое решение представляется, тем не менее, невыигрышным – и не столько потому, что консерватизм в философии<sup>20</sup> не окупается, или даже потому,

---

<sup>20</sup> Которая, будучи свободным и неангажированным (в той степени, конечно, в какой это вообще возможно) мышлением, всегда стремится выйти за любые пределы или ограничения и нацелена на критическое рассмотрение любых догм и очевидностей, стремясь поставить их под сомнение и задаться вопросом о гипотетических альтернативах [см. 140].

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

Иными словами, с одной стороны, корректная современная постановка проблемы единства мира не может уже более исходить из предпосылки метафизической оппозиции «единое/многое», не проблематизируя основания и сам принцип такого разделения и противопоставления, – ведь одновременно подобные операции неизбежно устанавливают и поддерживают необходимую и неустранимую связь, пусть даже негативную и противоречивую, между полюсами данной (равно как любой другой) бинарной оппозиции. С другой стороны, если нам приходится признать неадекватность применения классических средств для концептуализации самого разделения на классику и неклассику (по напрашивающейся модели «А/не-А», подсказываемой вдобавок уже принятой терминологией – по-видимому, не очень удачной), да и, строго говоря, неклассических тоже (поскольку осмысление самого этого разделения происходит уже только в постнеклассической мысли), тогда нам приходится также признать необходимость использования постнеклассических инструментов и концептуальных ресурсов для уточнения постановки проблемы единства мира, а поскольку для постнеклассики принципиально важна неустранимость

социокультурного контекста, постольку такое уточнение данной проблемы требует установления взаимосвязи с проблемой единства культуры. Преимущество постнеклассических подходов заключается в том, что они позволяют концептуализировать и представить одновременно различные позиции, включая классические и неклассические (в виде частных случаев или отдельных возможностей), тогда как из классической перспективы никаких других возможностей просто не видно.

Дело идет о том, стоит ли всё же, используя наисовременнейшие изощренные средства постнеклассической философии, постараться переосмыслить понимание единства и развернуть такой проект его концептуализации, который позволил бы, отслеживая внутренние и внешние их (взаимо)связи, работать со стремительно разбегающимися в разные стороны множественностями, – продемонстрировав в очередной раз, как философия, радикально меняя свой облик и способ действия, способна сохранять на каком-то уровне свою постоянно меняющуюся традицию свободного и критического творческого мышления, – или стоит продолжать непосредственно практиковать повторение имеющихся классических образцов жесткого противопоставления единого и многого, отдавая теперь предпочтение множественности и разнообразию настолько, что и сама философия теперь должна закончиться (если не завершиться) [см. 608]. Ведь подобные тенденции ведут по инерции не просто к замене одной, так сказать, парадигмы в философии другой, не просто к смене «философии тождества» «философией различия»; но фактически к отказу от постановки фундаментальных проблем и – в пределе – практически к распылению самой философии как таковой (а это уже вовсе не та свойственная философии самокритика, которая обязательно ставит под вопрос и подвергает сомнению собственные основания), замещая ее бесконечным множеством мельчайших наиконкретнейших прикладных исследований, проводимых по многочисленным моделям социальной/культурной истории или антропологии.

Разумеется, речь не идет о том, чтобы выдвигать какие-либо запреты или апологетически превозносить философию только ради ее превознесения; напротив, предлагается выстраивать собственные размышления и рассуждения максимально последовательно и рефлексивно адекватно, то есть отслеживая их самоприменимость как минимум на следующем метауровне и учитывая неустранимые перформативные

эффекты, неизбежно производимые самим актом выполняемого в той или иной контекстуальной среде утверждения. Ведь даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии, а потенциальный отказ от культуры – средствами самой культуры; поскольку прямолинейный ход мысли тут не приводит к ожидаемому результату, постольку представляется принципиально важным не игнорировать соответствующую связность. Конечно, обратить внимание на такого рода неизбежную связность имеет смысл совсем не для того, чтобы превратить ее в новый абсолют взамен прежних (это ненужно, да и вряд ли выполнимо), а затем, чтобы попытаться обнаружить – отсутствие абсолюта вовсе не должно автоматически означать (насколько бы очевидным это кому бы то ни было ни казалось – из перспективы опять-таки классической бинарной оппозиции) подавляющего господства субъективизма и разгула вседозволенности или наступления полного хаоса. Ведь появление новых геометрий Лобачевского и Римана хотя и подорвало монополию единственной и несравненной Геометрии Евклида, но никоим образом не ликвидировало доказательность теорем, пусть даже и разных в различных аксиоматических системах. А создание Эйнштейном теории относительности хотя и устранило абсолютный характер системы отсчета, который предполагался в классической механике Ньютона, однако не уничтожило системы отсчета как таковые. Так что по той же модели представляется целесообразным выстроить проект достаточно гибкой постнеклассической концептуализации, фиксирующей взаимодействие не только различных подходов внутри философии, но и вне ее – в более широком культурном контексте: от единства философии к единству культуры.

То есть в центре дискуссий опять-таки остается – явно или неявно – именно проблема единства мира. Потому что именно некритические попытки отвергнуть соответствующую предпосылку, то есть прямо и непосредственно отрицать единство мира, приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – перформативному противоречию, которое разрушает мысль и которого стоит избегать по известной модели опровержения позиции радикального агностицизма и обоснования декартовского когитального аргумента. Тем более, что защитники множественности в своих произведениях демонстрируют парадоксальным образом как раз именно

связность (хотя никоим образом и не монолитность) разнородных компонентов. Показательным примером выступает «Тысяча плато» Делёза–Гваттари [167], где монистичной и централизованной модели стержневого (древесного) корня противопоставляется даже не система фрагментов, подобная мочковатому корешку (и сводящаяся в конечном счете к дуализму), а ризома, любая точка которой может быть присоединена к любой другой, – принцип, воплощенный в самом устройстве сборки этой книги, сочленяющей множество плато разнообразных предметностей, по которым однотипным (хотя и не одинаковым или монотонным) образом разбегаются многочисленные потоки различных процессов (от семиотики до музыки, от зоопсихологии до лингвистики, от литературы до истории, от математики до экономики и т.д., и т.п.). И даже Фейерабенд, неустанно провозглашающий, что «разнообразие благотворно, а единообразие уменьшает наши благоприятные возможности и наши ресурсы (интеллектуальные, эмоциональные, материальные)» [522, с. 7], тем не менее вынужден также прямо заявить: «Раздробленность существует, но существует также новое и мощное единство» [522, с. 8].

Всё более интенсифицирующиеся тенденции глобализации одновременно с распространением европейских стандартов и артефактов приводят и к постоянно усиливающимся антропотокам, так что пересечения, столкновения и взаимодействия разных культур и цивилизаций превращаются из редких и периферийных в систематические и обычные. Эта особенность современной ситуации актуализирует не только исследования особенностей образа жизни и обычаев тех или иных народов, но прежде всего изучение условий возможности их продуктивного взаимодействия, не приводящего к какому-то «общему знаменателю» однородности и монотонности. Вместе с тем, сегодня становится всё более очевидно, что данная проблема – как в теоретических, так и в практических своих аспектах – не решается на уровне замечательных деклараций, о чем свидетельствует, например, кризис политики так называемого мультикультурализма. С другой стороны, исторически сложившаяся специализация разнообразнейших видов культурной деятельности начинает в современной ситуации мешать осуществлению синтетических и междисциплинарных исследований, созданию комплексных произведений. Постепенно в различных сферах, областях, доминионах культуры всё более явно намечаются тенденции систематического взаимодействия и взаимовлияния, которые часто не могут



достаточно развернуться из-за отсутствия общего и непрерывного поля или пространства, равно как и соответствующих концептуальных методическо-методологических средств. Аналогичное положение наблюдается также и в рамках каждой культурной сферы, где отдельные течения, виды, отрасли, направления остаются во многом изолированными друг от друга взаимным непониманием. Так что представляется крайне важной специальная тематизация и проблематизация также единства культуры в целом<sup>21</sup>, чтобы можно было бы наметить фундаментальные основы для разработки гибких концептуальных средств для эффективного перекодирования смыслов в процессах межкультурной коммуникации.

Таким образом, как для преодоления теоретических трудностей в современной философии, так и для решения практических проблем современной социокультурной ситуации представляется принципиально необходимым исследование проблемы единства мира, производящееся высокореклексивным образом с помощью максимально широкого спектра постнеклассических приемов и ресурсов посредством предлагаемого переосмысления традиционного понимания единства и разворачивания последовательной концептуализации взаимодействия и взаимовлияния различных социокультурных компонентов. Поскольку работать предполагается с разнообразными способами охвата различий и множественностей, постольку терминологически можно было бы, наверное, говорить прежде всего как раз о «множественности миров» [ср. 87] или же, поскольку предполагается критическое переосмысление самой оппозиции «единое/многое», постольку можно было бы, наверное, попробовать ввести некий неологизм для обозначения некоторого нового способа концептуализации, – если бы не продолжающий несмотря ни на что действовать явно или неявно идеал единства<sup>22</sup>, трактуемый на разных уровнях и в разных аспектах как искомая и создаваемая цельность теории, как предполагаемая и предполагающая связность опыта, сохраняемая и культивируемая целостность психики и т.д., и т.п.<sup>23</sup> Кроме того, даже в рамках соответствующей оппозиции единое

---

<sup>21</sup> «Итак, остается открытым вопрос: сумеет ли культура будущего объединить всё свое тысячелетиями накопленное состояние или оно останется разбросанным по разным закромам, упрямо сохраняя свою обреченность – быть неспособным к совместному действию? А если всё останется как было, то в чем же смысл самой культуры?» [384, с. 102].

<sup>22</sup> Ср.: «Современная наука кажется Марфой, пекущейся о многом, и жаждущей участи Марии, заботящейся о едином» [253, с. 14].

<sup>23</sup> «Через философию выражается идеал собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [342, с. 42].

и многое непосредственно связаны – многое противостоит именно единому, а не чему-нибудь еще, не какому-либо иному; условием возможности такой оппозиции оказывается поэтому опять-таки некое неизбежное единство, реализующееся благодаря связи между одним и другим, пусть даже негативной. Аналогично и базовые ценностные установки на самом глубинном уровне разделяются на «нет» и «да» [ср. 535], но симметричности (несмотря на видимость, поддерживаемую структурой опять-таки классической бинарной оппозиции) здесь не будет, поскольку изолирующей замкнутости и отрицающей смысл рассыпанности тут противостоят доверчивая открытость и творческое трансцендирование, притом что именно из перспективы «да» – и только из нее – можно разглядеть единство мира.<sup>24</sup>

### **Степень разработанности темы исследования**

С одной стороны, ни один из крупных мыслителей не может обойтись без хотя бы косвенного упоминания ее, с другой – мало кто решается посвятить ей специальное и отдельное исследование. Хотя, конечно, такие люди находились в разные эпохи: достаточно назвать, например, имена Д.Бруно и А.Шопенгауэра, В.Соловьева и Н.Лосского, В.Бибихина и Г.Гачева...

В современной отечественной философской мысли проблема единства мира как в контексте динамики философии, науки и социокультурных процессов, так и в контексте разворачивания мышления и познания (естественнонаучного, гуманитарного, философского и т.д.) затрагивали В.С.Степин, А.А.Гусейнов, П.П.Гайденко, А.В.Смирнов, В.В.Миронов, З.А.Сокулер, Ф.И.Гиренок, Е.А.Мамчур, А.Л.Никифоров.

Также представляются весьма значимыми для рассмотрения обсуждаемого круга вопросов работы таких отечественных авторов, как А.Ф.Лосев, М.К.Мамардашвили, М.А.Аркадьев, А.В.Ахутин, Т.П.Григорьева, А.Л.Доброхотов, В.В.Ильин, В.А.Лефевр, Ю.М.Лотман, В.В.Налимов, С.Б.Переслегин, М.А.Розов, В.П.Руднев, К.А.Свасьян, Я.И.Свирский, Ю.С.Степанов, А.Я.Флиер, Г.П.Щедровицкий.

Кроме того, нельзя не упомянуть концепции крупнейших современных зарубежных мыслителей – таких, как А.Бадью, Г.Бейтсон, Ж.Бодрийяр, П.Бурдьё, Л.Витгенштейн, Э.Гуссерль, Ж.Делез, Ф.Гваттари, Ж.Деррида, С.Жижек,

<sup>24</sup> «...Мы ...могли бы спокойно и свободно сказать “да” только неслышному голосу тайного согласия, согласившись с согласием мира; ...в этом согласии мир только и начинает впервые для нас присутствовать как целое...» [51, с. 89].

К.Касториадис, Н.Луман, М.Мерло-Понти, Дж.Остин, Р.Рорти, Ж.-П.Сартр, Дж.Серль, П.Слотердайк, П.Фейерабенд, М.Фуко, Ю.Хабермас, М.Хайдеггер, У.Эко.

Несмотря на многочисленные подходы и подступы к постановке и решению проблемы единства мира, предпринимавшиеся в различных контекстах и в связи с решением разнообразных других философских задач, тем не менее приходится признать, что до сих пор не только не получено окончательного решения, но не выработано даже и общего стратегического подхода.

### **Цели и задачи исследования**

**Цель исследования** – концептуализация единства мира на основе принципов постнеклассического мышления.

Для достижения цели необходимо решить следующие **задачи**:

- уточнить господствующую трактовку множественного как такового, вытекающую из классических концепций единства;
- уточнить ведущие принципы постнеклассической мысли, отличающие ее от собственно неклассической;
- обосновать необходимость утверждения единства мира даже в постклассическую эпоху;
- представить постнеклассическую концептуализацию множественного как такового;
- выявить наиболее фундаментальные дискурсивные операции, без которых невозможна никакая философская концепция;
- выделить те компоненты культуры, которые задают картины мира;
- концептуализировать единство мира через единство культуры посредством совокупности взаимодействий разнообразных культурных форм.

### **Объект и предмет исследования**

Объектом исследования выступает совокупность различных концептуализаций всего мира в его целостности и единстве.

Предметом исследования являются разрабатываемые современной философией средства концептуализации, позволяющие корректно поставить проблему единства мира в постнеклассической перспективе рассмотрения и построить принципиальную модель ее возможного решения.

### **Научная новизна работы**

– Впервые в рамках диссертационного исследования продемонстрировано, что множественное в классических философских концепциях понималось так или иначе в качестве чего-то случайного или как видимость, кажимость, которые должны быть преодолены для того, чтобы найти сущность, образующую стабильное единство, то есть универсальное, однородное и повторяющееся.

– Впервые в рамках диссертационного исследования выполнено принципиальное классификационное разделение неклассических философских концепций по критерию разделяемых целей и ценностей на две большие группы (собственно неклассика и постнеклассика), которым соответствуют фазы или эпохи исторического развития современной философии.

– Впервые в рамках диссертационного исследования показано, что единство мира обосновывается появлением перформативного противоречия при противоположном предположении, так как отрицание единства мира все равно будет предполагать возможность, пусть даже неявную, утверждать что-то обо всем мире в целом и сразу, а именно его множественность.

– Впервые в рамках диссертационного исследования предложено трактовать множественности в качестве таких комплексов различных, уникальных и неповторимых компонентов, которые, даже несмотря на свое несходство или противоположность друг другу, будут являться частями единства в его целостности.

– Впервые в рамках диссертационного исследования обоснован фундаментальный и элементарный статус взаимодополнительных операций отождествления и различения, посредством которых выполняется построение любой философской концепции, а также без учета которых невозможна дискурсивная разметка концептуального поля, определяющего пространство мысли исторической эпохи, взаимное позиционирование интеллектуальных стратегий и взаимосвязь философских направлений.

– Впервые в рамках диссертационного исследования установлена необходимость использовать термин «доминион культуры» для выделения среди всех сфер и областей культуры таких, которые своим способом и своими средствами позволяют охватить весь мир в целом для построения соответствующей картины мира. Таких доминионов выделено пять – философия, наука, религия, искусство и мистика; при этом соответствующими возможностями будет обладать каждый целостный компонент

любого доминиона.

– Впервые в рамках диссертационного исследования продемонстрировано, что с наибольшей возможной полнотой единство мира может выражаться только посредством всей совокупности взаимодействующих и дополняющих друг друга концепций, воззрений, дискурсов и стратегий в единстве человеческой культуры во всем разнообразии ее вариантов при отсутствии очевидных инвариантов.

### **Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования**

Теоретическая и практическая значимость исследования определяется тем, что мировоззренческие, методологические и социокультурные концептуальные выводы и обобщения его могут использоваться для решения разнообразных познавательно-практических задач: для разворачивания инновационных стратегических проектов в контексте формирования нового, когнитивного этапа постиндустриальной цивилизации, для фундаментальной разработки программ социализации и инкультурации личности, для построения конкретных исследовательских программ в дисциплинах философского и частнонаучного циклов, нацеленных на создание синтетических постклассических теорий; в преподавательской деятельности по общему или систематическому курсу философии, по соответствующим спецкурсам – как со стороны содержания материала, так и со стороны методических особенностей его трансляции и преподнесения (взаимосвязь и взаимодействие концептов и проблем онтологии, гносеологии, аксиологии, методологии, культурологии); а также в качестве сквозных принципов организации и представления знаний и других ценностей (энциклопедии, библиотеки, музеи, базы данных, интерактивные мультимедиаальные системы и т.п.).

### **Методология диссертационного исследования**

Методология исследования сама представляет собой отдельную нетривиальную проблему, поскольку в философии – несмотря на то, что она обычно имеет дело как раз с предельными вопросами [ср. 215], – тем не менее отсутствуют инструменты, специально предназначенные для работы с миром в целом, понимаемым как содержательно непреодолимая (хотя и не несдвигаемая) граница вообще, предел пределов и горизонт горизонтов<sup>25</sup> любого размышления и их совокупности. С другой стороны, последовательное применение одного-единственного метода приводит в

<sup>25</sup> «...Мир есть горизонт всех горизонтов, стиль всех стилей, гарантирующий моим опытам данное, а не намеренное единство, невзирая на все разрывы моей личной и исторической жизни» [368, с. 423].

лучшем случае к построению концепции, выявляющей и фиксирующей единственный аспект или ракурс мира, так что некритическая абсолютизация и универсализация, выполняемая метафизикой<sup>26</sup> по отношению к своим методологическим средствам и технологиям, при всех своих локальных успехах демонстрирует в этом смысле свою стратегическую недостаточность. Поэтому неудивительно, что начатая Кантом (вместе с критикой метафизики) традиция самокритики философского разума одновременно начинает отслеживать границы применимости различных концептуальных техник и приемов, а в постклассике всё сильнее влияние тенденций наращивания рефлексивной оснащённости и внимания к взаимодействию различных подходов. Таким образом, для исследования единства мира в постнеклассической перспективе необходима такая методология, которая позволила бы оперировать одновременно со множеством различных методов, действовать в поле и пространстве не только предметности, но и проектности, обеспечила бы возможность не только изучения мира во предельном многообразии его проявлений, но и способна была бы реализовать обоснование предпочтительности соответствующих концептуализаций.

Главная трудность заключается в том, что к миру, как и к культуре, принципиально невозможно подойти отстраненно – со стороны, снаружи, извне, ибо мы сами вместе со всеми своими философскими ресурсами находимся внутри них. С другой стороны, нельзя не вспомнить и с древности известное – «философия имеет дело с началами, которые от нас не зависят, от которых зависим мы» [51, с. 108]. Строго говоря, здесь начинает просматриваться одновременно и такая традиционная для философии проблема, как схватывание иного или понимание другого.<sup>27</sup> В какой степени и на каком основании можно утверждать или отрицать, что философская мысль в состоянии имманентно присваивать себе, включать в себя помысленное трансцендентное? Наиболее характерными по данной линии концептуализации оказываются позиции Канта, который отстаивал существование противостоящей субъекту и непознаваемой вещи в себе, и Гегеля, который утверждал свою систему в качестве самосознания абсолютной идеи, которая включает в себя всё существующее

<sup>26</sup> Ср.: «Метафизической философии... внутренне присуще самоутверждение в качестве окончательной (истинной)» [28, с. 83].

<sup>27</sup> Ср.: «Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически же доказано*, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли» [534, с. 193].

и субъекта в том числе. Но при этом всё же у Канта сам концепт вещи в себе оказывается необходимым<sup>28</sup> компонентом его концепции, а система Гегеля оказывается тем не менее только самосознанием абсолютной идеи, не отождествляясь с ней. Поэтому парадоксальным образом наша включенность в мир и культуру наряду с затруднением предоставляет одновременно и фундаментальную надежду, ибо тем самым мы и не рискуем выпасть из них – разве что можем не разглядеть их целостность в доступных нам фрагментах. Поэтому, если исходить из трилеммы Мюнхгаузена, сформулированной Альбертом [8, с. 40] применительно к ситуации обоснования, тогда приходится отвергнуть вариант бесконечного наращивания оснований для оснований как уводящий в дурную бесконечность, а вариант произвольного обрыва оснований, воплощаемый аксиоматическими системами, – как не предоставляющий средств для их сравнения и сопоставления; оставшийся вариант заикливания оснований<sup>29</sup>, предполагающий самообоснование разворачивающейся концептуализации, приходится признать единственной реальной возможностью, но трактовать его нужно уже не в гегелевском стиле разворачивания и самопознания некоего абсолюта, а как вариант воплощения той самой связности, благодаря которой только и можно рассчитывать на успешную концептуализацию единства мира в постнеклассическую эпоху.

У философии нет других средств, кроме высокопорядковых рефлексивных концептов, задаваемых не дефинициями, а каскадами разверток и сериями сборок, выписыванием проектов, ценностей и целей, принципов и предпосылок, технологий и приемов, инструментов и операций, последовательностями дискурсивных шагов и процедур, которые выполняются в определенном социокультурном контексте, включающем условия возможности собственного производства. Конечно, было бы весьма соблазнительно попытаться построить наконец-то «общую теорию всего» как универсальную метатеорию на универсальном метаязыке, однако «“метаязыка не существует”» [202, с. 155]<sup>30</sup> – не в смысле эмпирической констатации наличного положения дел («метаязыка нет, но он может/должен быть создан») и не в смысле

<sup>28</sup> Что зафиксировано в парадоксе Якоби: «Без предпосылки аффилирующей вещи в себе нельзя войти в “Критику чистого разума”, с ней невозможно там оставаться» [658, S. 301].

<sup>29</sup> Рассматриваемый в качестве определенной реализации своего рода герменевтического круга [см. 114], когда решающим будет «не выйти из круга, а правильным образом войти в него» [546, с. 153].

<sup>30</sup> «Это предположение является общим местом и в лакановском психоанализе, и постструктурализме (Деррида), и даже в современной герменевтике (Гадамер)» [202, с. 155].

отсутствия языковых средств для самоописания (даже обычные естественные языки обладают такой способностью), но в смысле невозможности всёобъясняющего и самопрозрачного совершенного языка [см. 599]<sup>31</sup>, порождающего абсолютно прозрачные тексты, которые интерпретируют всё остальное, но исключают необходимость и возможность собственной интерпретации. Тем не менее вполне возможно проследить, каким образом имеющиеся конкретные языки и концептуальные сетки способны выполнять на различных уровнях рефлексии некоторые метафункции по отношению к себе и друг к другу. И если не рассматривать практику исключительно как теоретический концепт и отрефлексировать, насколько это возможно, само практическое разворачивание концептуализации, отслеживая проявление и действие возникающих тут перформативных эффектов, можно заметить и зафиксировать симптомы той связности, которая обеспечивает соответствующую возможность.

В данном случае искомая совокупность методов может собираться посредством так называемой «стратегии сплавщика» (Генисаретский), выступающей как своего рода импровизированный аналог гипотетического метаметода и предполагающей контролируемый дрейф<sup>32</sup> по различным концепциям и соответствующим методологическим приемам, среди которых теория социальных эстафет М.А.Розова [439], рефлексивный анализ Лефевра [311], принцип синхронистичности Юнга [605], холономный или холотропный подход Грофа [152; 643], гештальттеория Вертгеймера [85; 86], герменевтика и феноменология как «сопутствующий момент всякой философии» (Мамардашвили [351]), деконструкция и реконструкция, диалектика (особенно принцип всеобщей связи и принцип единства и борьбы противоположностей) и дизъюнктивный синтез (Делёз [165]), а также деятельностный [309; 375], прагматический [186; 527], синергетический [422; 423] и системный [47; 57; 452] подходы. В результате складывается набор таких технологий концептуализации, которые допускают различные способы комбинирования и не предзадают одну-единственную последовательную траекторию перехода от одного к другому<sup>33</sup> – так

<sup>31</sup> «Общего языка в принципе нет» [51, с. 135].

<sup>32</sup> При удерживании в каждый данный момент тех или иных предпосылок и оснований в соответствии с принципом Витгенштейна: «Если я хочу, чтобы дверь отворялась, петли должны быть закреплены» [101, с. 362].

<sup>33</sup> Ср.: «Но мне казалось существенным, чтобы мысли... переходили от одного предмета к другому в естественной и непрерывной последовательности. После нескольких неудачных попыток увязать мои результаты в такую целостность я понял, что это мне никогда не удастся... И это было, безусловно, связано с



что оказывается возможным осуществление различных их сборок и разверток. При этом важно соблюдать «согласие между заявленной темой и стилем исполнения» [457, с. 3], соответствие способа размышления и предметности мысли<sup>34</sup>, ибо нелинейные динамические процессы становления (включающие процессы самоописывания) сверхсложных постклассических систем (и тем более исследование единства мира) принципиально не могут быть ухвачены линейными и логоцентрическими средствами классики. Тем не менее, исходя как из принципов солидарности с коллегами и уважения к традиции, так и из стремления быть понятым, а также не в последнюю очередь из фактической линейности письма на русском языке, придется более или менее условно выбрать некоторый путь<sup>35</sup> исследования, определенную траекторию последовательного развертывания концептуализации, которая, заведомо не будучи единственно возможной, позволит, однако, обрисовать целостный континуум единого проекта неизбежно фрагментарными и дискретными штрихами, представив его важнейшими компонентами и связями.<sup>36</sup> При этом предполагаемая неклассическая фрактальность и голографичность мира и культуры выражается и отображается посредством того, что предлагаемый большой (мета)проект включает и объединяет сложный комплекс взаимосвязанных и тем не менее относительно автономных проектов, которые будут разворачиваться на отдельных этапах исследования (представленных в соответствующих разделах нижеследующего текста), а также будут

---

природой самого исследования. Именно оно принуждает нас странствовать по обширному полю мысли, пересекая его вдоль и поперек в самых различных направлениях» [102, с. 77].

<sup>34</sup> «...Чтобы мысль, находясь в движении, не разрушала бы сама себя» [350, с. 41], то есть, иными словами, не в падала в перформативные противоречия, а, наоборот, достигала самосогласованности: «Мысль совместилась с собой – и понимает» [350, с. 56]. Ср. с требованием Канта «всегда мыслить в согласии с собой» [220, с. 377].

<sup>35</sup> Ср.: «Разговор будет тем самым выведен на некий путь. Я говорю: на *некий* путь. Этим мы допускаем, что этот путь не является, конечно, единственным» [561, с. 13].

<sup>36</sup> Если мы хотим дальше продвинуться в направлении сложно-адекватного выражения и концептуализации сложности соразмерными средствами, то ближайшим возможным шагом на этом пути видится проект создания скорее уже ризоматического текста, представляющего собой своего рода разновидность гипертекста, в который были бы уже встроены ссылки на другие фрагменты этого же текста и указания на многочисленные и разнообразные нелинейные связности различных компонентов между собой. Попытка построения такого рода ризоматического текста в линейном приближении или линейной проекции уже представлена [255]. Тем не менее, проект выполнения следующего возможного шага в том же направлении представляется гораздо более проблематичным. Поскольку предпринять воплощение динамической системы концептов для отображения и выражения динамической сложности мира в статике линейного приближения или линейной проекции печатного текста очевидным образом невозможно. Ведь нелинейные динамические процессы становления (включающие процессы самоописывания) сверхсложных постклассических систем принципиально не могут быть ухвачены линейными и логоцентрическими средствами классики. Поэтому для реализации подобного проекта понадобятся, по-видимому, компьютерные техники и технологии, позволяющие создать гибкую и подвижную среду для построения переменных динамических моделей, воплощающих многомерные смысловые пространства в их движении, развитии и самоорганизации. И тогда, возможно, формат книг, предзаданный нам технологией печатного станка, будет замещен новым форматом произведений, демонстрирующих смысловую сеть, которая может быть визуализирована, например, в виде объемной карты или лабиринта.

выступать частями, фазами, аспектами или компонентами данного общего проекта проектов.

### **Положения, выносимые на защиту**

– Для уточнения оснований концептуализации постнеклассического единства мира предлагается отличать постнеклассику от неклассики по критерию различия целей и ценностей: если неклассика стремится неклассическими средствами достичь целей классического понимания единства мира, то постнеклассика переосмысляет классические цели и ценности, допуская множество смыслов и типов рациональности, а также соответствующих картин мира.

– Установлено, что постнеклассическое единство мира обосновывается тем, что допущение его отрицания неизбежно порождает перформативное противоречие. Такое отрицание предполагает неявную возможность говорить обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство).

– Вводится постнеклассическая трактовка множественностей как комплексов различного, уникального и неповторимого, но тем не менее являющихся частями целостности единства мира, несмотря на всё своё несходство и даже противоречия.

– В рамках концепции постнеклассического единства мира выделены взаимно отображающие друг друга доминионы культуры – философия, наука, религия, искусство и мистика – по критерию охвата каждым из них всего мира в целом, своим собственным способом и характерными средствами в своем специфическом ракурсе для построения соответствующей картины мира, причем любой целостный компонент каждого доминиона обладает аналогичной способностью.

– Показано, что во всем разнообразии своих вариантов постнеклассическое единство мира при отсутствии очевидных инвариантов отображается с наибольшей возможной полнотой только в единстве человеческой культуры посредством учёта всей совокупности взаимодействующих и дополняющих друг друга аспектов, концепций и дискурсов.

### **Степень достоверности и апробация результатов исследования**

Степень достоверности результатов диссертационного исследования обеспечивается выбранными методами, привлеченными источниками и литературой, а также наукометрическими показателями опубликованных на их основании статей.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Основные результаты исследования были апробированы – представлены в докладах профильных конференций: практически ежегодно на кафедральной подсекции секции философских наук научной конференции «Ломоносовские чтения», на ежегодных кафедральных научных конференциях «Актуальные проблемы онтологии и теории познания», на XIX Всемирном философском конгрессе (Москва, 1993), на IV Российском философском конгрессе (Москва, 2005), на VIII Российском философском конгрессе (Москва, 2022), на международных конференциях: «Человек–Культура–Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований» (Москва, 2002), «Русская фантастика на перекрестье эпох и культур» (Москва, 2006), «Шейкинские чтения» (Протвино, 2006), «Философия сознания: история и современность» (Москва, 2006), «Проблемы контроля качества образования в области философии» (Москва, 2006), «Василий Васильевич Налимов – математик и философ» (Москва, 2010), «Игровые компьютерные технологии в системе образования (GAME ON!)» (Москва, 2014), «Современная онтология» (МГУ–СПбГУ, 2013, 2015), «Мишель Фуко: субъект настоящего» (Москва, 2016), «Мартин Хайдеггер и современная философия» (Москва, 2017), «Новые концепты философии. К 90-летию Жака Деррида» (Москва, 2020), «Философия культуры: кыргызское бытийствование и способ бытия Запада и Востока» (Бишкек, Кыргызстан, 2021); на всероссийских конференциях «Опыты сообщества» (Москва, 2011), «Философия свободы» (Москва, 2011), «Философия и образование в процессе трансформации культуры» (Москва, 2011), «Философия и парадигмы современной науки» (Москва, 2011), «Языки общественных наук: философия и социология в поисках взаимодействия» (Москва, 2011), «Этос гуманитарного знания и вызовы современности» (Москва, 2012), «Проблема сознания в междисциплинарной перспективе» (Москва, 2012), «Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития» (Москва, 2014), «Философия творчества» (Москва, 2015); на межвузовской конференции «Посредственность как социальная опасность» (Москва, 2006), «Религия и мифология в видеоиграх» (Москва, 2016), на межвузовском семинаре «Современная метафизика» (Москва, 2008), на Российском междисциплинарном семинаре по

изучению времени (Москва, 2013), на круглых столах «Искусство медленного чтения. История, традиция, современность» (Москва, 2015), «Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делеза» (Москва, 2015), «Проблема междисциплинарности в контексте реформ российской науки» (Москва, 2015), «Коинцидентология и/или correspondance» (Москва, 2016); на междисциплинарном коллоквиуме «Связующий паттерн» (Москва, 2015); на междисциплинарном симпозиуме «Рефлексивные процессы и управление» (Москва, 2015, 2017); на круглых столах в «Доме А.Ф.Лосева» и в Высшей школе культурологии, на научных коллоквиумах и семинарах Московского философского колледжа, на заседаниях дискуссионного клуба Совета молодых ученых и выездных школах, а также на заседаниях кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ.

Материалы диссертации легли в основу: трех монографий – «Мир единства» (Москва, 2010 г.); «Взаимосвязь единства мира и единства культуры» (Москва, 2013 г.); «Единство мира в постнеклассической перспективе» (Москва, 2016, 2018, 2019 гг.) и 21-й статьи, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

На философском факультете МГУ с использованием материалов, идей и результатов диссертационного исследования читается шесть дисциплин специального модуля: «Проблема единства мира»; «Классические и неклассические стратегии философии»; «Постнеклассические стратегии современной философии»; «Преодоление метафизики как вызов современной философии»; «Проблемы концептуализации ризоматической сложности»; «Философские проблемы моделирования виртуальных миров».

При работе над диссертацией использованы следующие монографии автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [256; 258; 267].

## **ГЛАВА 1. Эволюция концептуализаций единства мира в историко-философской ретроспективе**

Обращаться каждый раз, всё снова и снова к исторической ретроспективе, восстанавливающей процесс построения и трансформации тех или иных философских концепций во временной развертке, необходимо не только потому, что этого требует традиция философского исследования и принцип историзма/эволюционизма, но и потому, что это продуктивный способ наращивать богатство и разнообразие актуального арсенала средств и моделей концептуализации, требующихся для корректной постановки и решения любой проблемы. В этом смысле оказывается важно (особенно за пределами специального историко-философского изучения) реконструировать не столько прошлое «как таковое», сколько те интерпретации и переинтерпретации, которыми оно неизбежно расчерчено и размечено. Ибо история как дисциплина всегда предлагает некоторый нарратив [см. 14; 514], призванный описывать и представлять историю как совокупность событий прошлого, в результате чего – даже если исходить из цели восстановления прошедшего «как оно было на самом деле» – обязательно возникает текст, воплощающий вполне определенную реконструирующую интерпретацию или интерпретирующую реконструкцию некоторых так или иначе отобранных источников (как правило, письменных свидетельств и/или археологических артефактов), выполненную теми или иными конкретными средствами. И это справедливо для истории тем более, чем дальше от нас во времени и/или пространстве располагаются соответствующие события, хотя будет верно и для событий, свидетелями которых мы являемся.

Для современной постклассической рефлексивной концептуальной разработки показательным и симптоматичным становится взаимодействие эволюции философских систем, задающих и представляющих определенную картину мира, и

соответствующих методов интерпретации<sup>37</sup>, видоизменяющих одновременно и параллельно также и саму ретроспективу историко-философского процесса. Хрестоматийными примерами тут выступают историко-философские подходы Аристотеля и Гегеля. Аристотель («Метафизика» 983b6 [18, с. 71] и далее) рассматривал доктрины первых античных мыслителей как серию (односторонних) учений прежде всего только об одной – материальной (в том или ином ее виде: будь то вода Фалеса или огонь Гераклита) – причине вещей, тогда как сам он разрабатывал систему из четырех причин; господство такой трактовки стало настолько подавляющим, что она до сих пор рассматривается по умолчанию как несомненная даже в современных учебниках [см., например, 218, с. 54 и далее]. Согласно Гегелю, философия «в собственном смысле этого слова» начинается с Парменида [127, кн. 1, с. 265], поскольку тот первым заговорил прежде всего о бытии, а у самого Гегеля бытие как раз самое первое, исходное понятие, открывающее «науку логики» [128, т. 1, с. 139]. История предшествующей философской мысли аналогичным образом присутствует в снятом виде и в современных философских концепциях, поскольку они включают в себя собственную историческую ретроспективу как необходимый компонент, как именно ту традицию, которую они считают нужным так или иначе продолжать. Эволюция философии предстает в этом смысле в качестве некоей необратимой<sup>38</sup> последовательности концепций, представленных соответствующими текстами, – последовательности, которую позднейшие мыслители могут так или иначе (пере)интерпретировать и (избирательно) реконструировать, но не могут игнорировать без риска самим остаться в стороне.

Исходя из презумпции ума мыслителя<sup>39</sup> уместно вывести и явно сформулировать также презумпцию устойчивости и осмысленности используемой им терминологии – пока не доказано обратное, следует принимать отождествляемым одинаково называемое, хотя оно вполне может, конечно, совершенно по-разному пониматься и трактоваться. Имплицитно подразумеваемый даже в обыденной коммуникации,

<sup>37</sup> Ср.: «Не существует никакого *interpretandum*, которое не было бы уже *interpretans*. ...Интерпретация всегда вынуждена интерпретировать саму себя» [539, с. 52–53].

<sup>38</sup> Необратимой потому, что последователи традиции как правило читают своих предшественников (хотя и не обязательно соглашались с ними), тогда как обратное встречается крайне редко (только в случае современников).

<sup>39</sup> «В философии есть презумпция ума. По определению, если берешь книжку в руки, то каким бы роковым именем ни назывался автор, Платон или кто-то еще, существует презумпция, касающаяся ума философа» [342, с. 27]. Ср.: «В случае Блейка и Канта мы имеем дело с грамотными людьми, на оселке грамотности которых поверяем свою неграмотность» [348, с. 294].

соответствующий принцип тем более должен быть действен для интерпретации философских текстов, поскольку те предполагают осуществленную рефлексию (того или иного порядка). Например, применительно к миру, обозначаемому как раз словом «мир» (с точностью до перевода), это будет означать, что расходящиеся истолкования его отсылают каким-либо способом к более или менее сфокусированному концепту, или же альтернативные концептуализации его так или иначе указывают на сходящуюся некоторым образом последовательность традиционных словоупотреблений.

По модели различения философии и мировоззрения целесообразно различить также позиции и концепции любого мыслителя. Мировоззрение – в полном соответствии с буквальным значением – это воззрение на мир, миро-воззрение, некоторая картина мира в целом, видимая из какой-то позиции (возможно, идеальной или гипотетической) и предполагающая, как правило, некоторое отношение к миру. Конечно, существует и философское мировоззрение, то есть мировоззрение, выработанное с помощью философии. Однако, одна из важных задач философии – рефлексивный анализ мировоззрений и их оснований. Но подобно тому, как мастерство гончара никоим образом не сводится ни к глине, с которой он работает, ни к гончарному кругу, который он использует в работе, ни к керамике, которую он получает в результате, так и философия, понимаемая как деятельность, рассматриваемая в своей динамике, никак не может быть ни мировоззрением вообще, ни даже его разновидностью. С другой стороны, с мировоззрением гораздо более тесно связана, например, идеология. Которая вдобавок не только обязательно предполагает наличие в каждом случае вполне определенного мировоззрения, но и ставит себе целью как можно шире распространить его тем или иным способом (вплоть до навязывания). Аналогом мировоззрения в философии выступает та или иная позиция (исходная или итоговая), которая здесь, однако, должна непременно подвергаться критическому осмыслению и переосмыслению или, по крайней мере, фундаментальному обоснованию. Тем не менее для философии важнее и интереснее вовсе не позиция, занимаемая тем или иным мыслителем, а его концепция – комплекс концептов [см. 168] и устройство аргументации, позволяющие достигать значимых результатов. В отличие от позиций, которые, как правило, непримиримы, концепции, даже будучи различными, позволяют выстраивать дискуссии и обсуждения.

Применительно к проблеме единства мира это означает, что придется не просто коллекционировать те или иные позиции или концепции, сформулированные по этому поводу прежде всего в западноевропейской философской традиции, но отслеживать прежде всего работу тех приемов и операций, которые для этого применяются, а также потенциальные способы использования уже самих этих концепций, взятых в качестве некоторых регулятивных принципов или моделей. В качестве основных направлений концептуализации предварительно и условно можно наметить две – ведущие соответственно от единства в том или ином понимании к миру в различных трактовках и наоборот. Именно по этим направлениям, никоим образом не претендуя на исчерпывающую полноту, можно разложить характерные и симптоматичные ходы мысли, представленные в историко-философском процессе в тех или иных его интерпретациях и значимые для обсуждения нашей проблемы. Количество и размер цитат (особенно частых в данном разделе) определяются именно так поставленными задачами, поскольку тексты философии прямо и непосредственно говорят сами за себя лучше любого пересказа, а применение тех или иных ходов мысли в построении предлагаемой модели будет продемонстрировано ниже.

### **§ 1. От единства к миру<sup>40</sup>**

Уже с самого своего начала античная философия стремится охватить своей мыслью всё как единое [89]. «Античная философия (понимаемая, конечно, через ее афинскую *акмэ-вершину*) рассматривается не только как начальный ход и начальствующий дух европейской философии, но прежде всего как оригинальный онто-логический ум. В этом уме греческий мир, мир, раскрытый греческой культурой, собирается в единый *опыт бытия* и дает отчет (“логос”) о себе, доводит (возводит) свой *частный* опыт (*ἴδια ἐμπειρία*) до общности ума (*κοινός λόγος*), в котором этот особый опыт быть миром и человеком становится *сообщимым* всем как *общевозможный*» [28, с. 28]. Поэтому совершенно неудивительно, что им приходилось обязательно ставить проблему объединения всего наблюдаемого многообразия. «Необходимо сказать, что единство, или, как греческие философы обычно говорили, “единое”, являлось постоянной, первой и любимейшей

<sup>40</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [269].



проблемой в течение почти всей античности. Дело в том, что вся античность признавала единственным и максимально совершенным произведением всего бытия именно космос, – видимый, слышимый, осязаемый и вообще чувственно-воспринимаемый космос, в сравнении с которым боги и все высшие существа понимались только в виде принципов строения этого космоса. Вечная организованность, плавность и протекание этого космоса, его вечная подвижность в определенных границах – всё это заставляло находить в бытии и во всей действительности прежде всего единое, единичность, единственность, одно, или, говоря вообще, единство» [325, с. 140].<sup>41</sup>

Иными словами, если всё объединяется философской мыслью – возможность чего обеспечивается принципом «всё во всём» (hen kai pan)<sup>42</sup>, – тогда в пределе единство утверждается применительно ко всему (сущему, бытию, природе...)<sup>43</sup>. И несмотря на все наблюдаемые разногласия и распри, всю непримиримую борьбу разнообразных сил, тем не менее всё в конечном итоге и по глубинной природе или всегда гармонично, или приходит в гармонию. Лосев даже предлагает понимать известные «слова Гераклита о луке и лире совсем по-другому: “единое, расходясь, согласуется само с собою, подобно тому, как гармония у лука и лиры”. Таким образом, текст фрагмента В 51, принятый у Дильса и переведенный у Маковельского, по меньшей мере не единственный, т.е. возможно, что Гераклит учил о возвращении к себе не “расходящегося”, а “единого”, что должно было бы еще больше подчеркивать у Гераклита моменты устойчивости» [327, с. 399]. И добавляет чуть далее о необходимости совпадении любых противоположностей: «То же самое можно сказать и о пифагорейском учении о совпадении беспредельного и предельного в числе у Филолая (В 2) и об элеатском учении о совпадении бытия и мышления у Парменида (В 8 ст. 35) или единого и всего у элеатов вообще (31 А 29), единого и сущего у Парменида, Зенона и Мелисса (28 А 28, 29 А 15, 21; 82 В 1), единства и множества у Зенона (А 13): “Единое и многое – одно и то же”» [327, с. 404].

<sup>41</sup> Ср.: «Ранние античные тексты переполнены рассуждениями об едином и многом. Мир у всех античных философов обязательно един. И это единство обязательно объединяется у них множеством частей» [327, с. 549].

<sup>42</sup> «Таковы, например, философские положения Гераклита: “и из всего одно, и из одного – все”, Ксенофана: “всё едино, единое же есть бог”, Анаксагора: “во всем есть часть всего”» [569, с. 34].

<sup>43</sup> Ср.: «В античности понятия бытия и единого порой употреблялись как взаимозаменяемые, поскольку бытие как первоначально рассматривалось как нечто простое, т.е. неделимое, а потому единое» [117, с. 14].

Даже не разбирая во всех подробностях многочисленные учения ранних греческих мыслителей о едином, можно отметить и зафиксировать, что уже здесь единое оказывается не только и не столько чем-то, противопоставленным множественному, сколько выступает некоторым принципом объединения – и не только самого по себе множественного, но и принципом объединения одновременно также и множественного, и единого в целостной мысли. «Очевидно, во-первых, что единство понималось глобально: в том смысле, что всё существующее, вся многообразная реальность образует единое целое. Но в то же время, единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем, совершенную связанность и взаимопроникнутость. По своему происхождению, эти два аспекта идеи единства отчетливо соотносятся с двумя фундаментальными предметами эллинского философствования, которые суть – Космос и Логос» [569, с. 34]. То есть всё (точнее, не совсем всё вообще – см. следующий параграф; скорее, всё, достойное рассмотрения: не хаос и космос вместе, а только космос) в целом охватывается и соединяется разумной мыслью, воплощенной в слове (логос).

Самой, пожалуй, радикальной и смелой (в смысле последовательного и бескомпромиссного продумывания всех следствий из открытых и принятых положений) концепцией античности, ставшей если не парадигмальной моделью и эталоном, то как минимум идеалом и неявной целью для всей классической философии, можно сказать, является учение Парменида, который не только отождествил мышление (правильное) с бытием (подлинным)<sup>44</sup>, но и промыслил получившейся абсолютом как предельное сферическое совершенство монолитной недвижимой цельности. Этот результат был достигнут ценой полного отказа от всякого движения, любой пустоты и даже небытия на самом фундаментальном уровне, хотя на уровне непосредственно воспринимаемого чувствами множественность и движение очевидно наблюдаются. Лосев даже отмечает, что для Аристотеля «нет ничего удивительного в том, что элейцы проповедуют одновременно и лишенный множественности мир бытия и вполне множественный, подвижный мир чувственных ощущений. Наоборот, в единстве того и другого он находит *целость* и *совершенство*, потому что не существует ничего такого, чего не хватало бы парменидовскому единому, или бытию, или что существовало бы отдельно от него (А 27)» [327, с. 355].

<sup>44</sup> «NOEIN=EINAI (“мыслить”=“быть”, первоначальное тождественное сущее-мыслимое, члены тождества, совпадающие буквально с точностью до перестановки)» [395, с. 206].

Радикальность отрицания небытия обосновывается Парменидом и его школой почти оскорбительно ясной тавтологией, ибо есть только то, что есть, и совсем нет того, чего нет, и последовательное мышление не может не прийти к такому и только такому результату, а множественное и движение, будучи не менее последовательно обдуманными, просто должны быть исключены как невозможные. «Множественность, которую они отрицали, была абсолютно отдельной множественностью, в которой ни один элемент никак не объединялся с другим элементом; поэтому Зенон и доказывал, что пройденный путь, разбитый на отдельные, ничем не связанные между собою расстояния, вовсе не есть пройденный путь – такого пути вообще нельзя пройти... И это вовсе не является отрицанием множественности вообще, а только множественности с абсолютной изоляцией составляющих ее частей» [327, с. 364]. А ведь именно таково множественное, противостоящее абсолютному монолиту единого в своей цельности бытия, которое совпадает с мышлением.

Однако, среди ранних греческих философов были и сторонники множественного, пытавшиеся отрицать единое. К ним относятся прежде всего атомисты. «Левкипп... пошел не тем же путем [в учении] о бытии, что Парменид и Ксенофан, а, судя по всему, противоположным: тогда как они полагали универсум единым, неподвижным, невозникшим и конечным и не разрешали даже исследования не-сущего [“=того, чего нет”], он принял атомы как бесконечные [по числу] и вечно движущиеся элементы» [533, с. 276]. Аналогично «примат множества над единством весьма решительно проповедовал Демокрит, по которому из атомов “отнюдь не образуется поистине единая природа”» [322, с. 621]. В определенном смысле атомисты представляют собой прямую альтернативу элейцам: «они, попросту говоря, разбили Единое Парменида на бесконечное количество неделимых частиц, но оставили за ними все те свойства неделимости, неразрушимости, бескачественности и внутренней неподвижности, каковые Парменид приписывал своему Единому; а двигаться они стали только благодаря образовавшейся здесь же пустоте. Другими словами, атомизм есть попросту принцип индивидуальности, или, что то же, принцип множественности» [327, с. 495].

Тем не менее, концепция атомистов, ставшая позднее парадигмальной моделью для механицизма и элементаризма нововременной науки, хотя и подчеркнута провозглашала отрицание единого (прежде всего, конечно, монолитного единого парменидовского типа), тем не менее вынуждена была признавать связность

собственной мысли и взаимодействие атомов. «Каждый атом, согласно этой концепции, оказывался связанным по самой своей природе со всей бесконечностью атомов, существующих в космосе или в космосах. Таким образом, каждый атом, несмотря на самопроизвольное движение всех атомов, оказывался функционально связанным решительно со всеми атомами вообще и с каждым атомом в отдельности» [327, с. 469]. Так что так просто и прямолинейно от единства избавиться не удалось – даже парменидовский монолит у атомистов сохранялся на уровне отдельного атома, а на уровне всего космоса (и всей концепции) воспроизводился принцип связи. Аналогично и софисты, стремясь к индивидуальной единичности, обнаружили в пределе ее парадоксальную немыслимость. «Софисты открыли, что единичное алогично как таковое: к нему неприменимо общее понятие, а необщих понятий не бывает» [197, с. 12].

Начиная с Сократа центр внимания греческой мысли смещается с природы на человека, с космоса на логос. «Специального рассуждения о единстве от периода средней классики до нас не дошло, но ясно, что оно здесь было не чем иным, как дискурсивным исследованием общностей, то есть стремлением дискурсивно преодолевать дискретно данные вещи и понятия» [322, с. 622]. Способ разворачивания мысли считается теперь даже более важным, чем те или иные конкретные готовые результаты. Применительно к пониманию единого это означает, что важнее способ установления и прослеживания любых связей, нежели отдельные их примеры.

Платон выстраивает более гибкое и синтетическое – апорийное, парадоксальное и антиномичное – понимание единого, подробно разбирая практически весь спектр мыслимых возможностей в диалоге, который называется, что весьма симптоматично, «Парменид» [421]. Лосев так резюмирует выводы Платона: «То, что мыслится, необходимым образом – одно. Тем не менее диалектика обнаруживает, что это одно, поскольку оно мыслится как именно одно, лишено каких бы то ни было категорий, т. е. мысль об одном требует, чтобы оно не мыслилось. Если мы возьмем мир, или бытие, как совокупность всех вещей, то – 1) мы не можем мыслить этот мир как не-одно, ибо мир есть нечто одно определенное (или его нет для мысли); мы обязаны мыслить его как нечто единое, одно. С другой стороны, 2) это самое единство мира, делающее его одним определенным целым, необходимым образом должно стоять вне всякой мысли и вне бытия. Мысль требует немыслимости, и логическое абсолютно

тождественно с алогическим» [319, с. 110–111]. Так что в конце концов получается, что такое парадоксальное единое, неизбежно охватывающее всё, оказывается – не в последнюю очередь как раз благодаря своей всеохватывающей парадоксальности – совершенно неустранимым<sup>45</sup>. «Иными словами, всё живет единым: если не его утверждением, то его отрицанием, если не положительной, то отрицательной связью с ним» [118, с. 125].

У Аристотеля читаем в «Метафизике» (1088a): «единое означает меру некоторого множества, а число – измеренное множество и меры, взятые много раз (поэтому также правильно сказать, что единое не есть число: ведь и мера – это не множество мер, и мера и единое – начало)» [18, с. 351–352]. Тем самым Аристотель уходит от гипостазирования единого. «Мера, единица меры – это главное значение единого у Аристотеля, хотя и не единственное. Понятно, что единое в своей функции “меры” является не “подлежащим”, а сказуемым, не сущностью, а “отношением”» [118, с. 208]. Тем не менее, Лосев замечает по этому поводу, что у Аристотеля «вещь есть целое, которое, однако, выше и всякой ее отдельной части и суммы всех этих ее частей. Значит, если бы Аристотель применил это свое учение о целом ко всему миру вообще, то он и получил бы платоновское Единое, которое выше всяких отдельных частных, составляющих мир» [321, с. 41]. Поэтому несмотря ни на что «Аристотель становится ярким выразителем категории единства в смысле структурного построения этого единства и тем самым систематическим выразителем, для периода всей античной классики, концепции единства как единойраздельной целостности» [322, с. 625]. Иными словами, единое превращается у Аристотеля в некоторый системный эффект, появляющийся в результате взаимодействия множества компонентов.

Неоплатоники рассматривали единое как наиважнейшее начало всего, из которого эманурует весь мир в целом. «Единое Плотина – выше всякого определения и даже выше единства; Нус – един, но лишь как объединение многого; мировая Душа – едина, но лишь как объединение времен на лоне Идеи, Нуса, отдающего себя во власть распада и индивидуализации» [319, с. 88]. Уже тут намечается различие отдельных видов единого. Позднее «Единое Плотина Ямвлих разделяет на два начала; но это делается у него, насколько можно судить, вполне в духе Плотина. Именно Ямвлих различает в едином одно такое, которое действительно выше всякого

<sup>45</sup> «Если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно» [421, с. 412].

познания и бытия и выше всякого наименования, другое же – такое, которое является началом всего последующего и которое поэтому и заслуживает наименования в качестве единого и блага» [324, с. 167]. Таким образом, можно зафиксировать отчетливо проведенную неоплатониками концептуализацию различных уровней единого.

«Во всех... длинных и подробных рассуждениях Плотина об единстве лежит одна прекрасная мысль, прекрасно сформулированная еще в платоновском “Пармениде” (141e–142a). А именно: *одно, если только оно действительно одно, не может быть охарактеризовано совершенно никаким признаком*. Если оно есть только одно, – значит, нет ничего иного. Если нет ничего иного, – значит, одно ни от чего не отличается. Если оно ни от чего не отличается, оно не есть нечто. Если оно не есть нечто, оно есть ничто. И т.д. и т.д. *Против этого хода мыслей возразить совершенно ничего невозможно*. Правда, бытие есть не только *одно*. Но Платон и Плотин и не думают утверждать, что оно есть *только* одно. Они только говорят: *если* бытие есть одно, то... и т.д. Другими словами, *есть* такой момент в бытии, где оно является абсолютно одним, абсолютной единичностью. Вот его-то Плотин с Платоном и называют Единым, или Благом» [323, с. 871]. Иными словами, высшее единое парадоксально и абсолютно, что не отменяет возможного наличия разнообразных других уровней единого, объединяющего множественное. «Резюмируя учение Платона–Плотина–Ямвлиха–Прокла–Дамаския об одном, – подводит итог Лосев, – надо сказать следующее. 1) Одно есть чистая немыслимость, чистое “сверх”, абсолютная немыслимость. 2) Одно есть относительная немыслимость, как начало диалектического пути, абсолютная единичность. 3) Одно, далее, вступая во взаимоотношение с иным, дает потенцию сущего, или число, множество, чистое “как” сущности, или сферу “пресущественных единств”, чисел. 4) Одно, далее, берется как осуществившаяся потенция, т. е. как самостоятельный эйдос, или число как эйдос. 5) Наконец, одно (как эйдотическое число) получает существенное заполнение и становится одним чего-нибудь; это и есть переход “одного” через “множество” к “сущему”» [319, с. 352]. В этом смысле неоплатоники выстраивают подробную иерархию бытия сообразно тому, какого рода или типа единое имеется на том или ином уровне.

Таким образом, в греческой философии единое рассматривалось не только и не столько как нечто наличное, сколько в качестве своего рода высшего принципа – всеобъемлющего и всеохватывающего. А «под принципом в античности понимали не абстрактно-изолированное и неподвижное общее понятие, но такое общее понятие, которое было заряжено всеми вытекающими из него видами и единичностями, формулируя для этих последних их проблему и то, что является основой (hypothesis) ее решения» [322, с. 524]. Так что единое оказывалось одновременно и проблемой, и началом, и методом. Например, «Дамаский прямо говорит, что единое есть не просто принцип чего бы то ни было, но выше всякого принципа и является, собственно говоря, принципом всех принципов, до всех принципов... Это единое предшествует монаде и диаде... Значит, оно не есть даже и монада, не говоря уже о диаде. Прямо сказано: единое – выше всякого единения и двоения» [325, с. 144]. Иными словами, единое выступает не просто принципом, но принципом исходным, изначальным, не требующим для своего обоснования ничего иного. «Единое вообще не есть нечто, хотя в то же самое время оно и является тем, что Платон называет “беспредпосылочным началом”» [321, с. 31]. Аналогично «во главе всех принципов находится у Плотина единое как “беспредпосылочный” принцип» [322, с. 526].

Бозций прямо отождествляет единое с бытием: «то, что не едино, вообще не может быть, поскольку бытие и единое обратимы, и все, что едино, – есть. Даже вещи, соединенные из многих, как например, стадо, толпа, хор, суть нечто единое» [66, с. 176]. Бибихин поясняет: «Он <Платон> и вся классическая философия упрямо повторяют свое: единство не свойство и не тенденция бытия, бытие есть единое, единое есть бытие, *unum et esse convertuntur*... бытие и единство взаимобратимы. Не то что бытие приобретает со временем, постепенно, по ходу развития черты единства или с самого начала обладает единством как своей чертой или признаком, а другое: бытие есть единство, нет единства, которое не было бы бытием, нет бытия, которое не было бы единством» [51, с. 27–28]. Такое понимание единого осталось общепринятым и в средневековой философии, несмотря на противопоставление Бога и тварного мира, Бога и человека.

Карл Ранер подчеркивал, что «в схоластике различаются мнения относительно того, относится ли “единственность” как позитивное совершенство к “сущему” так же, как “истинность” и “благость” [платоновско-августинианская линия], или она есть

только отрицание делимости, которое никоим образом не свидетельствует о том, что установлено и осмыслено уже не “сущим” [аристотелевско-томистская линия]» [429, с. 333].<sup>46</sup> При этом Августин полагал, что решение вопроса о Боге и душе зависит от решения вопроса о единстве [см. 117; 634], а для Фомы единое было неустранимой предпосылкой мышления: «Если не мыслится единое, то ничего не мыслится, ибо мыслящий должен отличать то, что он мыслит, от всех прочих вещей» [Цит по: 117, с. 15]. Тем самым преодолевается так или иначе абсолютность противостояния тварного и творящего. «Онтологическую позицию, согласно которой мир, не будучи тождествен Богу, пребывает в Боге своею сущностью (*ens*), называют, как известно, *панентеизмом*. Таким образом, христианский платонизм есть по своей онтологической структуре панентеизм, а всеединство в этой структуре – элемент, посредствующий между миром и Богом» [569, с. 40].

Средневековая философия задает основания и принципы для теологии, в том числе и применительно к проблеме единого. «Такая теология единства должна исследовать ортодоксальные и еретические учения в соответствии с тем, какое понятие единства скрыто лежит в их основе. Только тогда возникло бы содержательное понятие единства: единство, которое не есть мертвое однообразие непосредственно в себе неразличимой застылости, ведь его собственное совершенство владеет в нераздельной и неисчислимой множественности действительно триединой простотой Бога; единство множественного, в котором чистая множественность (нетождественность) в истинном внутреннем единстве сущего сохраняется посредством того, что, с одной стороны, основа единства сущего самоосуществляется в высвобождении реально множественных моментов и, с другой стороны, такое внутреннее единство реально нетождественных моментов указывает на трансцендентное, но потому и не об-наруживающееся сущему единство Бога, на котором не только основывается собственное единство творения, но и из которого оно продолжает извлекать себя самое, в конечном счете всегда недоступное (в противоположность любому монизму бытия и действия (тоталитаризму), который

<sup>46</sup> Ср.: «Единство в арабо-мусульманской философии выражалось рядом близких терминов: “вахда”, “ахадийа” (реже “вāхидийа”) с соответствующими “вāхид”, “ахад” для “единый”; первое передает единство как немножественность, второе – как единственность. Их соотношение емко выразил ал-Фārāбī, указавший, что ‘ахад происходит от вāхид (единственный), не входит в ряд чисел и обозначает то, что не имеет подобия ни в мысли, ни для чувства, тогда как вāхид обозначает то, что “едино по самости” (мутаваххид фй аз-зāt). Ваххада (делать единым, считать единым) и соответствующее тавхид (обеспечение единства в бытии или мысли) замыкают ряд важнейших терминов, группирующихся вокруг понятия единства» [473, с. 18].



демонстрирует лишь самомнение и самовольство некоего единства, которое подобает всегда только трансцендентному Богу и тайне его единства). Определение Халкидонского Собора (“нераздельно и неслиянно”) задает основную формулу единства тварного в его высшем случае (Иисус Христос), учения о троичности и единства в божественном» [429, с. 334].

Николай Кузанский акцентирует внимание на несколько иных аспектах единого. «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем» [393, с. 51]. Иными словами, речь идет не только о всеохватности единого, связывающего противоположное, но и – одновременно – о принципиальном отсутствии противоположного единому, точнее, о его невозможности. «Николай говорит, что принцип “всё во всём” реализуется путем *contractio* (стягивание, сжатие). Это понятие (переводимое очень по-разному, и как “ограниченное” (в переводе С. А. Лопашова, 1937 г.), и как “конкретное” (в переводе В. В. Бибихина, 1979 г.), и как “стяженное”, у Л. П. Карсавина) обозначает особый способ или образ присутствия целого в своей части, либо одной части целого в другой: “любое находится в ограниченном виде в любом”» [569, с. 42].

Сравнивая подход европейской философской традиции с подходом арабской, А.В.Смирнов отмечает: «Центральной проблемой... служит вопрос о том, как мыслить единство множественного бытия или, что то же самое, как мыслить множественность единого бытия. Логически возможны два ответа на этот вопрос: множественность может пониматься либо как *развернутое*, либо как *различное* единство. В первом случае отношение единство-множественность осмысляется через категории свернутости-развернутости: единство – свернутая множественность, а множественность – развернутое единство. Весь континуум бытия разворачивает нечто изначально-единое, и потому может быть (по крайней мере в мысли) свернут в изначально-единое... Во втором случае отношение единство–множественность

осмысляется как отношение различенность–неразличенность: множественность – различенное единство, а единство – не-различаемая множественность. Множественность не возникает из единства, а наличествует внутри него... Это единство может быть эксплицировано бесконечным числом способов (плоскость – отображена в бесконечное число прямых); каждое такое отображение будет одной из возможных экспликаций единства, по объему равной любой другой. Поэтому знание, адекватное континууму бытия при таком понимании его единства и множественности, должно строиться как познание единого категориального континуума (уже содержащего в себе всю возможную множественность в неэксплицированном виде) и законов его различения... Легко заметить, что в первом случае мы имели в виду то понимание решения проблемы единства–множественности бытия, которое было выработано в европейской философии. Это решение, предложенное Николаем Кузанским, мы найдем и у Ф. Бэкона (его поиск “формы форм”), и у Декарта (последовательный вывод всех истин из наиболее очевидной). Во втором случае перед нами решение, прямо вытекающее из философии Ибн Араби» [472, с. 130–132].

В Новое время классическая западноевропейская философия совершенно отчетливо формулирует оппозицию субъекта и объекта, наиболее яркое воплощение получившую в дуализме Декарта. Однако и для Декарта важно прежде всего такое «понятие единства, которое каждый и без философствования испытывает в себе самом, а именно, что он есть единая личность, обладающая одновременно и телом и мыслью, и они таковы, что мысль может приводить тело в движение и чувствовать, что с ним происходит» [164, т. 2, с. 494]. Поэтому и Декарт продолжает поддерживать взаимосогласованность мыслящей и протяженной субстанций, хотя и с трудом может концептуально объяснить (шишковидной желёзой) их совмещение. Гегель по этому поводу замечает: «высшим раздвоением является противоположность между мышлением и бытием и интерес всех философских учений направлен на постижение их единства» [127, кн. 3, с. 273]. Тем не менее принципиально важным тут оказывается утверждение единства субъекта, мысль которого позволяет (благодаря знаменитому когитальному аргументу) заключать к существованию.

Принцип совпадения единого и бытия в наиболее отчетливом виде предстает в учении Спинозы о субстанции, которая, будучи причиной самой себя (*causa sui*), как раз и обеспечивает единство всего сущего и его основных свойств. «...Субстанция

необходимо бесконечна и... следовательно, может существовать лишь одна-единственная субстанция (будет ли она конечная или бесконечная), так что одна не может быть произведена другой, но... все, что существует, принадлежит к этой единственной субстанции... таким образом, мыслящая и протяженная природа суть два из ее бесконечных атрибутов, из которых каждый в высшей степени совершенен и бесконечен в своем роде, и... поэтому... все особенные конечные и ограниченные вещи, каковы человеческие души и тела и т. д., должны рассматриваться в качестве модусов этих атрибутов; посредством этих модусов выражаются бесконечными способами атрибуты, посредством же атрибутов выражается бесконечными способами субстанция, или бог» [485, с. 69–70]. Именно последовательность Спинозы в отстаивании объединения протяженности и мышления (разделенными Декартом) высоко оценил даже Делёз: «Что имманентность бывает имманентна лишь себе самой, то есть представляет собой план, пробегаемый движениями бесконечности и наполненный интенсивными ординатами, – это в полной мере сознавал Спиноза. Оттого он был настоящим королем философов – возможно, единственным, кто не шел ни на малейший компромисс с трансцендентностью, кто преследовал ее повсюду... Он открыл, что свобода – в одной лишь имманентности... У Спинозы не имманентность относится к субстанции и модусам, а сами спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции. Этот план обращен к нам двумя своими сторонами – протяженностью и мышлением, а точнее, двумя потенциями – потенцией бытия и потенцией мысли. Спиноза – это та головокружительная имманентность, от которой столь многие философы тщетно пытаются избавиться» [168, с. 58]. При этом Спиноза вовсе не отрицал и возможность сосуществования отдельных непохожих людей. «Для Спинозы термин *multitudo* указывает на множественность, которая существует как таковая на общественной сцене, в коллективном действии, по отношению к общим делам, не соединяясь в Едином и не растворяясь в центростремительном движении. Множество – форма общественного и политического существования многих в качестве многих. Это постоянная, не эпизодическая и не промежуточная форма. Для Спинозы *multitudo* является краеугольным камнем гражданских свобод (Спиноза, *Tractatus Politicus*)»<sup>47</sup> [92, с. 10].

---

<sup>47</sup> См.: [486].

Лейбниц, напротив, постулирует исходное и фундаментальное существование множества субстанций, которые называет монадами. «Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей» [300, с. 413]. Причем «всякая из таких субстанций в точности представляет весь универсум каждая по-своему и с известной точки зрения, и представления, или выражения внешних вещей, возникают в душе в данный момент в силу ее собственных законов, как будто в особом мире» [301, с. 278]. Однако, тем не менее Лейбниц утверждает также: «вся моя система основана на представлении о реальном единстве, которое не может быть разрушено, единстве *sui juris*, где каждый [элемент] выражает весь мир целиком, но каждый на свой лад, по законам собственной природы и не подвергаясь влиянию извне» [302, с. 296]. Так что единство оказывается не монолитом, а комплексом отдельных элементов, которые находятся в предустановленной Богом гармонии и отображают (каждый!) весь мир в целом. «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады» [300, с. 422–423]. Считается [см. 634; 635], что именно у Лейбница впервые появляется само слово «единство»<sup>48</sup> (*Einheit*) в качестве обозначения некоторой общей характеристики, которое благодаря систематизаторским усилиям Христиана Вольфа закрепилось в философском лексиконе.

В немецкой классической философии единство мира как раз и определяется единством (трансцендентального) субъекта. По Канту «*трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому всё данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется *объективным*, и его следует отличать от *субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение внутреннего чувства*, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи» [222, с. 104]. Разворачивается и реализуется это единство с помощью рассудка и разума. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то

<sup>48</sup> Ранее мыслители предпочитали говорить о «едином». Симптоматично, впрочем, что даже историки философии практически не различают значения этих слов, обычно употребляя их просто как синонимы, что легко видеть даже по приведенным выше цитатам.

разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам» [222, с. 220].

Гегель подчеркивает: «поскольку философия, конечно, всегда имеет дело с единством, хотя и не с абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютом, но с конкретным единством (с понятием) и на всем своем протяжении только им и занята, то каждая ступень в ее продвижении вперед есть своеобразное определение этого конкретного единства и наиболее глубокое и последнее из определений единства есть определение абсолютного духа» [132, т. 3, с. 403]. По поводу трактовки единого разворачивалась полемика и между Фихте и Шеллингом: Фихте принимает в качестве основополагающего Я, определяющее и само Я (индивидуальное и абсолютное) и не-Я, Шеллинг же утверждает абсолютное тождество субъекта и объекта (вплоть до их полной неразличимости).

Категория единства также занимает определенное положение в концептуальных системах Канта и Гегеля. Но если у Канта единство, множественность и целокупность, которая есть «множество, рассматриваемое как единство» [222, с. 178], относится к группе категорий количества, то у Гегеля «для-себя-бытие»<sup>49</sup>, порождающее переход от единого к множому, находится в сфере действия понятия качества. Но вместе с тем принимаемый Гегелем диалектический принцип единства противоположностей становится определяющим для устройства его системы и жестко противопоставляется им всей предшествующей метафизике. «Догматизм рассудочной метафизики состоит в том, что односторонние определения мысли удерживаются в их изолированности, тогда как идеализм спекулятивной философии обладает принципом тотальности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка. Так, например, идеализм утверждает: душа не есть *только* конечное или *только* бесконечное, но она по существу есть *как то, так* и другое и, следовательно, не есть *ни то, ни* другое, т.е. такие определения в их изолированности не имеют силы, но получают ее лишь как снятые» [132, т. 1, с. 139].

Всеединство становится ключевой проблемой русской философской и религиозной мысли на рубеже XIX–XX веков [ср. 208, т. 2, с. 379–457]. У Владимира Соловьева в качестве высшего принципа положительное Всеединство предстает как

<sup>49</sup> «Для-себя-бытие как отношение с самим собой есть *непосредственность*, а как отношение отрицательного с самим собой оно есть для-себя-сущее, *единое, одно* (das Eins) – то, что в самом себе не имеет различий и, следовательно, *исключает другое* из себя» [132, т. 1, с. 236].

«цельное знание» [480] (гносеологический аспект), синтез опытной науки, философии и богословия, целью которого является познание Абсолютного, Сверхсущего (онтологический аспект), причем конечной целью мирового развития выступает становление богочеловечества [481], осуществляющего единение Бога и внебожественного мира. Дальнейшее разворачивание концепция всеединства получает в размышлениях Л.П.Карсавина [229], С.Л.Франка [534], Е.Н.Трубецкого [512], П.А.Флоренского [531], Н.О.Лосского [329], С.Н.Булгакова [68; 69], особенно в ракурсе разработки софиологии – учения о Софии как личностном начале, божественной премудрости, душе мира, воплощающей его единство. Хоружий предлагает такую общую характеристику: «всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, “трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения”, как сформулировал С. Л. Франк<sup>50</sup>. Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефиниция. Более того, такой дефиниции и не может быть, поскольку всеединство – категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорее характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удастся раскрыть до конца в понятиях» [568, с. XVIII–XIX].

Владимир Соловьев обращает внимание на «полярные и соотносительные» определения, особенно выделяя *«единое и многое»*. То же или само как такое есть одно, в различении же или положении другого тем самым полагается множественность; другими словами, различаясь или полагая себя как другое, оно размножается, следовательно, единство их есть единство одного и многого. Так как различаться может только многое (ибо и одно, различаясь, тем самым становится многим, или размножается, не переставая быть единым в силу общего закона всякой деятельности и совмещая в себе таким образом субстанциональное единство с феноменальной множественностью), а, с другой стороны, множественность может быть только при

<sup>50</sup> «Трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности как особый высший принцип» [534, с. 315–316].

*различении* многих (в силу закона *identitatis indiscernibilium*<sup>51</sup>), то эти два определения являются лишь двумя выражениями или двумя субъективными сторонами одного и того же понятия» [480, с. 274]. Здесь тоже отчетливо заметно стремление к такому единству, которое преодолевает противоположность единого и многого.

Принципиальный недостаток и даже трагедию философии Сергей Булгаков видит в ее односторонности, причиной которого считает «дух *системы* и пафос системы, а система есть не что иное как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного... Логический монизм, являющейся естественной потребностью разума – *ratio* – и уже подразумевающий возможность адекватного, непротиворечивого миропознания, составляет неустранимую черту всякой философской системы, которая смутно или отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира» [69, с. 312–313]. Критикуя прежде всего панлогизм, Булгаков отмечает, что философ «*восхотел системы*: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа – “будете как боги” – но эта логическая дедукция мира невозможна для человека. И прежде всего по причинам вне человеческой воли и способностей разума лежащим: мир неразумен в таком смысле, в каком хочет его постигать “дедуцирующая” философия, философская система как таковая, классическое и предельное выражение имеющая в Гегеле» [69, с. 314]. Булгаков предлагает предпочесть системосозиданию усмотрение «органической сочлененности, симфонической связанности» [68, с. 4], которое становится возможным как раз благодаря софийности мира. Ибо «в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство... Она есть единое-многое – все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место *между* Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз» [68, с. 188]. Однако, парадоксальным образом Булгаков тут почти буквально повторяет

<sup>51</sup> Тожества неразличимых (*лат.*), введенного Лейбницем.

диалектические формулы Гегеля, совмещая их, правда, с принципом Николая Кузанского, исключая возможность чего-либо противоположного единому.

Бибихин тоже критикует учение о всеединстве русской философии Серебряного века: «Нужной ясности катастрофически не хватает так называемому “всеединству”. Этим словом как будто бы должна описываться связь частей мира с целым. “Первоединое существует везде, ибо каждый стакан, каждая чашка... есть какая-то единица... Большая единица... наверху дана в цельном виде, а отдельных вещах лишь отчасти” [318, с. 698]. Но единичность чашки или разделяет непостижимость первоединства, или ничего не говорит о нем. В первом случае мы перестаем знать, что такое “все”, если оно состоит из непостижимых единств; во втором случае “все” оказывается таким же условным названием неименованного Начала, как и “единство”. Сказать ли “все”, “единство”, “всеединство” или “ничто”, разницы нет. Учение о всеединстве опирается не на онтологию, здесь у него опоры нет, а на богословие, а именно на веру в то, что Бог должен был каким-то образом позаботиться о мире и не покидать его. “Всеединство” получает таким путем религиозный смысл, но как философское понятие остается, как к нему ни подойти, проблемой» [54, с. 281–282]. Иными словами, проблема единства не может быть решена и с помощью концепта всеединства, поскольку он не представляет способа объединения различных компонентов.

Для Гуссерля в контексте разрабатываемой им феноменологической программы единство не столько обнаруживается, сколько конституируется. «...*Всё поистине объединяющее – это отношения фундирования*. Следовательно, и единство самостоятельных предметов достигается только посредством фундирования. Поскольку они, будучи самостоятельными, не фундированы друг в друге, им остается лишь следующее: они сами, причем все вместе, фундируют новые содержания, которые именно из-за этого положения дел называются – по отношению к фундирующим “членам” – содержаниями, создающими единство. Но единством обладают и содержания, фундированные друг в друге, будь то взаимно или односторонне, и это единство гораздо более цельное (*innig*), поскольку оно в меньшей степени опосредствовано. “Цельность” [такого единства] определяется тем, что оно устанавливается не на основе какого-либо нового содержания, которое опять-таки устанавливает единство только в силу того, что оно фундировано сразу во многих



обособленных друг от друга членах. Если такое содержание называть “единством”, тогда действительно единство есть “реальный предикат”, “позитивное”, “реальное” содержание, и в *этом* смысле другие типы целого единством не обладают. Тогда мы даже не вправе сказать, что особый момент единства един с каждым из соединенных членов. Но если мы не согласны принять такую путаную терминологию, которая на практике ведет к эквивокации, то должны будем говорить о единстве и целом в той мере, в какой простирается единообразное фундирование. Тогда о каждой совокупности содержаний, объединенной таким образом, мы можем сказать, что она обладает единством, хотя отнесенный к этой совокупности предикат вовсе не “реальный” предикат, как если бы где-то в этом целом можно было выделить компонент “единство”. *Единство* есть как раз *категориальный предикат*» [159, с. 261]. Примечательно, что в пределе единство конституируется применительно ко всему в целом. «Реально (как воспринимаемое в некоторой возможной чувственности) не существует ничего, кроме совокупности (Inbegriff) фрагментов целого и чувственных форм единства, коренящихся в совместности этих фрагментов. Но то, что дает единство моментам в пределах фрагментов, а также объединяет моменты единства и фрагменты – и есть фундирование в смысле нашего определения» [159, с. 262]. Иными словами, единство распространяется на всеохватывающее целое, которое и будет миром.

Таким образом, историческая ретроспектива эволюции осмысления проблемы единства в философии демонстрирует не только ее непреходящую значимость, но и отчетливую тенденцию распространять понимание единства максимально широко – в пределе на весь мир в целом. Кроме того, заметен переход от античного гипостазированного единого, которое практически отождествлялось с бытием, к нововременному единству, которое уже начинает трактоваться как некоторый конституирующий и фундирующий принцип объединения. Причем еще у древних греков единство оказывается не только чем-то противопоставленным множественному, но и связывающим как множественное само по себе, так и одновременно и множественное, и единое в целостной мысли. Однако, в классической философии во всех ее вариациях множественное мыслилось как нечто ущербное – как явленная иллюзия, видимость или кажимость, за которой нужно разглядеть однородное, повторяющееся, монотонное и, тем самым, неизменно универсальное и

стабильное единство сущности. А когда сущность предположительно достигнута, множественное уже спокойно и необратимо может быть редуцировано, стерто и забыто – как случайные, ненужные и неважные мелкие подробности.

## § 2. От мира к единству

Если о единстве, хотя и пользуясь гипостазирующим термином «единое», заговорили еще греки, то более или менее отчетливое представление о мире в целом появляется сравнительно поздно, только в Новое время – кстати, сам термин «мир» (Welt) [706; 707] входит в философский обиход практически одновременно с термином «единство» и тоже благодаря Лейбницу и Вольфу. У греков речь шла или о космосе<sup>52</sup> [319; 660], который в качестве порядка противостоял хаосу; или об эоне как веке, эпохе или даже вечности [583]; или же об ойкумене<sup>53</sup> как совокупности обитаемых земель [195]. Тем самым, можно сказать, для слова «мир» практически воспроизводился некоторым образом спектр побочных значений (если главным и основным в современном понимании считать всё же значение ‘мир в целом’) – в том переносном смысле, в каком называют миром также отдельные, более или менее самостоятельные и относительно автономные области или сферы мира (когда говорят, например: «мир культуры» или «мир животных», «мир античности» или «мир средневековья», «внутренний мир» или «внешний мир» и т.д., и т.п.).

Однако в современных переводах античных текстов эти значения, как правило, не различаются, в результате чего нередко оказывается, что мир и его части перепутаны, – особенно наглядно это заметно при обсуждении проблемы «множественности миров». Рассмотрим один весьма наглядный пример: «Вот что говорит о космологии Левкиппа Диоген [Лаэртский]: “Мнение его было, что Вселенная (τὰ πάντα) беспредельна (ἄπειρα, infinito di numero. – Альфиери), что всё в ней переменяется одно в другое, что она (τὸ τε πᾶν<sup>54</sup>) есть пустота и полнота (...пустое и наполненное телами. – Лурье). Миры (κόσμοις) возникают тогда, когда тела... впадают в пустоту и прилегают друг к другу...”» [87, с. 6]. Уже из одной этой цитаты, в которую ключевые

<sup>52</sup> «В сущности, идея космоса – это не идея, а целое миропонимание. Это представление о мире как об упорядоченной и завершённой в себе структуре, отнюдь не сводящейся к простой сумме отдельных элементов – Неба, Земли, Солнца, Луны и прочих компонентов Вселенной, а образующей некое целостное единство, подобное органическому единству живого существа» [436, с. 115].

<sup>53</sup> Эволюция образа ойкумены в эллинистически-римскую эпоху подробно прослежена у Рожанского [435].

<sup>54</sup> Взаимозаменяемость терминов τὰ πάντα и τὸ πᾶν заслуживает внимания. Кершенштейнер подчеркивает, что первый из данных терминов обозначает атомы, а второй – совокупность атомов и пустоты [660, с. 156, прим. 3].

термины вписаны В.П.Визгиным по-древнегречески, видно, что «космос» отождествлен с «миром», а некоторое так или иначе трактуемое «все» – со «Вселенной», которая в современном терминологическом словоупотреблении обозначает прежде всего максимально широкую физическую систему<sup>55</sup> [ср. 109]. Конечно, когда речь идет, скажем, о Пармениде, Платоне или Аристотеле, никаких принципиальных трудностей с подобными отождествлениями не возникает, поскольку те сами вполне последовательно и эксплицитно (в тех или иных версиях) считали космос (по сравнению с хаосом) единственно достойным рассмотрения, соответствующим логосу, полным и совершенным, то есть единым и единственным. Но уже в концепции атомистов, например, ситуация совершенно иная.

Проблема тут не в том, что значения одних и тех же слов со временем изменяются; и даже не в том, что космос – это не весь мир, а вселенная – это не всё в мире<sup>56</sup>, а в том, что происходит с концептуализациями, когда приходится признать то, что раньше считалось всем миром в целом, только одной небольшой частичкой его. Подобно тому как парменидовский монолит бытия, исчерпывающий и заполняющий всё в мире, мультиплицируется атомистами и превращается в один-единственный атом<sup>57</sup>, бесконечное множество которых движется в пустоте, так же и наблюдаемый порядок космоса трактуется ими как один из бесконечно многих. И если не отождествлять (некритически) весь мир с одним-единственным (пусть даже нашим) космосом, а единство – с парменидовской монолитностью, то не возникает трудностей даже и с единственностью мира: ведь несмотря ни на что пустота атомистов остается в уникальном единственном числе, не говоря уже о все-ленной (*τά πάντα*). Аналогичная ситуация возникла в конце XX века при создании теории раздувающейся Вселенной [315] и построении инфляционной космологии [316], когда Метагалактика (вся астрономически наблюдаемая область мира), считавшаяся ранее всей Вселенной, стала одним из почти бесконечного множества пузырьков пенящегося вакуума, и

<sup>55</sup> «Материальный мир, рассматриваемый с физико-астрономической точки зрения (А.Л.Зельманов)» [219, с. 460].

<sup>56</sup> «Может быть, мир это и есть вселенная? ...Мы невольно отшатываемся от такого определения, нам делается не по себе, мы ощущаем неуют, если наш мир вселенная: оказываемся без крыши над головой на крошечной планете в недрах бескрайнего пространства, где кроме обитаемого нами небесного тела еще несчетное множество солнц...» [51, с. 6].

<sup>57</sup> Показательно, кстати, что концептуальные трудности возникают как правило из (метафизического) полагания жестких, последних и окончательных (так сказать, предельных) пределов: если считать атом буквально и абсолютно неделимым элементом, тогда распад атома – как разделение неделимого – рискует (п)оказаться распадом теории, чуть ли не мировоззренческой катастрофой [см. 210].

возник вопрос о назывании всего этого многообразия. «Тотальность этих вселенных И.С.Шкловский предложил назвать “Метавселенной”» [219, с. 461], а А.Д.Линде – «Мультивселенной (multiverse)» [313]<sup>58</sup>, хотя позднее говорил уже просто о многоликой Вселенной, в которой есть «много возможностей» [314]. То есть, иными словами, если не продолжать цепляться за традиционное, исторически конкретно определенное и, тем самым, неизбежно ограниченное понимание, то «Вселенная» вполне может продолжать служить в космологии для называния максимальной из описанных и осмысленных физически систем (в которой будет множество даже сравнительно небольших вселенных/метагалактик), а «мир» в философии – для обозначения концептуально схваченного комплекса всего в целом, каким бы образом или способом оно не трактовалось.

Симптоматично, кстати, что такой сторонник концепции «множественности миров» как В.П.Визгин, который специально подчеркивает при обсуждении учения Демокрита, что у того принципиально отсутствует единый онтологический «порядок-структура» [87, с. 17], тем не менее полагает необходимым найти в его учении фокусирующий центр: «только после того как такой фокус-центр найден, историк может критически относиться к свидетельствам и интерпретациям. Только после того как мы убедимся на всем массиве данных в том, что Демокриту действительно присуща удивительная ясность и последовательность, образующие то, что можно назвать строго научным духом, только после этого мы можем отвергать те интерпретации или даже доксографические утверждения, которые идут в разрез с такой гипотезой о “духе” или “стиле” мышления Демокрита» [87, с. 32]. И ниже отмечает, что «через структуру текста, через закон его построения мы можем раскрыть структуру мышления... Формально – это структура представления максимального разнообразия, а содержательно – это мышление, конструирующее максимум возможного разнообразия сущего, мыслимого реально осуществленным на бесконечном множестве миров» [87, с. 45]. Так что, несмотря ни на что, у Демокрита «всё необозримое актуально данное беспредельное множество миров предстает, несмотря на свою бесконечность, хорошо уравновешенным и упорядоченным целым, причем принципом упорядоченности выступает изономия, закон компенсации, начало справедливости, взятое в его космологической проекции» [87, с. 39]. Иными словами:

<sup>58</sup> Мультивселенная (multiverse, meta-universe) – термин, восходящий к Уильяму Джеймсу и противопоставляемый *uni-versum*’у.

«У атомистов порядок существует и в рамках большой Вселенной, но это – глубоко скрытый порядок ее внутреннего самоупорядочивания законами симметрии» [87, с. 45]. Тем самым даже Визгин признает, что Демокрит всё множество миров охватывает одной-единственной упорядочивающей концепцией, фиксирующей разнообразие компонентов одной-единственной все-ленной.

В иудео-христианской мировоззренческой традиции мир считался сотворенным Богом. Однако Трубецкой замечает, «что самое учение о сотворении мира единым Ягве, несмотря на всю свою древность, имеет лишь весьма второстепенное значение до пленения Вавилонского. Лишь со времени Второиисаи оно выдвигается на первый план<sup>59</sup>. Сказания о сотворении мира, о победе Божества над древним хаосом, над страшным змеем бездны, над пустыней и водами, скованными Его всемогущим словом, – восходят к самой седой старине: они древнее Моисея, отчасти древнее самого Израиля» [513, с. 259]. Благодаря Новому Завету с его апокалиптически-эсхатологическими настроениями подобные трактовки мира прежде всего как чего-то временного усиливаются, дополняясь уже только в схоластике также и пространственными его определенностями, причем и в том, и в другом случае (тварный) мир воспринимался как что-то низменное, греховное, из-за чего от него необходимо отрешиться, дабы приблизиться к Богу.

Николай Кузанский полагает соответствие микрокосма макрокосму как совпадение абсолютного максимума с абсолютным минимумом [393], взаимосогласованность компонентов мира: «человек есть малый мир таким образом, что он же и часть большого. Так или иначе, целое светится во всех своих частях, раз часть есть часть целого... Равным образом отблеск всего универсума есть на каждой его части, потому что всё стоит в своем отношении и в своей пропорции к целому; ...и в таком разнообразном множестве бесчисленных малых текущих, сменяющихся друг другом миров устойчивое единство большого универсума разворачивается с наибольшим возможным совершенством» [392, с. 271]. Показательно, что утверждение бесконечного множества частных миров никоим образом не мешает Кузанцу отчетливо понимать единство большого мира-универсума и формулировать

<sup>59</sup> Ср. [644, с. 156–163]. Следует заметить, что в В. З. не существует слова для обозначения “мира”. В Еккл. III, 11 слово “олам” (ôlam) означает вечность, а не мир. “Век сей” в мессианических чаяниях Израиля противопоставляется “будущему веку”, и понятие мира (космоса) постепенно отождествляется с первоначальным понятием века – эона.

соответствующие положения, совсем не путаясь в терминологии и концептуальных развертках. «В отношении других звездных областей мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей и у единой Вселенной, по видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа; то есть единый вселенский мир... конкретизован в стольких частных мирах, что у них нет числа» [393, с. 138]. Причем Койре подчеркивает, что вдобавок «Николай Кузанский пошел еще дальше. На основании вывода... об относительности восприятия пространства (направления) и движения, он утверждает: допустив, что образ мира, сформировавшийся у наблюдателя, определяется тем местом, которое он занимает во вселенной, и что никакое из этих мест не может претендовать на абсолютно привилегированное положение (например, в качестве центра Вселенной), мы должны также допустить возможность существования различных и эквивалентных образов мира, допустить относительный характер – в полном смысле этого слова – каждого из этих образов, а также признать невозможность формирования некоего окончательного объективного и абсолютного образа вселенной» [240, с. 10–11].

И Майстер Экхарт полагает мир единым. «Как это ни покажется странным, но главным предметом размышлений Иоанна Экхарта – одного из самых пронзительных мистиков Средневековья – является не Бог, а мир... Бог же постольку, поскольку он представляет собой центральное структурообразующее звено образа мира. Мир трактуется Мастером как единое целое: “Из Единого, каковое пребывает единообразным в себе, непосредственно проистекает только единое. Но такое единое есть мироздание в целом, которое происходит от Бога и остается единым, несмотря на многообразие частей”» [432, с. 30; ср. 571].

И даже Джордано Бруно, утверждая бесконечную множественность отдельных миров, признает единство универсума. «О мире как системе в философии Бруно говорит и Синджер: “Бруно использует слово *universo* для обозначения бесконечной вселенной. Его слово *mondo* повсюду передается как «мир». Бруно использует *mondo* не только для нашего земного шара, но и для вселенной как она охватывается нашими чувствами и как ее понимают аристотелики. Так он говорит о нашем мире (*questo mondo*), включающем звезды, которые мы видим, занимающем наше пространство и замкнутым небесным сводом. Этот мир вместе с другими бесчисленными мирами, т.е. вместе с другими системами небесных тел, причем каждая такая система занимает

свое собственное пространство, образует для Бруно единую бесконечную вселенную (*universo*)” [694, с. 231, прим. 2]... У Птолемея и Аристотеля эта система организована на основе геоцентрического принципа, у Коперника – на основе гелиоцентризма, но суть при этом остается той же самой... и поэтому не так уж важно, как истолковывать мир: как небесное тело вообще, как “звезду” или же как всю систему видимых нами небесных тел, включая в нее и сами неподвижные звезды. В любом случае вселенная будет бесконечной и миров – любых – будет бесчисленное множество» [87, с. 144–145]. Тут можно заметить не только большую терминологическую гибкость, но и некоторую конкретизацию понимания разнообразия как возможности различных по своему устройству систем, а также как возможности различных способов понимания мира.

Для мыслителей Нового времени, философов-просветителей мир обретает особое значение. И дело не только в общей тенденции возврата к миру (миру «этому» от мира «иного») в контексте широкого процесса секуляризации, но и в понимании философии прежде всего как «мудрости мира» (*Weltweisheit*), философии для мира или философии мира [см. 689]. Во введении ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант называет так свою трансцендентальную философию [221, с. 82]<sup>60</sup>. Кроме того, противопоставление субъекта и объекта порождает и соответствующий взгляд на мир – мировоззрение (*Weltanschauung*) [см. 698]. Именно из немецкого языка это слово было скалькировано на русский [519, т. 2, с. 626], английский и французский языки, а впервые употреблено Кантом в «Критике способности суждения» [220, с. 278]<sup>61</sup>. Поэтому формируется и соответствующая картина мира (*Weltbild*) [699]. «Определяющее для существа Нового времени скрещивание обоих процессов, превращения мира в картину и человека в субъект, заодно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, т. е. наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращаются в науку о человеке, в антропологию... Так или иначе, появление слова “мировоззрение” как обозначения позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал

<sup>60</sup> Что в русском переводе передано, правда, как просто «наука» [221, с. 83].

<sup>61</sup> Что в русском переводе передано, правда, как «созерцание мира» [220, с. 279].

картиной, когда человек в качестве субъекта поднял собственную жизнь до командного положения всеобщей точки отсчета» [551, с. 51].

Согласно Канту, мир «обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т. е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в *существовании* явлений» [222, с. 263–264]. Попытка мыслить мир (как целое) в качестве данного в опыте приводит к антиномиям, ведь, подчеркивает Кант, «я имею мироздание всегда только в понятии, но никоим образом не (как целое) в созерцании» [222, с. 320]. Поэтому мир должен рассматриваться как некоторая регулятивная идея, с помощью которой разум приходит в согласие с самим собой и также согласует применение рассудка «благодаря тому, что оно *в как можно большей степени* приводится в связь с принципом полного единства и выводится из него» [222, с. 398].

Шопенгауэр выносит основной постулат своей концепции в заголовок важнейшего своего произведения «Мир как воля и представление» [589; 590], отмечая при этом: «*Система мыслей* всегда должна иметь архитектурную связь, т. е. такую, где одна часть постоянно поддерживает другую, но не поддерживается ею, где краеугольный камень поддерживает все части, но не поддерживается ими, а вершина поддерживается всеми, не поддерживая ничего. Напротив, *единственная* мысль, сколь бы она ни была всеохватывающая, должна сохранять полное единство» [589, с. 125].

У Маркса мир понимается прежде всего как исторический и социальный. Последний и, наверное, самый известный из «Тезисов о Фейербахе» гласит: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [359, с. 4]. А предпоследняя фраза написанного вместе с Энгельсом «Манифеста Коммунистической партии», располагающаяся перед заключительным призывом-лозунгом и после констатации, что пролетариям в революции нечего «терять кроме своих цепей», предрекает: «Приобретут же они весь мир» [360, с. 459]. Согласно Энгельсу, «действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания» [602, с. 43].



Ницше же делает акцент прежде всего на внутреннем мире. «И как может великий продуктивный ум долго выдержать среди народа, который не уверен больше в единстве своего внутреннего мира и который распался на две половины: на образованных с искаженным и запутанным внутренним миром и на необразованных с недоступным внутренним миром!» [397, с. 184]. И при этом отмечает: «то единство, к которому мы стремимся, и стремимся с большей страстностью, чем к политическому объединению, есть немецкое единство, единство немецкого духа и жизни, основанное на устранении противоположности между формой и содержанием, внутренним миром и условностью» [397, с. 185]. Но вместе с тем относится достаточно критически к неадекватной акцентуации термина «мир»: «Личность и мировой процесс! Мировой процесс и личность земной блохи! Когда же мы наконец устанем вечно повторять эту гиперболу из гипербол, твердить это выражение: “Мир, мир, мир”, в то время как по совести каждый из нас должен был бы лишь повторять: “Человек, человек, человек!”» [397, с. 213].

Джеймс провозглашает принципиальный плюрализм. Поскольку, согласно его концепции, познавать и действовать может только отдельный единичный человек, конкретный индивид, причем только в мире собственного относительного опыта, то и мировоззрений, и истин может быть много. Плюралистическая Вселенная Джеймса незамкнута и незакономерна, это великий цветущий и жужжащий беспорядок, где случай постоянно порождает новое. Многообразие мира делает его податливым прагматическим и прагматичным человеческим усилиям, а также позволяет создавать множество картин мира соответственно многообразию опыта и «областей бытия» [188, с. 409], ибо не существует такой точки, из которой можно было бы охватить весь универсум таким образом, чтобы выразить его в одной-единственной мировоззренческой системе [см. 187]. Однако, тем самым всё же предполагается, что универсум один и вдобавок единственный. «Мир есть единое постольку, поскольку части его соединены между собой какой-нибудь определенной формой связи. Мир есть многое постольку, поскольку мы не в состоянии указать какой-нибудь определенной формы связи. и наконец, он становится всё более и более объединенным благодаря тем системам связей, которые одна за другой создает человеческая энергия» [186, с. 267].

Для Риккерта мир, причем в его единстве, несомненно, важнейшая проблема философии. «Что мировое целое – предмет философии и что она в конечном счете стремится к тому, что мы называем малозначащим, но почти незаменимым словом “мировоззрение”, вряд ли кто решится оспаривать... Тот, кто размышляет о мире, противопоставляет себя ему... Но кроме того, под миром можно понимать весь мир в его целом, обнимающем все, т.е. и меня, и мир в узком смысле, и философия имеет в виду именно это второе, более широкое понятие о мире» [433, с. 15]. Тем не менее «ни объективизм, ни субъективизм... не в состоянии разрешить проблемы мировоззрения... Они оба не выходят из рамок действительного бытия, но как бы широко мы ни мыслили бытие, оно всё же только часть мира... Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира» [433, с. 22]. Тем самым Риккерт решительно расширяет понимание мира. «Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства» [433, с. 24].

Дильтей полагал, что «от группы наук о природе, где познание обращено на законы природы, отлична другая группа наук из числа тех, которые описывают мир как нечто уникальное на каждом отдельном его уровне, фиксируют его эволюцию во времени» [191, с. 136], из-за чего «возникает исторический мир как их единый предмет и историческое сознание как единое к нему отношение» [191, с. 151]. Именно «в науках о духе осуществляется построение исторического мира. Этим образным выражением я обозначаю ту идеальную взаимосвязь, где имеет свое бытие объективное знание об историческом мире, которое последовательно расширяет свою сферу, основываясь на переживании и понимании» [191, с. 133]. В конечном результате «завершением всех отношений, заключенных в пережитом или представленном в созерцании, было бы понятие мира. В нем содержится требование выразить всё переживаемое и созерцаемое посредством взаимосвязи содержащихся в нем фактических отношений» [191, с. 174]. То есть исторический мир формируется как цельный и единый из уникальных событий посредством их взаимосвязи, что описывается понимающими науками о духе как непрерывная эволюция во времени.

Рассел предложил концепцию логического атомизма, согласно которой (атомарные) «факты суть нечто такое, что вы выражаете посредством предложения, и они в такой же степени, как и отдельные стулья и столы, являются частью реального

мира» [430, с. 9]. Витгенштейн, однако, в первом же положении своего «Логико-философского трактата» утверждает: «Мир – это все, чему случается быть» [99, с. 18]<sup>62</sup>, поясняя тут же: «Мир – совокупность Фактов, но не Вещей» [99, с. 20]. А поскольку «логической Картиной Фактов является Мысль» [99, с. 53], постольку «совокупностью всех истинных Мыслей является Картина Мира» [99, с. 54], причем «Знак, при помощи которого мы проявляем Мысль, я называю Пропозициональным знаком. И Пропозиция это Пропозициональный Знак в его проективном отношении к Миру» [99, с. 58]. Важно, что «Трактат», собственно говоря, трактует прежде всего мир, открывая путь разработке онтологии события, вдобавок выстраивая картину мира как проективную. Но, кроме того, Витгенштейн отмечает: «*границы моего языка означают границы моего мира*» [98, с. 56; 100, с. 174], – и эти границы невозможно рассмотреть снаружи, поскольку у мира нет изнанки.<sup>63</sup>

В контексте разворачивания феноменологической программы Гуссерль рассматривал мир прежде всего как неустранимый горизонт и подчеркивал, что «всякая редукция осуществляется универсально в отношении всего мира [ist welt-universal]» [157, с. 332], ибо «каждая мировая данность есть данность с учетом того, “как” ее дает тот или иной горизонт, что в горизонтах имплицированы дальнейшие горизонты и, наконец, все, что дано в мире, влечет за собой мировой горизонт и только в силу этого осознается как принадлежащее миру» [157, с. 347–348]. При этом «мир существует [ist seiend] не как нечто сущее [ein Seiendes], не как объект, но существует в единичности, для которой множественное число не имеет смысла. Каждое множественное и выделяемое из него единственное предполагает мировой горизонт» [157, с. 194]. Так что «все наши теоретические и практические темы всегда лежат в нормальном единстве жизненного горизонта “мир”. Мир есть универсальное поле, в которое устремлены все наши акты: опытные, познавательные, деятельные» [157, с. 195]. И «в силу этой постоянно наличествующей текучей *горизонтности* [Horizonthaftigkeit] каждая значимость, напрямую осуществляемая в естественной

<sup>62</sup> Бибихин поясняет: «Der Fall означает буквально падение, например выпадение игрального куба одной из его сторон. Мир в этом смысле такой, каким ему случилось быть. Он кроме того есть всё то, что выпало... Die Welt ist alles, was der Fall ist. “Мир есть всё, что выпало.”» [48, с. 122, 123]. Ср. в других переводах: «Мир есть всё то, что имеет место» [100, с. 36]; «Мир есть все, что происходит» [98, с. 5].

<sup>63</sup> Руднев дает такой комментарий: «Это понимание – единственное, которое есть. Я знаю это не потому, что я рассмотрел другие Возможности и отверг их. Скорее, я знаю это в точности потому, что это показывает себя в том, что не существует других Возможностей. Ибо нет языка кроме языка, и поэтому нет другого понимания Мира, чем то, которое нам дает язык» [99, с. 182].

жизни мира, всегда уже предполагает другие значимости, непосредственно или опосредованно обращается к необходимой подоснове темных, но время от времени доступных нам, реактивируемых значимостей, которые в своей совокупности, а также вместе с соответствующими им актами составляют единственную неразрывную жизненную взаимосвязь» [157, с. 202]. Ценность мира задает его в качестве почвы и цели: «Мир – это открытый универсум, горизонт “пределов” [Termini], универсальное поле сущего, которое предполагается во всякой практике и вновь и вновь обогащается ее результатами. Поэтому мир есть совокупность всего, что допускает само собой разумеющееся подтверждение, он возникает и присутствует “тут” из нацеливания [Abzielung] и представляет собой почву для всё нового нацеливания на сущее» [157, с. 337].

В одной из рукописей Гуссерль замечает: «Представление мира – не просто одно среди моих представлений. Оно есть универсальное движение и синтез в движении всех моих представлений – такого рода, что всё ими представленное сходится к единству мира как взаимодействующее, коррелирует постоянно становящегося ставшим единства всех моих представлений» [Цит. по: 622, S. 87]. Непосредственно мир дан нам как жизненный мир. «Жизненный мир – мир нашего повседневного опыта, не отягощенного еще никакими научными знаниями. Это – сфера первоначальных допредикативных очевидностей, конституируемых в деятельности чистой трансцендентальной субъективности. Как таковой, он не осознается нами непосредственно и сохраняет статус полной анонимности» [461, с. 58]. Индивидуальный и уникальный в своих проявлениях, жизненный мир тем не менее не исключает, а предполагает единство мира, ибо «каждый из нас имеет свой жизненный мир, который мыслится как мир для всех. У каждого он наделен смыслом полюсного единства миров, мыслимых в соотнесенности с субъектами, миров, которые в ходе корректировки превращаются всего лишь в явления *этого* [der] мира, жизненного мира для всех, этого постоянно удерживающегося интенционального единства, которое само есть универсум отдельного, универсум вещей» [157, с. 336]. Поэтому «жизненный мир – изначальное лоно всякой проблематики и рефлексии, некий маточный раствор, обуславливающий кристаллизацию всех без исключения наук и философских учений» [461, с. 60].

Мерло-Понти, продолжая и развивая программу феноменологии, подчеркивает: «От кантовского отношения к возможному объекту интенциональность отличается тем, что единство мира еще до того, как быть положенным в познании и в намеренном акте идентификации, проживается как нечто уже свершенное или уже тут наличествующее» [368, с. 17]. Более того, «Гуссерль различает интенциональность акта, то есть интенциональность наших суждений и волевых позиций, о которой говорилось в “Критике чистого разума”, и интенциональность действующую (*fungierende Intentionalität*), которая создает природное и допредикативное единство мира и нашей жизни, обнаруживает себя в наших желаниях, оценках, пейзаже более явственно, чем в объективном мышлении, и предоставляет тот текст, переводом которого на точный язык стремятся быть наши знания» [368, с. 18]. Поэтому, резюмирует Мерло-Понти, необходимо рассматривать мир как целостность. «Если, размышляя над сущностью субъективности, я нахожу, что она связана с сущностью тела и сущностью мира, это значит, что мое существование в качестве субъективности составляет единое целое с моим существованием в виде тела и с существованием мира и что, в конце концов, субъект, каковым я являюсь, если взять его конкретно, неотделим от этого самого тела и этого самого мира» [368, с. 518].

Хайдеггер в «Бытии и времени» отмечает: «*Ни онтическое изображение внутримирного сущего, ни онтологическая интерпретация бытия этого сущего не сталкиваются как таковые с феноменом “мир”*». В обоих этих способах подступа к “объективному бытию” мир, а именно различным образом, уже “предполагается”» [546, с. 64]. Для того чтобы «застигнуть» этот феномен, надо поставить вопрос о мирности мира. «“Мирность” онтологическое понятие и подразумевает структуру конститутивного момента бытия-в-мире. Последнее же нам известно как экзистенциальное определение присутствия» [546, с. 64]. В «Основных понятиях метафизики» Хайдеггер уточняет: «К миру относится открытость сущего как такового, сущего *как сущего*» [651, S. 397], «сущего как такового в целом» [651, S. 409], причем «если мы со смыслом говорим о мире и мирообразовании человека<sup>64</sup>, мир в любом случае должен быть так или иначе описан как *доступность (Zugänglichkeit) сущего*» [651, S. 412]. Позднее, в «Письме о гуманизме» Хайдеггер трактует мир как открытость бытия: «“Мир” есть просвет бытия, в который человек вступает своим

<sup>64</sup> Человек в отличие от животного мирообразующ (weltbildend) [см. 651, S. 397], то есть образует мир, придает миру образ, создает картину мира (Weltbild).

брошенным существом» [555, с. 212]. В «Истоке художественного творения» концепция мира позднего Хайдеггера представлена более развернуто: «Мир не простое скопление наличествующих счетных и несчетных, знакомых и незнакомых вещей. Но мир – это и не воображаемая рамка, добавляемая к сумме всего наличествующего. *Мир бытийствует*<sup>65</sup>, и в своем бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за родное себе. Мир никогда не бывает предметом, который стоит перед нами, который мы можем созерцать. Мир есть то непредметное, чему мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия» [552, с. 143].

И наконец в «Вещи» Хайдеггер приходит к утверждению единства мира: «Земля и небо, божества и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг другу в односложности единой четверицы. Каждый из четверых по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом по-своему зеркально отражается в свою собственную суть внутри одно-сложности четверых. Эта зеркальность – не отображение какого-то изображения... Осуществляюще-вручающая зеркальность отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает, свободных, к односложности их сущностной взаимопринадлежности... Мы именуем событие зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных миром. Мир истинствует в мирении. Это значит: мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя... Необъяснимость мирения мира происходит оттого, что такие вещи, как причины и основания, мирению мира несоразмерны... В окружении зеркально-играющего круга четверо льнут к своему единому и всё же у каждого собственному существу. Так льнущие, ладят они, ладно мира, мир... Зеркальная игра мирящего мира как окружение хранящего круга дарит единой четверице ладность, легкость ее подлинного существа. От зеркальной игры хранящего окружения сбывается веществование вещей. Вещь дарит пребывание четверице. Вещью веществуется мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как пребыванию – здесь и теперь – одно-сложности мира» [548, с. 324–325].

Гадамер, выстраивая программу философской герменевтики, предлагает рассматривать мир в его целостности как данный нам прежде всего благодаря языку<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Буквально: мир мирствует, мир мирится (Welt weltet) [552, с. 142].

<sup>66</sup> «Во всех случаях общность некоего мира – даже если это лишь мир игры – остается предпосылкой “языка”» [116, с. 473].

и усматривает поэтому значение Гумбольдта «в том, что он показал *видение языка как видение мира* (Sprachansicht als Weltansicht)» [116, с. 512]. При этом разнообразие языков вовсе не отрицает единства мира. «Вместе со свободой человека от окружающего мира полагается также и его свободная языковая способность вообще, а тем самым и основание исторического многообразия, с которым человеческая речь относится к единому миру» [116, с. 514]. Каждый язык предоставляет свою картину мира. «Подобные миро-видения относительно не в том смысле, что им можно было бы противопоставить некий “мир в себе”, как если бы существовала некая правильная точка зрения, расположенная вне человечески-языкового мира и позволяющая увидеть мир в его в-себе-бытии» [116, с. 517–518]. Каждый взгляд говорит что-то о мире в целом. «Подобно тому как мы говорим об оттенках восприятия, мы можем говорить и о “языковых оттенках”, которые получает мир в различных языковых мирах» [116, с. 518]. Так что «языковая связанность нашего опыта мира отнюдь не вводит нас в некую перспективу, исключаящую все другие перспективы; если мы благодаря взаимодействию с иными языковыми мирами преодолеваем предрассудки и границы нашего прежнего опыта мира, то это ни в коем случае не означает, что мы покидаем и отрицаем наш собственный мир» [116, с. 518]. Наоборот, разнообразие способов восприятия обогащает нашу картину мира. «Мир есть то целое, с которым соотнесен схематизированный языком опыт. Многообразие подобных мировидений вовсе не означает релятивацию “мира”. Скорее то, что есть мир, неотделимо от тех “видов”, в которых он является» [116, с. 518]. В итоге Гадамер приходит к выводу о мире как связующем единстве: «Мир есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом» [116, с. 516].

Ясперс в своей экзистенциальной философии уделяет большое внимание миру в отношении с Я. «Если, таким образом, я говорю “мир”, то я необходимо должен подразумевать два значения (*zweierlei*), которые при всем разделении остаются всё же связанными друг с другом в силу движения: или мир, как целокупность иного (*Welt als Ganze des Anderen*), который доступен изучению как единый и общезначимый мир; или же – существование, которое, как бытие-Я, находит себя в своем мире, т.е. в своем Не-Я, и которое, как всякий раз определенное целое, есть мир как мой мир» [607, с. 85]. Эти значения взаимосвязаны, а миры оказываются частями друг друга и

проецируются друг на друга. «В этой полярности мы трактовали каждый раз одну из сторон как единство и целостность (Ganzheit), как будто бы речь шла здесь не о движении в мировом бытии для нас, но как будто бы существовали два мира. Однако ни неподвижное содержание одного из двух миров, ни так же точно и единое и целое не могут удержаться только на одной из двух сторон (Jedoch kann so wenig wie der ruhende Bestand einer der beiden Welten auf einer der beiden Seiten ein Eines und Ganzes sich halten). Мировое бытие не есть ни единая объективная действительность, ни единое субъективное существование» [607, с. 86]. Поскольку мир «объективно расколот на перспективы познания, субъективно – на множественность существования каждого в своем мире» [607, с. 87]. Тем не менее, хотя «я различаю отдельные особенные миры, но в то же время с необходимостью мыслю, как их предпосылку, единый всеобщий мир, в котором все они возможны» [607, с. 91]. Это требует признания множества перспектив восприятия. «Только смена точки зрения релятивирует каждый раз ту, которую занимали прежде, а в конце концов и всякую “точку зрения”. Отрешение от привязанности к точке зрения некоторого особенного мирового существования удастся лишь относительно, благодаря универсальной сместимости точек зрения (Standpunktverschieblichkeit), а не абсолютно через достижение некой “точки зрения вне” как единственной и истинной точки зрения» [607, с. 92].

Единство мира Ясперс трактует как регулятивный принцип. «Непосредственное сознание человека и методическая воля исследователя направлены к единству мира... Однако с течением времени все мыслимые единства оказываются единствами в мире, а не единством самого мира. Это последнее, как познанное в единой картине мира как целого, недостижимо. Оно не существует для нас. То, что оно существует в себе, – есть неисполнимое высказывание, абсолютизирующее точку зрения мироориентирующего исследования, поскольку оно мыслит ориентирование в мире завершенным. Но исследование может быть только прервано, оно не может достичь своей воображаемой цели; единство мира истинно для него всякий раз лишь как указатель пути, но не как сущий предмет этого единства» [607, с. 129]. Этот регулятивный принцип воплощается в единстве трансценденции. «Единое не есть единый мир, не есть единая истина для всех, не есть единство того, что связывает всех людей, не есть единый дух, в котором мы понимаем друг друга. Значимость единого в



логике и в ориентировании в мире, а затем трансцендирование в этих единствах получает метафизический смысл только из единого, присущего экзистенции» [608, с. 151]. Однако, «единое, высшее и последнее прибежище, может превратиться в экзистенциальную угрозу, если его избирают не из действительности мира во всей полноте напряжения возможной экзистенции» [608, с. 159].

Таким образом, историческая ретроспектива эволюции осмысления проблемы мира в философии демонстрирует не только ее непреходящую значимость, но и отчетливую тенденцию понимать мир, взятый в целом, как некоторое так или иначе трактуемое единство. Причем мир оказывается всеохватывающим горизонтом (горизонтом всех горизонтов), так что никакое другое в принципе невозможно (ибо любое потенциально другое будет неизбежно в него включено), – мир, подобно односторонним поверхностям ленты Мебиуса или бутылки Клейна, не имеет никакой изнанки, подложки или подоплеки, которая уже или еще не содержалась бы тем или иным образом в нем самом. Кроме того, заметно смещение к трактовке единства мира как регулятивного принципа, который объемлет всё многообразие относительных точек зрения и картин мира настолько, что потенциально способен превозмочь их несовместимость.

## **ГЛАВА 2. Преодоление метафизики как вызов современной философии: от классических концепций единства мира – к постнеклассическим**

Поскольку проекты классической метафизики на протяжении тысячелетий собственного развития не смогли полностью и окончательно выполнить собственную программу (представленную разными конкретными версиями в различных концепциях) и разрешить поставленные перед собой задачи (в частности – дать универсальное решение проблемы единства мира), в современную эпоху начала разворачиваться всё более радикальная и сильная критика самих оснований, предпосылок и базовых установок традиционной философии, включая фундаментальные методологические принципы. Тщательное и подробное рассмотрение соответствующих дискуссий представляется совершенно необходимым для разработки современных средств и способов решения проблемы единства мира – прежде всего в контексте онтологии, поскольку в гносеологии неклассические принципы приживаются все-таки немного легче.

Современная онтология, вынужденная работать в кризисной ситуации перепроизводства смыслов и концептов, парадоксально сочетающейся с практически полным отсутствием радикальных решений традиционных проблем, должна была бы задуматься над тем, как встроить понимание условий возможности собственного воспроизводства в концептуальное осмысление бытия вообще, неизбежно включающего самого мыслителя, – вместо того, чтобы множить и множить различные варианты говорения от имени «самого дела»<sup>67</sup>. Способы философского удушения в концептуальных объятиях не сильно изменились со времен Аристотеля и Гегеля, которые до сих пор выступают (недостижимым) образцом для всех, кто движение всей

---

<sup>67</sup> По парадигмальной модели Гераклита: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать всё как одно» [533, с. 199].

предшествующей мысли желает представить в виде (неудачных) подступов к собственной системе. Наверное, стоило бы рассмотреть также возможности, предоставляемые наращиванием рефлексивных этажей концептуализации<sup>68</sup>, – для выстраивания стратегий постклассической онтологии вообще и для решения проблемы единства мира в частности.

Во всяком случае можно попытаться выявить по крайней мере некоторые механизмы продолжающегося воспроизводства классических схем мышления даже в неклассических по замыслу концепциях, что заодно будет демонстрировать не столько прилипчивую и заразную навязчивость подобных схематизмов, сколько принципиальную трудность выстраивания достойных альтернатив. Весьма показательным в этом смысле оказывается рецепция концепции, например, того же Хайдеггера – его стремление выбраться из раскатанной колеи пресловутой бинарной оппозиции субъекта–объекта, воплотившееся в частности в достаточно последовательном избегании соответствующих терминов, а также и в оригинальной трактовке человека, рассматриваемого как просвет бытия, было истолковано как создание еще одной (оригинальной) версии понимания субъекта. Не то чтобы просвет бытия не занимал в концепции Хайдеггера места, аналогичного месту субъекта в классических концепциях (он как раз и занимает подобное место – в той степени, в какой мы вообще можем тут говорить о подобии); дело в том, что сами принципы построения концепции в данном случае иные – по крайней мере, по исходному замыслу (насколько о нем можно судить)<sup>69</sup>. На этом примере можно заметить, как традиционная субъект–объектная оппозиция начинает выступать уже совсем не в качестве самой по себе философской концепции или ее компонента, но в качестве некоторой прокрустовой метамодеи, под которую жестко подгоняются даже не принимающие такого рода установок, хотя и не сумевшие от них уклониться. Если бы проект создания снимающей подобные противопоставления концепции увенчался бы успехом, вряд ли осмысленным было бы прямое возвращение к прежним установкам. И тот же Хайдеггер, призывавший «мыслить Хайдеггера против Хайдеггера» [557, с. 154], то есть не просто разворачивающий критическую мысль, но и отдающий себе

<sup>68</sup> Ср.: «Исследователь рефлектирующей системы пытается как бы вывести себя за пределы этой системы и посмотреть на нее со стороны. Назовем такую позицию надрефлексивной» [439, с. 189].

<sup>69</sup> Если этот момент не принимать во внимание, получится интерпретация в стиле трактовки термодинамики как еще одной версии понимания теплорода.

отчет (по крайней мере, на каком-то уровне рефлексии) по поводу соответствующей проблемы, тем не менее предлагает еще один метанарратив – историю забвения бытия. Иными словами, даже понимание указанной трудности не способно само по себе, автоматически предоставить эффективные средства для ее преодоления.

Другой пример, связанный с перформативностью любого высказывания, которая наиболее заметна в случае книги и весомость которой легко оценить: ведь любая коммуникация для того чтобы стать выполненной/осуществленной/воплощенной, должна выполняться/осуществляться/воплощаться посредством определенных – неизбежно вынужденная тавтология – средств. Подобно тому как принцип близкодействия требует наличия определенных полей или частиц-переносчиков взаимодействия для реализации действия силы – если, конечно, мы не готовы принять допущение о существовании мистических взаимодействий или специальных демонов. Так вот, этот пример маркируется именами Деррида и Делёза, которых, может быть и хотелось бы противопоставить как воплощающих соответственно «аналитическую» и «синтетическую» стратегии, если бы было возможно сделать это корректно; однако, это не получится – даже не потому, что в таком случае мы опять попадаем в очередную навязчивую бинарную оппозицию (хотя мы в нее и попадаем), но потому, что подобные характеристики исходят из тех самых жестких классических предпосылок, которые как раз и ставятся под вопрос. Тем не менее, Деррида, который всячески демонстрирует и обыгрывает<sup>70</sup> перформативность собственного письма, продолжает не замечать властную последовательность дискурсивной машины, долженствующую обеспечить обязательный успех выполняемой работы.<sup>71</sup> Делёз вместе с Гваттари же, наоборот, на первый взгляд почти хаотичным набрасыванием предложений широкими мазками стремятся воплотить множественное, ризоматичное, некую необязательную сборку линий ускользания, движений стратификации и детерриторизации, скорости и интенсивности, совершенно не обращая внимания на конкретную определенность зафиксированной реализации машины написанного –

<sup>70</sup> Вот, например: «Это (стало быть) не будет книгой» [176, с. 11]. Или: «Текст является текстом только тогда, когда он скрывает от первого взгляда, от первого попавшегося, закон своего построения и правило своей игры» [176, с. 73–74].

<sup>71</sup> Ср.: «В отличие от Деррида, Платон может не воспринимать “онтологическую проблему” в качестве провала всей системы, ведь – согласно предпосылке деконструкции – такая “проблема”, сам ее факт, говорит в пользу не только некогерентности теории и фальсифицированности метафизики (альтернативы которой всё равно нет), но и указывает на необходимость разработки фальсифицирующих моментов в качестве более “общей” онтологической игры, погружающей в себя ограниченные и заведомо цензурированные логики философских идеальностей» [247, с. 601].

книги. То есть, они, конечно, подвергают рефлексии свою работу («Мы пишем эту книгу как ризому» [167, с. 39]), но при этом отмечают: «Типографские... творения необходимы... дабы сами могли стать одним из измерений рассматриваемого множества» [167, с. 39–40], а потом признаются: «Сами мы не сумели такое проделать» [167, с. 40]. Можно было бы не верить им на слово, если бы – при всей инновационности и радикальности их концепций и концептов – их текст не продолжал функционировать в режиме экрана, не столько представляющего самого себя, сколько стремящегося стать прозрачным и незаметным, чтобы направить внимание читателя на изображаемое и показываемое.

Стратегическое направление постнеклассической онтологии могло бы постараться в неизбежном продолжении текстуальной работы уйти от классического дескриптивизма и неклассических деклараций к письму, перформативно выполняющему провозглашенное, к дискурсу, своим движением демонстрирующему заявленное. Концепции онтологии события могли бы, наверное, воплотить событие, стать им. Критика метафизики присутствия, однако, не может, конечно, прямолинейным образом представить отсутствующую концепцию отсутствия – и даже не потому, что она (очевидно) отсутствует, а потому, что подобная операция требует манифестировать ее присутствие. Поэтому в таком случае некоторым допустимым решением могло бы стать воссоздание определенного контекста, не просто наглядно, на манер пустой рамы, помечающего значимость отсутствия, но производящего сложный, ускользающий от самого себя жест отсылающего указания – указания на нередукционистскую процедуру преодоления оппозиции присутствия/отсутствия, предполагающую концептуальное пространство за ее пределами.

### **§ 1. Критика метафизических моделей единства мира и поиски альтернатив<sup>72</sup>**

Принятие метафизических предпосылок означает автоматическое решение проблемы единства мира – правда, только весьма жестким и определенным образом. Для реконструкции оснований критики соответствующих моделей необходимо восстановить значимые положения в адекватном контексте.

<sup>72</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [276].

«Метафизика» – это слово обрело уже очень длинную историю, множество значений и способов употребления. Но, поскольку до сих пор вокруг метафизики разворачиваются такие яростные споры, постольку, наверное, дело не в слове. Если бы дело было в слове, то о слове можно было бы, скорее всего, договориться – в том смысле, в котором можно было бы решить, что данное слово нужно употреблять в каком-нибудь конкретном техническом значении и, соответственно, не употреблять его в каких-то других, не менее конкретных контекстах. Поскольку этого очевидно не произошло, остается признать, что этим словом называют не просто некоторую определенную, саму по себе метафизику, какой бы она ни была в своих самых разных проявлениях, но некоторый проект или, точнее, набор некоторых стратегических программ и связанных с ними ценностей – таких ценностей и таких программ, относительно которых можно как-то себя позиционировать и относительно которых оказывается удобно позиционировать всех остальных (вплоть до навешивания ярлыков – этот метафизик, тот не метафизик). Для того, чтобы что-то с чем-то объединить, а что-то от чего-то отделить – и сделать это именно в смысле принятия или непринятия каких-то ценностных установок относительно допущения и провозглашения тех или иных моделей единства мира и построения философии в целом. Соответственно, возникает вопрос: а какие, собственно, ценности воплощает собой эта самая метафизика или тот набор метафизических программ, которые принято называть этим словом? Для того, чтобы в этом разобраться, можно было бы попытаться рассмотреть, какие тут действуют, собственно, социокультурные и политические механизмы, какие социальные и политические лозунги выдвигают как сторонники, так и защитники этой программы. Но, если мы пойдем по этому пути, мы рискуем тогда сами неизбежно попасть в то же самое резко поляризованное социальное или политическое поле, которое будут размечать разнообразные интересы соответствующих групп – тех, которые выступают за или, соответственно, против так или иначе понимаемой метафизики. Поэтому, наверно, имеет смысл попытаться рассмотреть, зачем и для чего понадобилось именно метафизику объявить знаменем тех или иных проектов – точнее, попытаться рассмотреть, какие именно этой самой метафизикой воплощаются ценности, за или против которых выступают те, кто заявляет о своей поддержке или, наоборот, о своем неприятии метафизики.

Как известно, термин «метафизика» распространился с легкой руки систематизатора аристотелевских сочинений Андроника Родосского, который дал такое название (в техническом смысле: как следующим после «Физики») тем книгам, где Аристотель вел речь о «первой философии»<sup>73</sup> (Met. IV, 2, 1004a 3–4) [18, с. 121] – фундаментальной научной дисциплине, рассматривающей «первые начала и причины» (Met. I, 1, 981b 26–27; Met. I, 2, 982a 25–30 etc.) [18, с. 67, 68]. Это именование оказалось очень удобным для обозначения науки о «сущем как таковом»<sup>74</sup> (Met. IV, 1, 1003a 23–24) [18, с. 119] и для указания на то, что располагается «за» физикой, превосходя ее и не охватываясь ею. Следующей в фарватере Аристотеля западноевропейской традиции<sup>75</sup> – от схоластики до трансцендентализма включительно – было нужно за столбить для философии область сверхчувственных<sup>76</sup> оснований любой науки как важнейшее место концентрации внимания и приложения сил, в том числе и на терминологическом уровне, поэтому программа такого разворачивания мысли и стала называться метафизической. Иными словами, физика рассматривалась как нечто исходное, ближайшее – точнее, дело представлялось так, что область физического нам непосредственно дана, и именно с этой областью имеет дело физика; в этом смысле непосредственно для физики никакая мета-физика, соответственно, не нужна<sup>77</sup>. И наоборот: то, что скрывается за этой самой сферой, как раз и будет в буквальном смысле мета-физикой<sup>78</sup>.

Такое представление оказалось очень полезным, причем в разных смыслах. Прежде всего, очень эффектно так обосновывать вообще любую философию – в том смысле, что философия должна быть метафизикой, если она не хочет подвергаться критике со стороны физики, и тем более должна быть метафизикой, если она, кроме того, хочет обосновывать физику. Поскольку внутри сферы физического (уже очерченной) физика (уже сформированная) в общем и целом может обосновывать сама себя (в том смысле, что не нуждается в какой-то специальной философии – по крайней мере, на внутренний физический, так сказать, взгляд), то нужен какой-то

<sup>73</sup> А также мудростью и даже теологией [ср. 451, с. 451] – сообразно разделению сущего (и единого).

<sup>74</sup> Взятая в целом, в его единстве, ибо «сущее и единое – одно и то же» (Met. IV, 2, 1003b 23) [18, с. 120].

<sup>75</sup> Вплоть до некоторых современных авторов [см., например: 244].

<sup>76</sup> Но не сверхопытных (если, конечно, не ограничивать опыт сферой чувственного) – ведь извлечение опыта и будет познанием (совершенно не обязательно чувственным или мистическим), а познание предполагает опыт, в том числе и интеллектуальный.

<sup>77</sup> Отсюда, кстати, известный лозунг Ньютона «Физика, берегись метафизики!».

<sup>78</sup> «Всякая настоящая философия знает, как многое – всё главное – совершилось прежде, чем мы успели заметить; знает, что к ранним, решающим событиям мы, люди, никогда не успеваем» [53, с. 35].

взгляд со стороны, взгляд уже метафизический, который может обратиться к тем сверхчувственным основам, которые, не будучи сами физическими, тем не менее, поддерживают всю сферу физического в целом, в ее единстве, и обосновывают всё то, что может или должна изучать физика и, тем самым, обеспечивают всю физику. И этот аргумент, конечно, работает в обе стороны. Если мы полагаем, что физика имеет какие-то пределы, то за этими пределами – в данном случае совершенно не важно, насколько натуралистически мы их понимаем – должно быть что-то мета-физическое. И наоборот: если мы хотим обосновывать философию и если мы хотим вдобавок к обоснованию философии обосновывать еще и физику, при этом не подвергаясь критике, даже потенциальной, со стороны физиков, то соответственно мы должны постулировать то, что вне физики (за физикой, после физики, под физикой, вокруг физики – в общем: то, что не физика) – для того, чтобы иметь возможность подводить фундаменты, базисы, основания и т.д., и т.п. То есть, если мы полагаем, что такие основания есть, или мы хотим полагать, что такие основания, допустим, должны быть, то нам приходится конструировать для работы с ними такую метафизику, каковая и должна выполнять соответствующие функции. И наоборот: если мы предполагаем, что у нас такая метафизика есть, то она неизбежно будет выполнять такие функции, и тогда мы сможем достичь требуемых результатов.<sup>79</sup>

Однако «первая философия ищет возвращения к тому, что Аристотель называет αἰτία и что не надо спешить переводить как причина... В греческом понимании αἰτία... “причина” переплелась с “виной”... Аристотель ищет “причины”, т.е. *такого* гонящего виновника той свалки, в которой мы всегда оказываемся, с которой прежде всего имеем дело» [50, с. 410–411]. То есть, грубо говоря, вопрос Аристотеля, приводящий к «причинам», надо понимать так: кто виноват? Кто виноват в том, что нечто вообще случилось? Соответственно, главный вопрос метафизики – это вопрос о вине. Вопрос о том, кого надо обвинить и, наверное, осудить. Или, хотя бы, кому вменить ответственность за то, что, собственно, происходит. В этом смысле метафизика – это поиск виновного. Метафизика – это поиск того, кто мог бы взять на

<sup>79</sup> Впрочем, уже в Новое время всё это стало пониматься не так однозначно: «именно физика наследует в XVII веке теологический диспозитив власти и осознает себя госпожой всякого возможного знания... Судьбы метафизики, в самом начале Нового времени, прослеживаются, таким образом, не в старческих причудах схоластических высочеств, а в дезактивации всякой метафизики, у которой отнимается обременительная приставка *meta* в угоду богоподобной физике. Для современников и непосредственных виновников случившегося это было всем, чем угодно, но только не очевидностью; не увидеть этого сегодня означало бы умысел или слепоту» [460, с. 120–121].



себя ответственность и должен был бы взять на себя ответственность, или кому мы можем и должны вменить ответственность за то, что происходит, за то, что вообще есть. Поэтому метафизика предполагает, что есть некоторый вполне конкретный и вполне конечный предел, предельный глубинный уровень, к которому должна прийти вот эта самая первая философия – первая в том смысле, что она самая важная, самая, так сказать, главная, и первая в том смысле, что она некоторая исходная, фундаментальная, потому что говорит как раз о первых основаниях и причинах. И поэтому, если мы говорим о вот этих самых основаниях и причинах, если мы считаем, что вот эти самые основания – это самое важное в философии, то, соответственно, именно к ним и надо идти, именно к ним надо прийти, чтобы именно из них уже выводить всё остальное. Ибо именно наличие таких предельных оснований и обеспечивает действенность классической модели единство мира и возможность его описания, исходя из одного принципа.

Но вся эта схема будет работать, только если мы предполагаем, что природа (как «фюсис» или как «натура») не бесконечна. В том смысле, что если мы начинаем двигаться, двигаться физически и двигаться последовательно, то мы обязательно в какой-то момент придем к некоторому пределу – например, должны будем предположить, допустим, вслед за традицией, что существуют атомы. Атом как естественный предел физического деления любых вещей, предметов – как то, что неделимо дальше. Однако, если мы обнаруживаем, что даже атом, в свою очередь, может делиться<sup>80</sup>, то какие могут быть еще пределы? А если этих самых пределов нет, то возникает вопрос: а где, собственно, физика должна закончиться и где, собственно, должна начаться метафизика со своими метафизическими предположительно виновными основаниями? Аналогично, то же самое будет наблюдаться и при движении в другую сторону, вверх, к миру как вселенной. Ведь что вверху, то и внизу, и если физика никаких пределов не находит, то совершенно непонятно, где может находиться то самое за-предельное, в смысле – то самое *мета*, которое находится за физикой. Очевидно, что в таком случае надо выходить в какое-то другое измерение или пытаться найти в самой физике, точнее, внутри самой, так сказать, физической деятельности (если не внутри физической реальности), то концептуальное место, где эта метафизика смогла бы разместиться, притом так, чтобы это место, с одной

<sup>80</sup> Терминологически это уже очень интересный ход: ведь само слово «атом» значит «неделимый», – так что «делимость неделимого» намечает хитрую такую попытку продвинуться дальше, за пределы пределов.

стороны, было бы значимо для физики, а с другой стороны – было бы уже недостижимо для претензий со стороны самой физики. И такое место можно попытаться найти (это, собственно, и было сделано логическими позитивистами) в техническом аппарате физики, в том, что физики – все – так или иначе используют, но что к физике непосредственно не относится. А именно – в действии языка. Того языка, на котором формулируются любые физические концепции и который сам по себе в сферу физики очевидно не попадает. Соответственно, мета-физика как надстройка над физикой в этом смысле должна пониматься как мета-до-логия. Или метаязыковая какая-то практика, которая должна была бы каким-то образом эту физику пред-определять, поскольку без собственно методов и без логических структур физика просто работать не будет. И отсюда следует: если есть какие-то метафизические правила действия для физики, то вот эти метафизические правила должны некоторым образом предопределять ту физическую картину, которую выстраивает физика. Но при этом сами эти правила оказываются за-предельными для физики и в этом смысле над-физическими. Тем не менее, вот эта самая гипотетическая «метафизика правил», оказывается, противостоит, конечно, той самой изначальной метафизике, которая претендовала на знание самих по себе мета-физических оснований, на которых стоит не только и не столько физика как дисциплина, сколько физика как физический мир. К примеру, Карнап [см. 227] критикует метафизику за ее метафизичность, то есть за «логическую бессмысленность» обращения к внеэмпирическим принципам и основаниям, и оставляет философии единственную возможность для выживания – сфокусироваться исключительно на методе, понимаемом как логический анализ. Но если мы сосредотачиваемся на техническом аппарате, то мы оказываемся в ситуации, когда или мы должны занять по отношению к этому аппарату некую отстраненную мета-методологическую позицию, или мы должны отчетливо понимать, что и с этим методологическим аппаратом мы неизбежно работаем с помощью некоторых логических и языковых средств. Ведь все методологические разделения, все языковые дистинкции мы проводим опять же в языке и с помощью языка.

То есть, если даже мы претендуем на то, чтобы с помощью языка проводить некоторые разделения в экстралингвистическом мире, который к языку не сводится, тогда для этого нам придется всё равно использовать какие-то лингвистические средства. И когда мы проводим различия (например, метафизика–неметафизика), то

само по себе каждое различие является некоторой процедурой или операцией, осуществляемой определенными средствами в определенном концептуальном пространстве, в котором подобное различие может иметь какую-то значимость. Скажем, если у нас есть истинные имена для всего в мире, если есть некий идеальный язык [см. 599], с помощью которого мы можем правильно назвать все, с чем вообще имеем дело, то тогда нам надо просто выучить правила имен [ср. 295]. Если же мы такого языка построить не можем (а мы, по-видимому, не можем) [см. 61], то – возможно – нам остается только считать, что имена представляют собой некоторые этикетки, которые мы навешиваем произвольно<sup>81</sup>. А если мы что-то обозначаем условно, то так же условно мы можем от этого в любой момент отказаться. Но навешивание и, соответственно, снятие этих этикеток будет зависеть от того, какую операцию нам нужно выполнить. Если мы хотим, допустим, выделить нечто, как-то его определить и обозначить, тогда мы претендуем на то, что знаем, каким образом, по каким критериям выделить это самое нечто. Так что, если мы считаем, что имена – не просто произвольные этикетки, тогда приходится отслеживать обуславливающие факторы. Но если нам нужно пользоваться правильными именами, то мы должны следовать правилам, чтобы иметь некий измеряемый социальный или культурный эталон. Отсюда – программа исправления имен<sup>82</sup> и правильного называния того, что мы должны назвать. Ведь если для нас значимы некие эффекты, то тут надо правильными именами всё называть, дабы получать опять же правильные эффекты.

И вот тут возникает очень интересная проблема. Если мы хотим называть нечто метафизикой, и, соответственно, не хотим нечто называть метафизикой, то почему и для чего? Если правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды – возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить, – то тогда правильная философия должна быть метафизикой. Если же мы полагаем, наоборот, что, способов убеждения может быть много (или что не всех и не во всем можно убедить), то тогда оказывается, что философия не может, а возможно и не должна быть метафизикой. Не в том смысле, что метафизика вообще невозможна, а в том смысле, что метафизика – это не единственная возможность философии. То есть дело не в том, что метафизику надо обвинять, дело не в том, что метафизика в чем-то виновата, – дело в том, что сама метафизика ищет виноватых. Ищет виноватых, и

<sup>81</sup> Ср.: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао» [289, с. 114].

<sup>82</sup> Чжэнмин [см. 414].

поэтому строит такую последовательность аргументов, которая была бы не столько вменяемой, сколько вменяющей. То есть заставляющей людей принимать вполне определенные позиции, основания и так далее.

И в этом смысле это уже не вопрос произвольности имен, а вопрос непроизвольности имен. И соответственно, проблема как раз именно в том, кто и почему выступает за метафизику. Например, надо выступать за метафизику – потому что надо выступать за традицию. Она же классика и т.д., и т.п. Почему? Потому что это беспроегрешная позиция<sup>83</sup>. Потому что классики на то и классики, чтобы им поклоняться. Классики на то и классики, чтобы их читать, классики на то и классики, чтобы к ним можно было отсылать или отсылаться. И говорить, что именно классика и традиция дают нам незыблемый фундамент (почву, корень) всей нашей деятельности. Но тогда это приведет в пределе к требованию, что всю философию надо свести под корень. Или, соответственно, все ростки, попытавшиеся проклюнуться из этой почвы, надо либо загнать обратно, либо срезать...

Иными словами, вопрос в том, должна ли мысль сама себе класть некоторый предел. И должна ли мысль ограничиваться неким заранее заданным основанием. Ведь описывать себя философия по понятным причинам может двумя основными способами, каковые суть тавтология или парадокс [ср. 338]. Потому что для описания используются, опять же, некие средства и способы выстраивания этого самого описания. Соответственно, если мы хотим полагать (по каким-то причинам), что у нас должны быть правильные способы мышления, представленные классиками, и какие-то неправильные способы мышления, то тогда, естественно, у нас появляется жесткая бинарная оппозиционность, противопоставляющая некоторые классические образцы некоторым предположительно неклассическим образцам. Но классические образцы на то и классические образцы, чтобы создавать предопределенное пространство возможных интерпретаций, в котором эти образцы и будут восприниматься. Однако, как известно, любой выполненный – в смысле воплощенный – образец сам в себе не содержит выделенных интерпретаций [см. 439]. В том смысле, что выделенные интерпретации начинают возникать тогда и только тогда, когда у нас есть не только образец сам по себе, но и некий способ интерпретации этого образца. Значит, если мы

<sup>83</sup> «...Единственная возможность сохранить верность классическому произведению заключается в уклонении от него. Приверженность букве традиции – это самый безопасный вид предательства по отношению к духу классики» [203, с. 345].

считаем, что образцом у нас выступает, допустим, некий текст, то следование образцу и следование традиции – это тоже некий текст, то есть мы следуем образцу текстуальности. Но тексты-то могут быть очень разные. В этом смысле у нас может быть воспроизводство текста, который следует тексту, и при этом буквально воспроизводит [ср. 63] некоторые образцы, но при этом не воспроизводит, допустим, некоторых идей. Или наоборот, воспроизводство некоторых идей не воспроизводит какой-то текст. Мы можем, конечно, исходить из принципа Лейбница, который предлагал отождествлять неразличимое. Но мы можем ведь исходить и из его инверсии. То есть, мы можем отождествлять (или не различать) то, что нам не удалось различить – но мы можем, наоборот, считать, что мы должны различать до тех пор, пока нам не удалось отождествить, пока у нас нет четких и недвусмысленных причин что-то с чем-то отождествлять.

Ведь если мы можем заглянуть в тот самый метафизический мир и сразу непосредственно увидеть, как там всё устроено на самом деле, то тогда нам, конечно, не нужна никакая философия, нужно просто заглянуть и посмотреть. Если же мы не можем заглянуть в тот самый метафизический мир и увидеть, как там всё устроено, значит, мы вынуждены изнутри мира выстраивать некоторые процедуры, некоторые операции, некоторые последовательности действий, которые приводят к некоторым более-менее приемлемым или значимым для нас результатам, с которыми мы что-то в состоянии сделать. Аналогично дело обстоит и с самой метафизикой. Метафизика должна быть отождествлена с другой метафизикой и, соответственно, отличена от того, что метафизикой предположительно не является. Если мы все-таки понимаем, что такое метафизика, и не хотим называть метафизикой всё что угодно, а все-таки отличать метафизику от не-метафизики, – значит, у нас должна быть возможность, выстраивая некоторые предпосылки, так или иначе принимаемые (метафизические, возможно, или философские), найти какой-то способ, которым метафизика отождествляется с метафизикой и отличается, соответственно, от не-метафизики. И тут, опять же, возможно два подхода. Или мы должны считать, что метафизика будет метафизикой до тех пор, пока мы не нашли какого-то признака, по которому мы одну метафизику от другой метафизики не сможем отличить, или же наоборот, мы должны будем найти все те основания, по которым мы обязаны метафизику с метафизикой отождествить – если, допустим, у нас нет возможности доказать обратное. То есть,

иными словами, или мы должны метафизикой считать именно и прежде всего метафизику, или мы должны метафизикой считать всё то, относительно чего не доказано, что это не метафизика. Целесообразнее, по-видимому, следовать первому варианту.

Поскольку на протяжении веков термин «метафизика» использовался если не как синоним для «онтологии» или «философии» вообще, то, по крайней мере, как наименование необходимого ядра любой философской концепции, постольку этот термин оказался фактически привязан<sup>84</sup> – жестко и необратимо – к господствующему в то время типу мышления<sup>85</sup>. Неслучайно мыслители, критически настроенные по отношению к данному стилю философствования, говорят о необходимости более или менее радикального переосмысления или переоценки метафизики. Первым в этом ряду выступил Кант [см. 222, с. 17 и далее], который тем не менее полагал еще возможным построить правильную, очищенную критикой метафизику в противовес догматической. А уже Гегелю стало очевидно, что метафизика закончилась [129, с. 17], так что свой диалектический проект он позиционирует как антиметафизический (место старой метафизики должна занять новая наука логики [129, с. 52]), хотя ему все-таки так и не удается избавиться от метафизического настроя<sup>86</sup> в поисках и построении универсальной и тотальной системы мира. Программа формирования принципиально неклассических способов философствования, заложенная Ницше, Фрейдом и Марксом [см. 539], стремилась к наиболее последовательному критическому преодолению метафизики (включая и гегелевскую ее версию). Крупнейшие мыслители XX века – Хайдеггер, Витгенштейн и Деррида (продолжая и развивая неклассическую философскую традицию), часто не соглашались друг с другом и с предшественниками, критикуя оппонентов прежде всего как раз за более или менее явные пережитки метафизики.

Однако само по себе обозначение цели отхода от метафизики или даже соответствующая декларация позволяют в лучшем случае зафиксировать наличие и

<sup>84</sup> Ситуация совсем не уникальная: например, было бы очень удобно и понятно в качестве универсального антонима для «агностицизма» воспользоваться словом «гностицизм», однако этому мешает то немаловажное обстоятельство, что в истории философии (как процессе и как дисциплине) за термином «гностицизм» уже необратимо закрепилось название определенных раннехристианских учений [см. 143; 511].

<sup>85</sup> Мышления, конечно, не в смысле некоего само собой разворачивающегося процесса, но в смысле последовательного выстраивания размышлений в рамках более или менее профессионального дискурса философской традиции.

<sup>86</sup> «Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа» [556, с. 179].

возрастающее влияние антиметафизических тенденций в философии<sup>87</sup>, но не решить автоматически проблему или предложить альтернативную программу. Преодоление метафизики прямо формулируется Хайдеггером как проблема разработки проекта требующих бескомпромиссной воли и концептуальных усилий свершений, задающих длительный и нелинейный процесс превосхождения, превозмогания определенного понимания западноевропейским человеком самого себя и мира – процесс, который может быть охарактеризован в наиболее общем виде как постепенный и последовательный отказ от платонизма и трансцендентализма. Такой отказ никоим образом не должен трактоваться как отбрасывание и/или забвение, ибо в подобном случае неизбежно привел бы опять к восстановлению метафизики. Тогда как же может реализовываться этот проект?

Хайдеггер полагает необходимым относиться к метафизике очень осторожно и уважительно, ведь «древо философии вырастает из корневой почвы метафизики» [547, с. 27] и не должно отрываться от нее. «Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики... Метафизика в мысли об истине бытия преодолена. Претензия метафизики овладеть ведущим отношением к “бытию” и законодательно определить всякое отношение к сущему как таковому рушится. Но это “преодоление метафизики” метафизику не устраняет» [547, с. 28]. Именно в метафизической форме происходит первоначально обращение к бытию. «Только метафизика не отвечает нигде на вопрос об истине бытия, потому что никогда этот вопрос не задает. Не задает, потому что мыслит бытие лишь представляя себе сущее как сущее... Высказывание метафизики движется от своего начала до своего завершения странным образом в проходящей через всё взаимозамене сущего и бытия. Эту взаимозамену нужно, конечно, понимать как событие, а не как промах» [547, с. 29]. Иными словами, метафизика говорила о бытии только как о сущем – возможно, потому что по-другому не (с)умела, а возможно, потому что по-другому тогда просто и не получилось бы – в любом случае, для метафизики в некотором смысле вообще отсутствовали другие варианты. Тем не менее, главным тут остается то, что «спрашивание о существовании метафизики может иметь в виду только отличительную черту мета-физики: это трансцендирование» [652 (Цит. по: 550, с. 409)]. Когда Хайдеггер предложил различать бытие и сущее, точнее,

---

<sup>87</sup> Хабермас даже считает современную мысль уже постметафизической [см. 645].

когда Хайдеггеру удалось различить бытие и сущее, еще точнее, отличить бытие от сущего – тогда появляется некоторая возможность другого, неметафизического философского мышления как мышления, возвращающегося к изначальным философским вопросам. Проект фундаментальной онтологии Хайдеггера поэтому представляет собой проблему. «Эта проблема не притязает на название “новой” в противоположность так называемым “старым”. Напротив, она есть выражение попытки изначальное усвоить существенное обоснования метафизики, т.е. содействовать обоснованию через повторение (Wiederholung) ее собственной изначальной возможности» [553, с. 118]. В противном случае, забыв метафизику, философия рискует как раз в ней и увязнуть. «Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология... Сама философия успела превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т.е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики» [556, с. 185]. Просто так метафизику не отринуть; будучи не только стилем мышления, но также изначальной предпосылкой или установкой, метафизика отличается навязчивой привязчивостью. «От метафизики нельзя отделаться словно от некоторого воззрения. Ее никоим образом не возможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит» [556, с. 177]. Иначе она вернется неконтролируемым образом, незаметно и тем более властно. «Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно – предвестие начального превозмогания забвения бытия» [556, с. 181]. Не отрываясь от традиции мысли, приходится использовать имеющиеся средства. «Сначала преодоление метафизики удастся представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего ее превосхождения ею же самой» [556, с. 181]. И только затем постепенно сформировать реальную альтернативу.

Исходный греческий вопрос «Что такое ...?» (τί ἐστίν), точнее, тот тип вопрошания, который подразумевается таким вопросом и который предопределил всю западноевропейскую традицию философствования, можно ведь и переосмыслить, тем более, что он не является абсолютно фиксированным. «Мы можем спросить: “Что это такое – там, вдали?”. Мы получим ответ: “Дерево”. Ответ состоит в том, что мы даем вещи, не распознанной нами точно, ее имя. Мы можем все-таки спросить далее: “Что



такое то, что мы называем деревом?» Так поставленным теперь вопросом мы уже приближаемся к греческому τί ἐστίν. Это та же форма вопрошания, которую разворачивали Сократ, Платон и Аристотель. Они спрашивают, например: “Что это такое – прекрасное? Что это такое – познание? Что это такое – природа? Что это такое – движение?”. Теперь, однако, мы должны направить внимание на то, что в названных тут вопросах не только разыскивается более точное определение того, что такое природа, что такое движение, что такое красота; но наряду с этим дается также истолкование того, что означает “что”, в каком смысле надо понимать τί. То, что обозначает “что”, которое quid est, называют τό quid: quidditas, чтойность. Между тем quidditas в разные эпохи философии определяется по-разному. Так, например, философия Платона есть своеобразная интерпретация того, что подразумевает τί. А именно, оно понимается как ἰδέα. Что мы, когда спрашиваем о τί, о quid, при этом подразумеваем “идею”, совсем не само собой понятно. Аристотель дает другое, чем Платон, истолкование τί. Иное толкование τί дает Кант, другое – Гегель. То, что в каждом случае спрашивается по путеводной нити τί, quid, “что”, остается каждый раз определять заново» [561, с. 17–18]. Значит, можно, наверное, предложить и другой тип предполагаемых или ожидаемых ответов – не в смысле различных предлагаемых вариантов понимания сверхчувственных основ конкретного налично чувственного сущего (архе, субстанция, сущность...) как это предполагала метафизика, а в смысле неклассических онтологий (бытия, процесса, события...).

Тип возможного ответа, конечно, зависит от типа задаваемого вопроса, вопрошание во многом предопределяет отвечание. Поэтому, если какие-то ответы признаны неудовлетворительными, надо уточнить вопросы и гипотетически возможный тип ответа. Однако, решающую роль тут играет [610] то или иное понимание вопроса и ожидание определенного ответа. Например, вопрос о бытии – не обязательно вопрос о сущем. Если вопрос «Что такое бытие?» трактуется как вопрос о некоем универсальном основании, поддерживающем всё сущее, то на него предполагается отвечать сугубо метафизически; если же этот вопрос интерпретируется как открытый (не предписывающий непременно поиск некоторой субстанции), то и ответ на него будет, скорее всего, не метафизический.

Поиск универсалий и стремление к построению тотальной системы мира всегда были характерны для классической метафизики, метафизика без всеохватности

обойтись просто не в состоянии. Неметафизические же стратегии вполне способны отказаться от претензий на универсальность, но допускают построение и целостных концепций (другое дело, что понимание целостности тут не может не быть иным). Поэтому наличие целостной системы не будет критерием метафизики, хотя отсутствие целостности непременно указывает на неметафизический подход (если не на непоследовательность).

Для Аристотеля метафизика выступала единственной возможностью для самообоснования философии, которая могла бы потом обосновывать также научные результаты, – других вариантов тогда (и еще долго потом) просто не было. Однако, теперь появляются и активно разрабатываются различные неметафизические способы обоснования. И наличие разных вариантов обоснования (способных обосновывать разные концепции) совершенно не равнозначно отсутствию обоснования вообще (если, конечно, не исходить из классической презумпции единственности истины и бесконечности заблуждений). Ведь и квантовая механика, к примеру, обосновывается совершенно иначе, чем классическая, поскольку исходит из других предпосылок, установок и допущений [см., например: 418].

Таким образом, традиционно понимаемая метафизика (при всех различиях конкретных ее версий) не только предоставляет исторически корректную трактовку философского проекта классики (во всех конкретных его вариациях) и соответствующих моделей единства, но и позволяет очертить обозримую и удобную схему действия технологической мыслительной программы классики. Метафизический проект оказывается в некотором смысле закрытым – не потому, что был полностью реализован (если бы это произошло, философия смогла бы дать окончательные ответы на свои вечные сакраментальные вопросы и, тем самым, исчерпаться, победоносно завершив выполнение своей программы), и даже не потому, что метафизикой никто больше не занимается (в конце концов, и физику Аристотеля можно сегодня продолжать развивать), а скорее потому, что постепенно пришло необратимое понимание как невыполнимости, так и невыполняемости его. Дело идет о том, что лучшие умы человечества в течение долгих веков стремились усовершенствовать и пытались реализовать этот проект (нельзя сказать, что они слишком мало старались или слишком мало сил приложили), но его воплощение так и не продвинулось – то есть совершенно отсутствует даже сколько-нибудь заметное

продвижение в предполагаемом асимптотическом приближении к гипотетической конечной цели (достижимой путь даже в бесконечной перспективе). Практическое применение грандиозных программ Просвещения, основанных на всё тех же классических метафизических допущениях, тоже не увенчалось успехом [см., например: 469]. И наконец, стали формироваться принципиально неклассические, альтернативные метафизике философские программы и проекты. В этой ситуации некритический возврат к прежней метафизике (не замечающий или величественно игнорирующий<sup>88</sup> всё то, что было сделано в философии после, скажем, Гегеля) будет просто бессмысленным; возможность же создания неоклассического проекта, учитывающего всю критику классической метафизики и преодолевающего, превосходящего все намеченные альтернативные варианты, представляется весьма сомнительной (хотя в принципе и не исключенной).

Для предотвращения путаницы и прослеживания тенденций современных горизонтов и контекстов мысли представляется целесообразным поэтому терминологически развести различаемое концептуально. «Философию» оставить как уже общепринятое (и закрепленное институционально) наименование для мыслительных традиций, понимаемых в максимально широком смысле (включающим образцы не только западные, но и восточные; не только рациональные, но и мистические; не только классические, но и современные; не только настоящие, но и будущие) – в этом смысле конец философии или отказ от философии не может не быть философским жестом, относящимся только к предшествующим способам философствования. «Онтологией» обозначать фундаментальную философскую дисциплину (учение о бытии), составляющую основу любой философской концепции вместе с гносеологией (учением о познании) и аксиологией (учением о ценностях), которые рассматриваются как три базовые стороны или три главные аспекта любого философского подхода. А за «метафизикой» закрепить исторически конкретный набор западноевропейских стратегий, господствовавших в мысли классического периода.

Если же не придерживаться четких терминологических различений, то возникает путаница – такая, например, как в статье «Метафизика» из «Новой философской энциклопедии», где метафизика трактуется как «философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо типа бытия», но подчеркивается, что

<sup>88</sup> «Многие из тех, кто считает метафизику преодоленной и говорят о пост-метафизической эпохе, вряд ли знают, что собственно, есть метафизика и чем она должна быть» [244, с. 11].

«слово» это «часто употреблялось как синоним философии» (это, понятно, было тогда, когда неметафизической философии просто не существовало, хотя в статье об этом не говорится), и тут же утверждается: «Близко ему понятие “онтология”» [198, с. 541]. Если последовательно отождествлять метафизику с философией и онтологией или хотя бы не различать их, то заключительный вывод статьи («В целом философии 20 в. свойственно нарастающее тяготение к метафизике...» [198, с. 545]) должен был бы, наверное, выглядеть так: «В целом метафизике 20 в. свойственно нарастающее тяготение к метафизике...», а если всё же последовательно различать их (что представляется гораздо более корректным и целесообразным), тогда так: «В целом философии 20 в. свойственно нарастающее тяготение к онтологии...» (про «онтологический поворот» современной философии в статье тоже не упоминается) – этот вариант предпочтительнее еще и потому, что в последних разделах статьи речь идет о критически антиметафизическом настрое разной степени радикальности, характерным практически для всех ведущих направлений современной философии (аналитическая традиция, фундаментальная онтология, феноменология, герменевтика и тем более постструктурализм); по сути дела, только у поздних аналитиков можно обнаружить «умеренную реставрацию традиционных установок метафизики» [198, с. 544].

Определенный тип философствования, исторически господствовавшая в Европе стилистика мышления, конкретная философская программа или проект всеобъемлющего универсального учения – такой предстает метафизика в работах великих мыслителей прошлого, и нет оснований как-то переиначивать эту трактовку. Предлагаемый подход позволяет терминологически четко сформулировать, что единое проблемное поле философии совершенно не исчерпывается всеми возможными вариантами поисков сверхчувственных оснований сущего, то есть общий и универсальный набор философских вопросов совершенно не обязательно предполагает только метафизическую часть спектра возможных ответов. В каком-то смысле эта ситуация в философии напоминает ту, которая возникла в математике в связи с появлением неевклидовых геометрий [см., например: 238]. До Лобачевского вся геометрия фактически исчерпывалась евклидовой, точнее говоря, «заниматься геометрией» означало «исходить из системы аксиом Евклида»; одно с другим даже не то чтобы отождествлялось, а просто не различалось – сама мысль о том, что возможна

другая система геометрических аксиом, не то чтобы отвергалась или полагалась бессмысленной, а просто не рассматривалась, так как никому в голову не приходила (и не могла прийти!): ведь геометрия воспринималась не в качестве конструкции абстрактных объектов, а в качестве правильного (единственно возможного) описания (пространственных) свойств мира. Даже Лобачевский, создавая свою аксиоматическую систему, вовсе не собирался создавать альтернативу евклидовой системе, а пытался всего-навсего ее улучшить (уменьшив число аксиом), стремясь вывести из других аксиом Евклида аксиому о параллельных, то есть доказать как теорему способом от противного, но к противоречию так и не пришел. Возникновение неевклидовых геометрий (Лобачевского и позднее Римана) заставило переосмыслить само понимание геометрии в целом – ведь если нельзя сказать, что геометрия, скажем, Римана, например, менее геометрична, чем геометрия самого Евклида, или что набор аксиом Лобачевского менее аксиоматичен, чем у того же Евклида, тогда геометрия как научная дисциплина должна включать в себя все эти аксиоматические системы, равно как и те, которые еще только будут созданы по тем же стандартам. Аналогично этому и философии приходится включать в свою дисциплинарную матрицу неметафизические версии ответов на традиционные философские вопросы, и прежде всего – на вопрос о единстве мира.

## **§ 2. Нарращивание порядков рефлексии и принципы построения постклассических концепций единства мира<sup>89</sup>**

Сомнения в действенности метафизической модели единства мира, восходящей к монолиту парменидовского бытия, в ее адекватной применимости к задаче построения универсальной философской концепции и рефлексивного описания историко-философского процесса как (прямо)линейного развития приводит постепенно к формированию представлений о разрывах или сдвигах в самом поле мыслительных представлений [ср. 182].

Наверное, первым<sup>90</sup>, кто отчетливо тематизировал подобную проблематику, был Фуко, который еще в 1966 году в своей книге «Слова и вещи» обнаружил и описал

<sup>89</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [265; 271; 280; 304; 664].

<sup>90</sup> Конечно, концепции локальных культур-цивилизаций Данилевского, Шпенглера и Тойнби, равно как даже и концепция научных революций Куна появились раньше; но именно Фуко первым обратил внимание не просто

«два крупных разрыва в *эпистеме* западной культуры: во-первых, разрыв, знаменующий начало классической эпохи (около середины XVII века), а во-вторых, тот, которым в начале XIX века обозначается порог нашей современности. Порядок, на основе которого мы мыслим, имеет иной способ бытия, чем порядок, присущий классической эпохе... Дело не в предполагаемом прогрессе разума, а в том, что существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию» [541, с. 35]. Уже здесь зафиксировано главное положение – принципиальное противопоставление, но осуществленное не внешним образом в духе классических бинарных оппозиций (порядок–беспорядок, разум–неразумие и т.п.), а внутри самого порядка, разума и т.д.: противопоставление, отличающее один порядок от другого порядка же, один разум от иного разума же. Иными словами, утверждение возможности (или даже необходимости) разных порядков и разных разумов<sup>91</sup> – точнее говоря, продолжение принципов рациональности (пусть и в трансформированном по необходимости виде) за пределы области ее первоначальной действительности.

Более радикальным оказался подход<sup>92</sup>, заявленный – насколько можно судить, совершенно независимо – немногим позже (в 1970 году [354]) Мамардашвили с соавторами, которые предложили различать классику и современность, чтобы «установить *общий строй* идей для понимания и объяснения новых тенденций философского сознания, наметившихся с конца XIX – начала XX века и ставших на сегодняшний день типическими» [353, с. 103]. «Статья трех авторов» сразу по выходе стала культовой, активно цитировалась и обсуждалась, а двумя годами позже была в несколько измененном и дополненном виде опубликована под названием «Классика и современность» [352]. Позднее Мамардашвили подытожил свои размышления на эту тему книгой «Классический и неклассический идеалы рациональности», вышедшей

---

на культурный разрыв или переворот в науке, но на сдвиг в самой дисциплинарной матрице, в способах и принципах классифицирования.

<sup>91</sup> Как вариантов единого и универсального принципа разумности как гипотетического инварианта.

<sup>92</sup> Больше, пожалуй, похожий на тот, который был – правда, вне различения классики/неклассики – предложен Фуко в небольшом тексте 1967 года «Ницше, Фрейд, Маркс», где подчеркивается, что «XIX век, и прежде всего Маркс, Ницше и Фрейд открыли перед нами новую возможность интерпретации... Такие работы, как первая книга “Капитала”, как “Рождение трагедии...” или “Генеалогия морали”, как “Толкование сновидений”, снова ставят нас перед лицом техник интерпретации. И тот шоковый эффект, который вызвали эти работы, то своего рода оскорбление, которое они нанесли европейской мысли, возможно, связаны с тем, что перед нашими глазами вновь появилось нечто такое, что сам Маркс называл “иероглифами”. Это ставит нас в неудобное положение, поскольку эти техники интерпретации касаются нас самих, поскольку теперь мы, как интерпретаторы, с помощью этих техник стали интерпретировать себя самих. Но с помощью этих же техник мы должны теперь исследовать и самих Фрейда, Ницше и Маркса как интерпретаторов, и таким образом мы взаимно отображаемся в бесконечной игре зеркал» [539, с. 50].

первым изданием в 1984 году, где рассматривает соответствующее разделение уже в гораздо более широком контексте, включающем также науку (и отчасти даже культуру в целом). Данный подход представляется несколько более эвристичным и продуктивным – о чем свидетельствует хотя бы степень его влияния<sup>93</sup> – и потому заслуживает не только внимательного рассмотрения, но также критического разбора и дальнейшего развития.

Уже одно только введение различия классического и неклассического сразу представляет собой отдельную проблему – и даже не из-за того, что граница между ними нередко весьма условна или размыта, а в силу принципиальной неклассичности самого этого действия: ведь если мы попытались бы трактовать различие классика–неклассика по аналогии с классическими бинарными оппозициями типа «А–не-А» или «истина–ложь» (истина, понимаемая как не-ложь, и ложь, понимаемая как не-истина), то ничего хорошего у нас не получилось бы – в лучшем случае, мы остались бы в пределах классики. К тому же, прямая декларация этого различия (пусть даже не как контрадикторного) воспроизводила бы всё равно тот же самый, классический по умолчанию, принцип неявного полегания бесплотного, парящего над всей предметностью взгляда, в сочетании с принципом универсального всеобъемлющего порядка<sup>94</sup>, в который всё так или иначе укладывается согласно метафизической модели единства мира. Конечно, разглядеть такое различие в качестве произведенного продукта или результата действия специальной процедуры гораздо сложнее, но именно это только и было бы адекватным самой специфике неклассического. Дело ведь идет не просто о – более или менее нетривиальном – упорядочении какого-либо множества хаотически сваленных в кучу вещей по уже известным, заранее определенным и всегда действующим правилам в четко фиксированный набор ячеек

<sup>93</sup> В качестве наиболее, пожалуй, яркого и показательного примера можно упомянуть хотя бы концепцию экологии Гиренка – представленную в его книгах «Экология. Цивилизация. Ноосфера» [142] и «Ускользящее бытие» [141], – которая прямо опирается на разработки Мамардашвили, о чем свидетельствуют не столько даже многочисленные цитаты, сколько сама стратегия мысли.

<sup>94</sup> Фуко упоминает в связи с этим испытываемую им «вполне определенную, трудно преодолимую неловкость, обусловленную может быть, тем, что вслед за смехом рождалось подозрение, что существует худший беспорядок, чем беспорядок *неуместного* и сближения несовместимого. Это беспорядок, высвечивающий фрагменты многочисленных возможных порядков в лишенной закона и геометрии области *гетероклитного*; и надо истолковать это слово, исходя непосредственно из его этимологии, чтобы уловить, что явления здесь “положены”, “расположены”, “размещены” в настолько различных плоскостях, что невозможно найти для них пространство встречи, определить *общее место* для тех и других... *Гетеротопии* тревожат, видимо, потому, что незаметно они подрывают язык; потому что они мешают называть это *и то*; потому что они “разбивают” нарицательные имена или создают путаницу между ними; потому что они заранее разрушают “синтаксис”, и не только тот, который строит предложения, но и тот, менее явный, который “сцепляет” слова и вещи (по смежности или противостоянию друг другу)» [541, с. 30–31].

универсальной классификационной схемы, но об остающемся всегда произвольным и проблематичным решении прочерчивания различающих линий по непрерывно меняющейся (по крайней мере, при изменении взгляда) структуре и фактуру, метрику и топологию территории, которая вовсе не дает подсказок какими-либо своими внутренними «естественными» границами собственных фрагментов; не о переработке такой удобной и привычной всепожирающей мыслительной машиной всё новых и новых содержаний по известной технологии, но об изменении самих принципов ее работы.

Чтобы разобраться с особенностями конституирования данного различия, стоит сначала реконструировать ведущие линии тематизации и проблематизации соответствующего концептуального поля – некоторые из которых были уже обозначены еще Мамардашвили с соавторами, другие проясняются только теперь. Во-первых, задача заключается в том, чтобы схватить мыслью философию в целом, в ее единстве<sup>95</sup>, во всем много- и разнообразии ее проявлений – прежде всего, современную. «Картина современной философской мысли на Западе настолько сложна, противоречива и запутанна, что исследователь и критик, пытающийся ее осмыслить, оказывается перед почти непреодолимыми на первый взгляд препятствиями и труднейшими аналитическими задачами, особенно если он задастся целью выработать сколько-нибудь цельное, синтетическое о ней представление» [353, с. 103]. А для этого требуются специальные средства. «Необходима какая-то нить, которая провела бы его <исследователя и критика. – В.К.> через этот лабиринт идей, концепций, течений, духовных явлений и связала бы их в какую-нибудь, пусть не исчерпывающую и не каждым явлением подтверждаемую, но понятную и обозримую картину» [353, с. 103]. Связывание реализуется в динамике. Во-вторых, нужно охватить историческую динамику в целом – уловить те тектонические сдвиги, радикальные смещения, которые происходят в философии. «В поисках такой нити мы подойдем к делу генетически: условно выделив в буржуазном философском миропонимании две различные духовные формации (или эпохи) – “классическую” и “современную” – и констатировав несомненный факт эволюции от одной к другой, попробуем охарактеризовать имеющийся сегодня материал посредством анализа смысла, причин и параметров самой этой эволюции» [353, с. 103]. Строго говоря, речь

<sup>95</sup> Условие, необходимое и для успешного построения рефлексивной модели единства мира, адекватной современной интеллектуальной ситуации.



здесь идет не столько о эволюции, сколько о революции<sup>96</sup> – радикальной смене парадигм мысли и идеалов рациональности. В-третьих, назрела необходимость взойти на очередной этаж рефлексии на пути преодоления метафизики и в ходе глобальной тенденции осуществления детрансцендентализации – оказалось важно осваивать рефлексии уже второго-третьего порядков. В-четвертых, всегда ценные сами по себе ресурсы концептуальных ходов мысли становятся гораздо более ценными, если с их помощью удастся увидеть то, что иначе просто невозможно разглядеть, и если их применение оказывается весьма результативным для понимания и продолжения интерпретации<sup>97</sup>. И, наконец, в-пятых, поведение промежуточных итогов, оценка достигнутых результатов, критическое переосмысление кризисной ситуации и общих тенденций трансформации философии способно предоставить некоторое понимание возможностей будущего ее состояния и перспектив развития, в пространстве которых только и будет уместно ставить значимые цели, определять ракурсы желаемого позиционирования и конструировать стратегические проекты.

Итак, различие между классикой и неклассикой вводится как проективное и проецирующее. Это не столько открытие, сколько конституирование [ср. 442]. «Указанное деление относительно и условно как в содержательном, так и в хронологическом отношении» [353, с. 104]. Но обосновывается оно как типологическое, а не историческое – объединяющее различные содержания в крупные концептуальные блоки. «Не все, что после Возрождения, – классика, и не все, что сегодня – современное» [353, с. 104]. Опрокидывая типологическую схему на временную последовательность, мы получаем интересную характеристику эпох, в которые господствовал тот или иной строй мысли. И уже здесь возможны разные варианты. Мамардашвили с соавторами проводит достаточно узкие границы: «Под “классической”... философией мы имеем в виду совокупность идей и представлений, структур, мысленных навыков, выработанных послевозрожденческой европейской культурой из духовного материала философии Бэкона, Декарта и других мыслителей и

<sup>96</sup> Ср.: «Маркс, Ницше и Фрейд не увеличили количество знаков в западном мире. Они не придали никакого нового смысла тому, что раньше было бессмысленным. Однако они изменили саму природу знака, сам способ, которым вообще можно интерпретировать знаки» [539, с. 50].

<sup>97</sup> Ср.: «Сейчас мы должны интерпретировать не потому, что существуют некие первичные и загадочные знаки, а потому, что существуют интерпретации; и за всем тем, что говорится, можно обнаружить, как его изнанку, огромное сплетение принудительных интерпретаций. Причина этого – в том, что существуют знаки, предписывающие нам интерпретировать их как интерпретации, и при этом – ниспровергать их как знаки» [539, с. 52].

получивших завершённую, итоговую форму у Гегеля, Фейербаха и Канта включительно» [353, с. 104]. Однако, без особого напряжения смысла представляется вполне возможным (а в целях бóльшей стройности концепции – даже желательным) расширить хронологические рамки господства классики, включив в их пределы также всю предшествующую европейскую традицию, начиная с античности, поскольку ведь именно в античности началось зарождение<sup>98</sup> тех идеалов философствования, которые к новому времени обрели свое ясное и отчетливое воплощение. Конечно, в этом случае нельзя уже будет говорить только о буржуазной философии, но зато получившаяся картина станет более стройной и универсальной при неизменных основах подхода.

Если «философия классического периода представляет собой удивительно цельное образование: во всех своих проявлениях она как бы отлита из одного куска, пронизана одним каким-то умонастроением и пафосом» [353, с. 107], то в неклассическую эпоху ситуация совершенно иная – «Онтология здесь получается странная, если можно так сказать, клочковатая, пятнистая: на место былой прозрачности приходит лишь в отдельных сферах проступающая упорядоченность мира, непрерывно прослеживаемая субъектом» [353, с. 142], точнее говоря, классическая цельность распадается на отдельные фрагменты благодаря проступающим пределам непрерывности. Поэтому представляется целесообразным рассматривать классику и неклассику не просто как типологические группы или наборы концепций, но как принципиально различные стратегии, разворачивающиеся в концептуальном пространстве всей философии, расширяя и трансформируя его. Тогда становится понятным, что все классические стратегии философствования в пределе сливаются в одну-единственную, хотя и раскладывающуюся разнообразным образом на многочисленные тактики; а неклассических стратегий зато не может не быть несколько, хотя вряд ли много.

Поскольку неклассика «по исходному своему замыслу является попыткой преодоления классических структур, их критического пересмотра и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности» [353, с. 103], постольку очевидно, что классика принципиально единственна, так как строится (каждый раз, в любой своей

---

<sup>98</sup> В этом смысле знаменитое «умное место» Платона, в котором и из которого видно всё так, как оно устроено на самом деле, ничуть не хуже выделенного статуса трансцендентального субъекта Декарта, Канта или Гегеля, которые стремились своим способом к тому же самому.

версии) само-стоятельно и фокусировано, концентрично, а неклассика принципиально множественна, так как линии отхода от (гипотетического) центра всегда могут быть направлены в разные стороны (другими словами, изменения – в разных сочетаниях – различных предпосылок, допущений и установок из исходного классического набора приводит к появлению разнообразных неклассических концепций). Поскольку «концептуализации новой проблемной реальности и нового духовного опыта воспринимаются (и описываются)... как отступление и отход от классики, как своего рода “предательство” по отношению к последней» [353, с. 145], постольку очевидно, что «мы имеем здесь дело с *несамостоятельной, производной... формой философии*» [353, с. 146] – неклассика привязана к классике даже не своим отказом от нее, а невольным и неизбежным наследованием, потому что не может совершенно и полностью ее отбросить, и пытается отойти только по некоторым направлениям. Неклассика в этом смысле скорее надстраивается над классикой – ведь оставаясь рациональностью, пусть и иной, она не в состоянии сделать вид, будто ничего не было, иначе мысль просто развалится, рассыплется, разрушит саму себя. Тем не менее, с позиций классики неклассику разглядеть практически невозможно – та будет видеться в лучшем случае как какое-то искажение или извращение, случайная или намеренная ошибка; тогда как с позиций неклассики классика предстает просто более или менее тривиальным частным случаем, одной возможностью из многих других. Уже здесь видно, что речь идет не о всевидящем взгляде классики, но о строго локализованном и ограниченном взгляде неклассики (который, вдобавок, должен видеть границы своего поля восприятия).

Таким образом, конституирование различия классики и неклассики как фундаментальных стратегий философствования представляет собой стратегический ход, который обязательно и вполне последовательно требует рассмотрения в том же самом концептуальном проблемном поле философии; причем ход принципиально неклассический, то есть осуществляемый с учетом тех предпосылок, которые требуются для его осуществления. Вдобавок ход сугубо рефлексивный, то есть выводящий на первый план проблему рефлексивных уровней.

Рефлексией нулевого порядка или ранга [ср. 311; 595] обладает нерефлексивная предметная деятельность, а осознание и осмысление этой деятельности будет уже рефлексией первого порядка, осознание и осмысление этого осознания и осмысления –

второго и т.д. Примечательно, что для схватывания самой рефлексии любого фиксированного уровня необходима рефлексия более высокого порядка, причем рефлексия любого уровня остается для самой себя по понятным причинам невидимой – образуется своего рода лестница, находясь на которой, мы можем видеть только более низкие ступеньки, но не можем видеть ту, на которой стоим. Ясно, что сама по себе рефлексивная возгонка, уходящая в пределе в дурную бесконечность, никаких позитивных результатов принести не может. Однако, без учета многоярусных рефлексивных эффектов и возможности подключения дополнительных слоев рефлексии мы рискуем сами себя концептуально стреножить, зашорить и, тем самым, заведомо неправомерно ограничить. Поэтому задача заключается в том, чтобы последовательно и критично надстраивать рефлексивные этажи<sup>99</sup>, по возможности внимательно отслеживая возникающие эффекты.

Переход от классической философии к философии неклассической и ознаменовался как раз введением еще одного специального рефлексивного этажа, обеспечивающего тематизацию и проблематизацию тех практически неосознаваемых предпосылок, установок и допущений, которые лежат в основании соответствующих концепций и задают в первую очередь осознание мыслителем самого себя.<sup>100</sup> Точнее, вскрывают роль предполагаемого понимания сознания в тех выводах, которые иначе можно было бы счесть беспредпосылочными и/или абсолютными. Ведь для классики нет каких-то иерархий в рефлексии – там это просто не нужно постольку, поскольку сознание полагается непрерывным, доступным саморефлексии в любой своей точке и прозрачным для самого себя. В неклассической ситуации дело обстоит совершенно иначе – нейтральная по видимости среда, универсальное казалось бы средство само обретает массу и плотность, становится принципиально значимым и универсально важным сообщением [ср. 674]. Поскольку неклассика уже понимает, что беспредпосылочного (по)знания не бывает, постольку именно анализ его предпосылок и становится ключом к его осмыслению.

<sup>99</sup> Даже не обязательно вводя новые концептуальные средства, поскольку добавление хотя бы одного рефлексивного этажа уже не просто удваивает количество концептов, но значительно увеличивает множество их возможных комбинаций – сочетаний, перестановок, размещений и т.д., и т.п.

<sup>100</sup> Ср.: «Фрейд говорил о трех великих нарциссических разочарованиях в европейской культуре: первое связано с Коперником, второе – с Дарвином, доказавшим происхождение человека от обезьяны, и третье – с самим Фрейдом, открывшим, что сознание основано на бессознательном. И я задаю себе вопрос: нельзя ли было бы считать, что Маркс, Ницше и Фрейд, охватив нас интерпретацией, всегда отражающей саму себя, создали вокруг нас – и для нас – такие зеркала, где образы, которые мы видим, становятся для нас неисчерпаемым оскорблением, и именно это формирует наш сегодняшний нарциссизм?» [539, с. 50].

В неклассической ситуации перед интеллигенцией «во весь рост встает проблематичность ее собственных установок и природы, каковая уже не может состоять просто в том, чтобы быть интеллектуальной и моральной калькой реальных состояний всех других частей общественного организма, за которых и вместо которых интеллигенция когда-то мыслила, представляясь себе прозрачным сознанием-медиумом, не вносящим от себя никакой замутненности и помех в это духовное представительство. Мандарины духа вдруг натолкнулись на плотность собственного тела – тела социального и культурного существования интеллигенции, на тот факт, что их сознание в действительности не привилегированное место пребывания... “истин как таковых”, “первослова”, а весьма своенравная призма, разбивающая и преломляющая отображение в зависимости от особой природы и положения этого тела. Пошло трещинами зеркало абсолютного и универсального сознания, врученное когда-то привилегированному и как бы бесплотному, безгранично самосознательно мыслящему индивиду, который занимал абсолютистскую позицию в мире и представлялся себе конечной, дальше не проясняемой точкой отсчета. Боле того, в некогда прозрачном – от точки до точки – отображении мира и самого себя в этом зеркале обнаружилась вообще непросматриваемая “мертвая зона”. Она естественно индуцировалась появлением в нем “темного тела” – особого положения и природы интеллигенции, требующими теперь уже дальнейшего, специального прояснения и оговорок» [353, с. 132]. Иными словами, неклассичность как раз и связана с необратимым проявлением и неожиданным обнаружением тех неустрашимых особенностей природы познающего субъекта, которые определяют специфику как процесса познания, так и полученного знания. Соответственно, мыслитель должен теперь заботиться не только о том, чтобы ясно разглядеть и представить предмет, но и о том, чтобы учесть собственное на него воздействие.

Сообразно этому Мамардашвили с соавторами строят объяснение перехода от классики к неклассике – «с точки зрения весьма радикального изменения в положении интеллигенции в механизме духовного производства в XX веке, характеризуя тем самым представителей этих двух формаций фактически как определенных (и различных) *социальных фигур* мыслителей» [353, с. 105]. Естественно, это марксистский подход, но марксистский подход, в некотором смысле обращенный уже в том числе и на самого себя (по крайней мере, в части описания условий

возникновения марксизма). Именно такой маневр позволяет разглядеть обратным ходом некоторые первопричины кризиса, заставившего философию изменить привычное течение мысли. «Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характерологически устойчивого формализма мышления, патологическая деструкция самого языка, на котором говорили и с помощью которого достигали взаимопонимания философы) обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживания духовным производителем своей деятельности, рационализации форм субъективной уверенности, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но вовсе не были такими невинно целостными и здоровыми, каким представляется теоретическое “мыслительное пространство” классики» [353, с. 108]. Иными словами, дело вовсе не в том, что кризис и распад концептуальной целостности классики явились следствием определенных социально-культурных и экономико-политических сдвигов и смещений (без которых всё было бы по-прежнему хорошо, тихо и спокойно – классично), а в том, что разные условия и обстоятельства оказываются решающими для появления разных мыслей (точнее, стилей мышления).

Только неклассический взгляд дает возможность понять, что классические философы по сути искали или пытались создать ситуацию, где понимание не является проблемой, поскольку достигается автоматически, – вместо того, чтобы исследовать условия возможности действительной коммуникации и выработать соответствующие (действующие и действенные) методы и процедуры. Они устраняли<sup>101</sup> проблему, вместо того, чтобы ее решать. Разумеется, если бы этот проект увенчался успехом, то есть, если бы им удалось достичь искомого онтолого-гносеологического рая или хотя бы построить его действующую модель, тогда они обрели бы и полный аксиологический иммунитет – никто не смог бы их ни в чем упрекнуть (даже в случае появления каких-либо дополнений); но ведь их проект-то оказался невыполнимым, хотя позиционировался как реальный и реализуемый. Безусловно, заслуги классиков неоспоримы: в конце концов, вся неклассика не только опирается на классику, но и во многом продолжает ее; не говоря уже о мощных

---

<sup>101</sup> Подобно тому, как теория типов Рассела просто устраняет условия возникновения парадоксов теории множеств (запрещая действия, которые к ним приводят) вместо их разрешения, то есть предлагает вовсе не попадать в неразрешимую ситуацию парадокса, из которой невозможно выйти.

интеллектуальных ресурсах и накопленном резерве допущений, которые только и ждут (выборочной) модификации постклассикой. Однако, ирония заключается в том, что практически все их многочисленные достижения и результаты – это вовсе не то, к чему они стремились и что ставили (или мечтали поставить) себе в заслугу.

Чрезвычайно показательно, кстати, и то обстоятельство, что сам переход от классики к неклассике был схвачен и концептуализирован фактически на столетие позже, чем произошел. Действительно, если появление неклассических стратегий философствования во второй половине XIX века олицетворяется именами Маркса, Ницше и Фрейда, то осмысление значения данного перехода происходит только в конце 60-х годов века XX – прошедшее время как раз и потребовалось для подготовки рефлексивного оборачивания неклассики на самую себя. Дальнейшая трансформация философии была связана во многом с продолжением наращивания порядков рефлексии, несводимых к классическим образцам. Однако сами по себе дополнительные рефлексивные уровни не дают автоматически никаких концептуальных преимуществ, если не проработаны все выводы из их принятия, ведущие обратным ходом к критическому пересмотру фундаментальных философских оснований. И это весьма нетривиальная задача – иллюзии не так уж легко поддаются даже выявлению, не говоря уже о их развеивании. За примерами далеко ходить не надо. «Главная иллюзия, конечно, – это пустое пространство между нашим якобы бесплотным взглядом и его видимым объектом. Необходимо разрушить подобное интуитивное мышление в этой области, высвобождая поле для анализа того, что *на самом деле* <курсив мой. – В.К.> происходит в мире и его отражении» [345, с. 99]. А ведь это – заключительная фраза книги, посвященной как раз тщательному критическому разбору классических представлений об отражении мира как он есть на самом деле в зеркале нашего сознания!<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Ср.: «Любая культура, незаметно отрываясь от предписываемых ей ее первичными кодами эмпирических порядков, впервые занимая по отношению к ним определенную дистанцию, заставляет их терять свою изначальную прозрачность, перестает пассивно подчиняться их проникновению, освобождается от их непосредственного и незримого влияния, освобождается в достаточной мере, чтобы отметить, что эти порядки, возможно, не являются ни единственно возможными, ни наилучшими... Дело обстоит так, как если бы, освобождаясь частично от своих лингвистических, перцептивных, практических решеток, культура применяла бы к ним иную решетку, которая нейтрализует первые и которая, накладываясь на них, делала бы их очевидными и одновременно излишними, вследствие чего культура оказывалась бы перед лицом грубого бытия порядка» [541, с. 33]. Другими словами, здесь Фуко предполагает наличие некоего глубинного, но естественного порядка, независимого от любой культуры, хотя вся его книга – об условности любой классификации и упорядоченности, определяемой языковыми, познавательными, мыслительными и другими культурными практиками.

Таким образом, последовательное наращивание порядков рефлексии в неклассике в какой-то момент неизбежно достигает некоторого рефлексивного замыкания (в той степени, естественно, в какой это вообще возможно), когда мыслитель не просто осуществляет традиционное для философии осознание того, что он делает, не только делает поправку на неустранимое действие имплицитных онтолого-гносеологических, социокультурных, аксиологических и антропологических предпосылок, но и пытается контролировать собственную позицию и выполняемый маневр в соответствующем концептуальном пространстве. И этот заход уже означает свершение принципиального сдвига в самой неклассике, ее радикальную трансформацию – появление постнеклассики.

Рассмотрений внутренней (генетической и типологической) неоднородности неклассики равно как и размышлений о том, что приходит или должно прийти ей на смену ни у Фуко, ни у Мамардашвили мы не найдем. Однако, позднее о следующей за неклассикой фазе заговорили Степин<sup>103</sup> и еще несколько позже Ильин<sup>104</sup> – правда, на материале науки, хотя аналогичные тенденции вполне можно проследить и в трансформациях философии.

Выделяя отдельный постнеклассический тип научной рациональности, Степин связывает его специфику с актуализацией и обязательным учетом внутринаучных и общесоциальных ценностей и целей<sup>105</sup>. Причем демонстрирует динамику перехода от одного типа к другому на очень интересной схеме [495, с. 14–15]<sup>106</sup>, которая, однако, заслуживает некоторой модификации. Строго говоря, полностью развернутая схема характерна исключительно для постнеклассики, поэтому в целях приближения ее к имманентному видению каждой эпохи, имеет смысл представить ее в трех версиях. Вариант классики простейший и очевидный:  $\{C \rightarrow (O)\}$ <sup>107</sup> – субъект непосредственно

<sup>103</sup> Сам термин «постнеклассика» в конце 1980-х годов еще не использовался [493; 494], появившись впервые в начале 1990-х [495].

<sup>104</sup> Используя термин «неонеклассика» [214].

<sup>105</sup> «Становление постнеклассической рациональности требует нового углубления рефлексии над научным познанием. В поле этой рефлексии включается проблематика социокультурной детерминации научной деятельности. Она рассматривается как погруженная в социальный контекст, определяемая доминирующими в культуре ценностями. В таком подходе ценностно-целевые структуры субъекта науки становятся особым предметом анализа» [492, с. 293].

<sup>106</sup> В его книге эта же схема воспроизводится с незначительными изменениями [496, с. 633–635], равно как и в позднейшей статье [492, с. 275–286].

<sup>107</sup> Здесь и далее фигурные скобки обозначают границы схемы, а круглые включают только собственно «объект» как то, что объективируется и удерживается в представленной картине единого мира как фиксируемое объективным и рациональным знанием; С – субъект, О – классический объект, Ср. – средства, М – материал, ЦЦ – цели и ценности.



противостоит объекту, знание формулируется только об объекте, всё остальное, трактуемое как субъективное (буквально: относящееся к субъекту) из него устраняется. Вариант неклассики несколько усложняется:  $\{C \rightarrow (Cp. \rightarrow M)\}$  – для полного и корректного описания объекта оказывается необходимым включить в него как материал действия, так и те средства, с помощью которых проводилось исследование и, тем самым, воздействие на материал, так как применение разных средств в неклассической ситуации дает разный результат. То есть аналогом классического объекта оказывается объективированный<sup>108</sup> комплекс средств и материала. Иными словами, средства выделяются из сферы ответственности субъекта, отслаиваются от него, объективируются; независимый от средств объект уже просто не существует, объективируется жесткая связка средств и результата. Знание релятивизируется относительно этой связки, но никоим образом не субъективизируется. Вариант постнеклассики самый изоциренный:  $\{C \rightarrow (ЦЦ \rightarrow Cp. \rightarrow M)\}$  – наиболее полное описание объекта обязательно включает уже цели и ценности, в створе влияния которых выбираются те средства, с помощью которых проводится исследование и – одновременно – воздействие на материал, из-за чего в свою очередь получается соответствующий результат, так как разные цели и ценности накладывают разные ограничения, причем аксиологически нейтральных ни предметов, ни средств в постнеклассической ситуации уже нет. То есть аналогом классического объекта здесь оказывается объективированный комплекс, включающий уже наряду со средствами и материалом еще и определенные цели и ценности. Процесс продолжается: на этот раз от субъекта отслаивается, обретает некоторую автономию и объективируется еще один пласт. Знание релятивизируется относительно уже этой новой расширенной связки, хотя опять-таки никоим образом не субъективизируется. На примере данной схемы наглядно видно, как постепенно заполняется опосредующими инстанциями та казавшаяся классикам пустой, прозрачной и проницаемой среда, которая оказывается посредником между субъектом и объектом (материалом/результатом), а также единственным средством упорядочения<sup>109</sup> и освоения мира.

<sup>108</sup> Ср. методологический принцип Бурдьё, требующий «объективировать эту объективирующую дистанцию и социальные условия, сделавшие ее возможной, как то, что внеположено наблюдателю; объективировать имеющиеся в распоряжении техники объективации и т.п.» [71, с. 32].

<sup>109</sup> Ср.: «Что гарантирует нам полную надежность устанавливаемой нами продуманной классификации, когда мы говорим, что кошка и собака меньше похожи друг на друга, чем две борзые, даже если обе они приручены или

Предлагая называть неонеклассикой следующую за неклассикой эпоху в развитии науки, Ильин связывает ее специфику прежде всего с охватом ценностей. «Неклассическая цепочка “знание–реальность” трансформируется в неонеклассическое кольцо “реальное знание и его человеческий потенциал в онаучиваемой реальности”. Натуралистические гео- и гелиоцентризации уступают место аксиологической антропоцентризации; высшим кредо постижения мира предстает не эпистемологический (знание – цель), а антропный принцип: знание – средство, при любых обстоятельствах познавательная экспансия должна получать гуманитарное, родовое оправдание. Подобная нетривиальная постановка обостряет проблему взаимоотношения знания и цели, истины и ценности, еще более разобщая неонеклассику с классикой и неклассикой... Знание может обслуживать разные цели, но не может быть жестко с ними связано. С целью (через технологию) в естественнонаучной сфере координируется техника. С целью (через социальные программы) в социальной сфере координируется политика. Преследование целей апеллирует к знанию, но в фокусе внимания удерживает ценность. Мировые линии одного и другого не синхронизированы. Знание добывает истину, оно дескриптивно, ценность стоит на оценке, жизненной правде, она прескриптивна. Продукт знания – истина – универсальна; продукт ценности – оценка, жизненная правда – экзистенциально ориентирована» [214, с. 32]. Новая – проективная и проецирующая, структурированная и структурирующая – идеология и символическая система [ср. 70, с. 88–90] освоения мира, идеология познания и действия не может не соотноситься с интересами человека, хотя бы только потому, что во всё большей степени начинает напрямую определять и формировать, конструировать и задавать обстоятельства жизненного мира каждого из нас. И это требует адекватного осмысления.

Однако, более конструктивным и продуктивным представляется несколько иной подход к концептуализации соответствующей проблематики. В продолжение и развитие принципа разделения философии на классику и неклассику – и восходя на очередной рефлексивный этаж – стоит, по-видимому, уже саму неклассику разделить

---

набальзамированы, даже если они обе носятся как безумные и даже если они только что разбили кувшин? ...В чем состоит эта логичность, которая явно не определяется *априорным* и необходимым сцеплением и не обуславливается непосредственно чувственными содержаниями? ...Порядок – это то, что задается в вещах как их внутренний закон, как скрытая сеть, согласно которой они соотносятся друг с другом, и одновременно то, что существует, лишь проходя сквозь призму взгляда, внимания, языка; в своей глубине порядок обнаруживается лишь в пустых клетках этой решетки, ожидая в тишине момента, когда он будет сформулирован» [541, с. 32–33].

на, так сказать, классическую и неклассическую фазы. Тогда мы получим возможность утверждать, что классически неклассические мыслители, хотя и обнаружили принципиальную зависимость и предопределенность субъекта (сознания, знания, понимания...) от фундаментальных бытийственных обстоятельств – таких, к примеру, как социально-экономический статус (Маркс<sup>110</sup>), или бессознательные влечения (Фрейд<sup>111</sup>), – но вместе с тем неявно постулировали также и возможность для выделенного субъекта (политэконома-марксиста или психоаналитика-фрейдиста, как в приведенном примере) все эти обстоятельства отчетливо и ясно увидеть, правильно учесть (совершить, так сказать, операцию, подобную той, которую совершает снайпер, беря «поправку на ветер») и, тем самым, стать *de facto* независимым от них. Иными словами, классические неклассики в своей уже неклассической ситуации неререфлексивно продолжали пытаться реализовывать вполне классическую стратегию. Неклассически неклассические же мыслители стремятся критически переосмыслить кроме неустранимой неодолимости онтологических обстоятельств еще и целесообразность следования классическим ценностям – разумеется, прямой и полный отказ от классических ценностей (как и от классики вообще) принципиально невозможен без потери ценности вообще ценностями как таковыми. Неклассически неклассические мыслители стремятся отрефлексировать и критически переосмыслить установки классики, чтобы при необходимости от них отказаться, но на некотором метауровне всё равно продолжают – провозглашая всё более последовательные

<sup>110</sup> Ср.: «С одной стороны она <“теория” Маркса. – В.К.> овеществляет каждое сознание, превращая его в функцию социального процесса; с другой – стремится создать возможность освобождения сознания от мистификации... Освобождения рабом самого себя должно, по законам идеальной диалектики, привести к освобождению господина от вынужденной необходимости быть господином. ...Рабочий обретает себя самого лишь тогда, когда он наслаждается теми продуктами, на которые потратил свою энергию, и когда ему уже не приходится отдавать прибавочную стоимость тем, кто господствует над ним. Освобождение предстает... как присвоение производящим субъектом самого себя в своих продуктах. ...Если всякой сознание ложно настолько, насколько это соответствует его положению в процессе производства и в процессе осуществления власти, то оно с необходимостью останется в плену своей ложности до тех пор, пока эти процессы продолжают... – “необходимо ложное сознание”. Если смотреть под этим углом зрения, то ложное сознание, будучи овеществленным, включается в систему объективных иллюзий. Ложность – это функция, обеспечивающая нормальное протекание процесса» [469, с. 60–61].

<sup>111</sup> Ср.: «За всем этим стоит отчаянная защита представления о “прозрачности” сознания, то есть притязания на то, что Я лучше всего знает самое себя и выступает своим собственным хозяином, устанавливающим правила, в соответствии с которыми проявляется его разум. Ведь если реальность собственного бессознательного может быть воспринята только в экзистенциальном самопостижении, то под таким изменением угла зрения взгляду откроются не только вытесненные сексуальные влечения и зарубцевавшиеся травмы – удлинятся и абсолютно все внутренние “тени”; подвергнется пересмотру и всё экзистенциальное отношение к “негативности”, и в логических, политических и эмоциональных муках может предстать негативное Я – со всем своими ранами, во всей своей деструктивности, во всем своем уродстве. От Я требуется нечто неслыханное, просто чудовищное – постичь, что оно представляет собой также и то, что оно, по его мнению, абсолютно не представляет. Чем больше сознание привержено конвенциям, тем более отчаянно будет оно отказываться смотреться в это зеркало» [469, с. 75].

программы преодоления метафизики и детрансцендентализации – оставаться неявными трансценденталистами-метафизиками в том или ином аспекте.

Тем не менее, пусть с ценностями требуется обращаться весьма осторожно и деликатно, поскольку они затрагивают как допредикативные интересы и предубеждения людей, так и их предпочтения, стоит предпринять рефлексивный анализ ценностей – хотя бы только для того, чтобы перевести их в план сознания и соотнести друг с другом, а затем, если и не обязательно переоценить<sup>112</sup>, то, по крайней мере, оценить по степени важности и значимости. При таком анализе вполне возможно получение разных неожиданных и интересных результатов. В любом случае, последовательные программы детрансцендентализации предполагают постепенное захватывание всё новых уровней рефлексии, то есть сдвиг от локальности, принимаемой за универсальность, к той же локальности, но понимаемой уже в ее собственных границах. Раз уж классические цели оказались недостижимыми, значит приходится искать и придумывать другие, новые – в иных условиях, соразмеряясь с обстоятельствами, учитывая влияние разных факторов – даже если мы не хотим отказываться от самых высоких универсальных ценностей. Конечно, неклассическая неклассика еще далека от своего завершения, пусть даже сегодня уже вряд ли можно сказать, что она еще только формируется. Поэтому понятно, что далеко не все ее особенности проявились в полной мере или могут быть выявлены и четко зафиксированы.

Таким образом, в продолжение и развитие принципа разделения философии на классику и неклассику – и восходя на очередной рефлексивный уровень – предлагается саму неклассику разделить на классическую и неклассическую фазы по критерию различия целей: классическая неклассика (собственно неклассика) в неклассической ситуации и неклассическими средствами по-прежнему стремится достичь классических целей (единственная истина, рациональность и т.д.), неклассическая же неклассика (постнеклассика) пытается критически переосмыслить и преодолеть уже и сами классические цели (определяемые соответствующими ценностями – допустимость многих истин, рациональностей и т.д.). Тем самым разделение классических и неклассических стратегий философии позволяет не только охватить одним нередукционным принципом философию в ее единстве как комплекс

---

<sup>112</sup> Как предлагал, например, тот же Ницше [см., например: 396].

разнородных проектов, не только разглядеть также фундаментальные тенденции ее трансформации, но и предоставляет достаточно богатый набор вполне эффективных концептуальных инструментов (а самое главное – способы немеханического наращивания порядков рефлексии) для разрешения целого ряда разнообразных тактических задач. Кроме того, последовательное проведение указанного принципа, осуществив различие уже в неклассике классической и неклассической фаз, дает возможность стратегического позиционирования философии и постановки перспективных целей. И прежде всего – возможности достаточно гибкой и изощренной концептуализации проблемы единства мира в постнеклассической перспективе.

Однако, здесь возникает своего рода парадокс. С одной стороны, в постнеклассике настоятельно требуется учитывать неустранимую роль субъекта, который в философии и науке выступает в качестве так или иначе понимаемого наблюдателя, осуществляющего процесс познания. С другой стороны, для получения объективированного, рационального, воспроизводимого знания все равно требуется так или иначе устранить (или компенсировать) субъективный произвол наблюдателя. При этом для наблюдения даже наблюдателя требуется ведь наблюдатель. Как отмечает В.И.Аршинов, «проблема наблюдателя как медиатора интерсубъективной коммуникации, как средства коммуникативной самореференции и инореференции применительно к постнеклассике пока еще ждет своего решения» [25, с. 95].

Для обнаружения подступов к возможному разрешению парадокса наблюдателя в постнеклассической философии стоит обратить внимание на тенденции процесса эволюции рациональности. При переходе от классики к неклассике средства отделяются от субъекта, так сказать, отслаиваются от него и объективируются. При переходе к постнеклассике от субъекта уже отслаиваются и объективируются еще цели и ценности. Тем самым знание постепенно релятивизируется относительно соответствующих комплексных сложных объектов. В некотором неоклассическом смысле можно, наверное, сказать, что объект постепенно в этом процессе субъективизируется. Однако, и субъект в таком случае должен пониматься как постепенно объективируемый. «Познающий субъект предстает не как изначально данный, а как конструируемый и воспроизводимый в определенных в определенных социальных институтах» [492, с. 293]. Эти тенденции можно понять по аналогии с тем,

как квантовая механика на этапе своего становления проквантовала или, так сказать, дискретизировала волновые явления, считавшиеся ранее непрерывными, а уже после утверждения принципа квантово-волнового дуализма обратным ходом вместе с тем, так сказать, разволновала частицы, считавшиеся ранее дискретными.

То есть, хотя на имеющихся схемах этого не заметно, понимание субъекта тоже, конечно же, изменялось вместе с изменениями идеалов рациональности. Так, в XX веке в философии большое влияние обрели тенденции более или менее радикального отказа от субъекта, попытки его, так сказать, деконцептуализации, инспирированные еще во многом Ницше, Фрейдом и Марксом, но воплотившееся в подходах Витгенштейна, Хайдеггера и многих других. Ведь если субъект формируется под воздействием внешних факторов, то именно они и будут определять его действия. Даже ранний Мишель Фуко (периода «Слов и вещей» [541]) может быть отнесен к этой фазе.

Однако ближе к концу века, практически вместе с формированием постнеклассики наметился поворот к реконцептуализации субъекта. Эта тенденция отчетливо заметна, например, у позднего Фуко в его «Герменевтике субъекта» [537] и у Жижека в его «Щекотливом субъекте» [204]. Если мы поняли и отрефлексируем различные внешние воздействия, который нас определяют, то мы уже можем предпринять какие-то усилия, чтобы в такой ситуации некоторым образом себя трансформировать, реализуя собственную субъектность. При этом, конечно, субъект уже никоим образом не понимается в классическом смысле как монолитная монада или центральное ядро личности.

С другой стороны, для наблюдения и описания различных субъектов (в том числе коллективных) требуется учитывать, что они сами выступают как наблюдатели и руководствуются собственной картиной мира. М.А.Розов поэтому предлагает ввести специальный термин: «Под системами с рефлексией мы будем понимать такие социальные образования, которые, осуществляя определенное поведение, способны это поведение описывать в виде последовательности целенаправленных действий и использовать полученные описания для дальнейшего воспроизводства этих действий» [439, с. 180].

Иными словами, наблюдателю приходится учитывать, что наблюдатель наблюдает в том числе и за наблюдателями. Как подчеркивает В.И.Аршинов,

«наблюдатель, наблюдающий другого наблюдателя, – вот исходный пункт мысленных экспериментов Эйнштейна, а затем Гейзенберга, Бора, Вигнера, Бома, Хокинга, фон Неймана, Тьюринга, Серла» [25, с. 95]. Чтобы избежать путаницы, напрашивается терминологическое и рефлексивное разведение различных уровней или порядков наблюдателей. «Этот наблюдатель второго порядка (наблюдатель, наблюдающий себя как другого) явно или неявно присутствует в конструктивистских дискурсах автопозыса (Варела, Матурана), “теории обществ” Лумана, кибернетики второго порядка фон Ферстера, синергетики процессов наблюдения» – поясняет В.И.Аршинов [25, с. 95].

Однако парадокс наблюдателя таким образом в лучшем случае обходится, но все равно не снимается. Ведь наблюдатель, наблюдающий себя и других наблюдателей, должен быть вписан (должен вписать сам себя) в ту же самую картину мира, которую он выписывает. Возможно, решением в данной ситуации могло бы стать формирование нового, так сказать, постпостнеклассического идеала рациональности, который позволил бы мыслить парадоксально, мыслить парадоксами, – подобно тому, как в свое время диалектика позволила преодолеть апории статического понимания движения.

Некоторые возможные подступы к такому мышлению наметил еще М.К.Мамардашвили, который предлагал «оперировать понятием единого континуума бытия–сознания и рассматривать “бытие” и “сознание” лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различения объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т.д.» [349, с. 281]. В.И.Аршинов и Я.И.Свирский тоже считают, что «контекст сложности всегда предполагает некую имманентную неопределенность, открытость необозначенному. Эта неопределенность располагается не между наблюдателем и наблюдаемым, а объединяет их в некий континуум. Объединяет не в нечто целое, а вписывает их в некую единую ткань. Они оказываются как бы нарисованными на одном ковре, на единой поверхности» [26, с. 82–83].

И если попытаться мыслить подобный континуум, если постараться мыслить континуумом, тогда субъект и объект, наблюдатель и наблюдаемое должны будут рассматриваться как идеальные (во всех смыслах этого слова) абстракции, предстающие предельными полюсами такого континуума, своего рода выколотыми

точками, задающими его протяженность, но в чистом виде не встречающимися. А внутренний градиент непрерывных градаций такого континуума, разделяемый условно на различные фазы, стадии, этапы, будет включать более или менее объективированные или субъективированные компоненты, в среде которых действия наблюдения производят те или иные возмущения, затрагивающие в том числе и наблюдателя. Тем самым наблюдатель и наблюдаемое парадоксальным образом окажутся в одном контексте описанной модели.



### **ГЛАВА 3. Возможности концептуализации единства мира средствами современной философии**

В современной постклассической ситуации при наличии достаточно обширного арсенала разнообразных изощренных инструментариев, специально разработанных для осуществления высокорефлексивных операций, требуется сообразное уточнение и проблемы единства мира. То, что обсуждение единства неизбежно приводит к миру в целом, а концептуализация мира невозможна без полагания его единства, – более или менее выяснилось еще в контексте классической философии. Принципиальная важность же учета необходимо используемых средств при достижении целей, поставленных в соответствии с принятыми ценностями, выступает непреложным требованием уже только в постклассической мысли. Применительно к проблеме единства мира это означает, что адекватная постановка и тем более решение данной проблемы не может обойтись без высокорефлексивного отслеживания результативности<sup>113</sup> применяемых приемов и операций, которые неизбежно остаются компонентами социокультурного комплекса и при своем действии вызывают в том числе проявление различных эффектов целостности. Ведь освоение мира человеком реализуется не только и не столько изнутри мира, сколько и изнутри культуры, причем в процессе такого освоения обязательно производятся разного рода возмущения соответствующей среды, которые нельзя игнорировать и которые тем самым свидетельствуют в том числе и о неустранимой внутренней их связности и, в пределе, замкнутости. Иными словами, современная постановка проблемы единства мира в постнеклассической перспективе не может не учитывать социокультурный контекст в его внутренней целостности, то есть невозможна без одновременной

---

<sup>113</sup> В смысле обращения внимания не только на соответствие или несоответствие полученного (прямого) результата поставленным целям, но и на остальные результаты (побочные, косвенные, незапланированные) как следствия применения выбранных средств.

постановки проблемы единства культуры, причем обе эти проблемы оказываются двумя сторонами или аспектами одной. Для развертки этой проблемы и разработки способов ее решения требуется выполнить реконфигурацию дискурсивного поля и концептуального пространства, а также выявить те фундаментальные процедуры, которые обеспечивают действенность и выполнимость используемых концептуализаций.

### **§ 1. Реконфигурация дискурсивного поля в контексте переосмысления проблемы<sup>114</sup>**

По-видимому, изменение господствующей сегодня дисциплинарной матрицы назрело, ибо весьма симптоматичной оказывается ситуация, в которую попал Латур с его концепцией сетей, не укладывающейся в существующую номенклатуру дисциплин. «Эпистемология, социология, науки о тексте могут рассчитывать получить место под солнцем только при условии, что будут оставаться обособленными друг от друга. Но если то, что вы исследуете, проходит сразу через три эти области, вас уже больше не понимают. Предложите вниманию уже укоренившихся дисциплин развернутую социотехническую сеть, наблюдаемые воочию переводы одного в другое – и первая группа – эпистемологи – извлечет оттуда все соответствующие понятия и вырвет с корнем всё то, что могло бы соединить их с социальным контекстом или с риторикой; вторая группа извлечет социальное и политическое измерение и очистит сеть от какого бы то ни было объекта; наконец, третья сохранит дискурс, но очистит его от всяких неподобающих связей с реальностью и – *страшно сказать!* – с властными играми» [291, с. 64]. Но это все-таки означает, что надо разворачивать междисциплинарные исследования или создавать новую, синтетическую дисциплину, а не продолжать попытки свести всю проблематику к какой-то одной из уже имеющихся.

Стихийно складывающиеся практики и даже прямолинейные способы управления ими очень быстро встречаются с принципиально неразрешимыми с помощью прежних инструментариев проблемами. Например, «модель прямого директивного управления (“счетной игры”», построенная во второй половине XIX столетия, уже в ходе Первой

<sup>114</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [266; 272].

Мировой войны столкнулась с непреодолимой трудностью, известной как *кризис аналитичности*. Суть проблемы состояла в одинаковости мышления сторон, вернее, в схожем уровне грамотности такого мышления» [417, с. 139]. Наиболее конструктивный и продуктивный вариант рефлексивного решения «предполагал создание механизма управления над полем возможных управленческих решений (управление управлением, управление директивными балансами). Такой механизм... получил название проектного управления» [417, с. 140]. К концу же XX века «на смену кризису аналитичности пришел *кризис проектности*» [417, с. 141]. Сценарное мышление или «ситуационное управление есть попытка решить этот кризис апробированным способом: выходом в следующий рефлексивный слой, созданием механизма управления над полем возможных проектных решений (управление проектностью, управление проектными балансами)» [417, с. 141]. Приведенные примеры наглядно демонстрируют, что прямое и непосредственное применение некоего знания<sup>115</sup> в соответствии с классическим пониманием единства мира как однородного и монотонного, бытие которого может быть исчерпывающе этим знанием представлено, приводит не только к экологическим кризисам (в результате соответствующего отношения к природе) [см. 141], но также и к кризисам социальным (в результате соответствующего отношения людей друг к другу) и кризисам культурным (в результате соответствующего отношения человека к «третьим вещам»<sup>116</sup>), преодоление которых востребует в том числе и переосмысление единства мира.

В современную эпоху, отличающуюся стремительным распространением как межличностных коммуникаций, так и человеко-машинных взаимодействий (по количеству интеракций – независимо от того, как мы оцениваем их «глубину» и/или «содержательность»), настоятельно требуется разработка и внедрение более изощренных философских и общегуманитарных технологий. Ибо радикальным образом меняется сам характер типичных ситуаций выбора – если раньше обычно

<sup>115</sup> Конвертирующее его в силу/власть согласно известному принципу, который принято приписывать Френсису Бэкону, хотя он восходит еще к притчам Соломона (24:5).

<sup>116</sup> «Я воспользуюсь лингвистическим богатством различения между “натура натуранс” и “натура натурата” и выразусь так: говоря о “третьих” вещах, естественной технологии или техносах, об артефактах, я имел в виду, конечно, произведения, но произведения особые – *производящие*, “опера операнс”, не отображающие или описывающие, а в своем пространстве производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать, т.е. именно “опера операнс”. Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир (какими угодно глазами, проницательными, умными и т.д.), был бы хаос» [345, с. 81–82].

предполагались в общих чертах доступными и понятными немногочисленные стандартные варианты возможных действий с более или менее предсказуемыми последствиями, как правило, известными среднему социализированному и инкультурированному человеку, то сегодня начинают преобладать ситуации неопределенные и возможно даже неопределимые. Дело не в том, разумеется, что человек традиционного общества якобы определенно знал будущее, а современный потерял такую способность, но в том, что посредством традиции любая наступившая ситуация очевидно и практически несомненно опознавалась как вполне определенная, заведомо попадающая в ту или иную классификационную ячейку (наступление засухи, набег врагов, прибытие торгового каравана и т.д., и т.п.), причем в каждом случае было понятно<sup>117</sup>, что нужно делать (хотя, конечно, не было известно заранее, какая именно ситуация в какой момент времени наступит и удастся ли получить желаемый результат). В современных же условиях многообразие и разнообразие возможных ситуаций умножается потенциально бесконечно, что требует выработки средств и способов их осмысления, охвата и решения. «Самое важное, что это – не столько “привилегия” или “завоевание демократии”, сколько жесткая реальность нашего “современного”, “модерного” (или даже пост-модерного) общества. Эта реальность состоит в том, что культуры перемешиваются, социокультурные традиции, на которые в устойчивых традиционных обществах люди могли опираться, больше не обеспечивают “нормальности” даже элементарного социального поведения» [406, с. 470], так что каждому приходится теперь принимать свое решение и совершать свой экзистенциальный выбор при отсутствии очевидных вариантов, что как раз и предоставляет свободу [см. 405].

Средства, которые смогли бы помочь разобраться в таких ситуациях, – средства эвристические, никоим образом не алгоритмирующие и не автоматизирующие возможный выбор, но расширяющие спектр доступных возможностей. Такие средства могут предоставить только гуманитарные дисциплины, которые пока, к сожалению, крайне редко достигают технологичного уровня. К сожалению – потому что приемы и техники индивидуальной работы («психотехники» или «социотехники» [см. 406]) выстраиваются так или иначе на основе тех или иных технологий (которые тем самым усваиваются, присваиваются, интериоризируются и адаптируются). Тем не менее

<sup>117</sup> «Миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все понятно и имело смысл» [342, с. 13].

гуманитарные результаты до сих пор фактически требуют от освоившего их самому придумывать на ходу способы их использования в той или иной проблемной ситуации, сплошь и рядом «изобретая велосипед», практикуя «пробы и ошибки» на собственном опыте или обращаясь в лучшем случае к друзьям, но не к специалистам. А ведь и без того гуманитарные технологии в силу их специфики реализуются каждый раз заново на каждом новом человеке и, скорее всего, никогда не будут воплощены в некий «черный ящик» (в латуровском смысле), «который работал бы так же непроблематично, как мотор Дизеля» [564, с. 37]. Из-за пренебрежения технологичностью и приложениями гуманитаристики даже сами специалисты-гуманитарии за пределами своей узкой профессиональной деятельности оказываются в положении чуть ли не обычных обывателей, которые остаются беспомощными объектами манипуляций со стороны всех тех, кто поставил себе такие цели и, посвящая этому все свое время, сознательно или бессознательно овладевает соответствующими навыками – начиная от торговцев на рынке и заканчивая PR-менеджерами и политконсультантами. Тогда как на базе гуманитарных технологий каждый образованный человек мог бы выработать собственные приемы или освоить/присвоить любые из имеющихся техник индивидуального и социального взаимодействия, рефлексивно отслеживая и контролируя попытки им манипулировать.

Тем не менее, чтобы достижения гуманитаристики не оставались только в кругу гуманитариев (а то и только узких специалистов), стоило бы специально задуматься над способами придания им технологичности, понимаемой в данном контексте как возможность прикладной применимости в разнообразных конкретных случаях, доступная для неспециалистов. Ведь технологии в широком смысле суть «обусловленные состоянием знаний и общественной эффективностью способы достижения целей, поставленных обществом» [306, с. 22]. Иначе не только возрастает риск техногенных катастроф, но и падает авторитет гуманитаристики. Поскольку функционирование современной техники всё в большей степени завязано на всё более широкие массы людей, а разработчики машин и механизмов, хотя и декларируют свое внимание к эргономике и человекоразмерным интерфейсам, однако как правило не владеют гуманитарными технологиями. Пора уже концептуально осмыслить потенциальную технологичность гуманитарных средств. «Мы находимся на поворотном пункте истории орудий труда, орудий, которые, возникнув в сфере труда

физического, переступают его границы и вторгаются в сферу умственного труда человека» [306, с. 12–13]. Вместе с тем целесообразно разделять «технологии физические, работающие с физическим пространством-временем, объективными смыслами, вещественными результатами производства, и гуманитарные, соотношенные с информационным пространством, внутренним временем, субъективными смыслами» [416, с. 667]. Одновременно необходимо наладить продуктивное их взаимодействие, реализующее междисциплинарные взаимодействия, причем на различных уровнях, разнообразных тактических и стратегических подходах. «В поле взаимодействия... блуждающие науки довольствуются *тем, что изобретают проблемы*, решение которых отсылает ко всему набору ненаучных и коллективных действий, но чье *научное решение* зависит, напротив, от королевской науки и от способа, каким она трансформирует проблему, вводя последнюю в свой теорематический аппарат и собственную организацию труда» [167, с. 628].

Эффективная реализация подобного взаимодействия возможна только на основе технологического использования ресурсов философии, которая, будучи разворачивающейся практикой мысли, оттачивает множество разнообразных приемов и способов соответствующей деятельности<sup>118</sup>. Философские технологии (точнее было бы сказать, конечно, «технэ-логии») в этом смысле не только выступают в качестве средств генерации собственно внутренних, философски значимых результатов – в виде построения новых более или менее радикальных концепций, – но и оказываются – по крайней мере, потенциально – применимыми универсально в качестве инструментов работы с другими технологиями, и поэтому могут рассматриваться как своего рода метатехнологии. Осуществление подобных функций обеспечивается такими принципиальными свойствами философских технологий как проективность, рефлексивность и перформативность.

Таким образом, неявные представления об автоматической действенности гуманитарного знания, которое, будучи полученным, якобы сразу распространяется и становится средством достижения тех или иных результатов, – представления, выступающие имплицитным следствием универсальной классической предпосылки о

<sup>118</sup> «Поскольку философия есть изобретенное средство человеческого самосозидания, то тем самым предполагается, что есть и какая-то техника, потому что если что-то делается, то делается, конечно, с помощью техники» [342, с. 23] – в античном смысле слова «технэ» как «умения, искусства, мастерства»: «всякое искусство предполагает технику» [342, с. 48].

жесткой сцепленности знания с действием (знание должного обуславливает правильные поступки), должны быть заменены явными представлениями о механизмах, обеспечивающих действие соответствующих технологий. Гуманитарные дисциплины, остающиеся еще во многом замкнутыми сами в себе или сведенными к частным действиям отдельных людей, должны выйти на технологический уровень распространения адекватных и актуальных сетей, которыми смогут воспользоваться все. «Элемент сети, понимаемой в смысле worknet, а не network, – это след, оставленный движущимся агентом, выстраивающим связку или сцепку приравнивая между разнородными феноменами, по которой должны потом проехать другие... Он существует лишь в акте своего исполнения, в акте связывания и плетения» [564, с. 50].

При этом гуманитарные технологии, конечно, вовсе не должны становиться алгоритмизированными машинами индустриального массового производства, но должны предоставлять ресурсы осмысления и действия для конкретного человека, озабоченного собственными частными проблемами и ситуациями, – в виде спектров возможных и доступных схематизаций и генерализаций, а также приемов и техник индивидуальной работы. На общецивилизационном и социокультурном уровне речь должна идти о разработке постиндустриальных технологий, критически важных для современных вызовов, обусловленных системными кризисами в преддверии предполагаемого фазового перехода к следующей, когнитивной стадии развития человечества [см. 415]. Тут как раз и открывается широкое поле для применения изощренных философских техник и технологий, адаптируемых и масштабируемых применительно к соответствующим задачам, а в пределе – ко всей культуре в ее единстве, сопряженном с единством всего мира.

Крупнейшие философские концепции представляют собой более или менее разработанный замысел, расчерченный проект – неважно даже, реализуемый или нет. В любом случае он остается, скорее всего, нереализованным – наиболее показательными примерами выступают тут Кант, который так и не перешел к построению предполагаемой им критической метафизики, и Гуссерль, который в опубликованных при жизни произведениях фактически так и не обратился к реализации феноменологического проекта. Для философии выполнение (производство, тиражирование) неважно и неинтересно (этим занимаются другие области культуры). В той степени, в какой мы вообще различаем одно от другого –

проектирование от реализации, слово от дела. Ведь проект должен быть все-таки создан, а слово может стать делом. Значит и создавать надо проективную философию, строить философию как проект, – что совершенно не исключает, однако, и следование призыву Свасьяна «видеть в философии... попытку жить» [457, с. 5], если собственную жизнь понимать и формировать как проект<sup>119</sup>, поскольку «выбирает... человек не только то, как проведет этот день; он выбирает *себя*» [406, с. 356]. А в отличие от проектов классической философии, которые так или иначе маскируют свой проектный характер, современная философия, практикующая высокие уровни рефлексии, должна специально использовать понимание собственной проектности, что совершенно необходимо для корректного подхода к проблеме единства мира в постнеклассической перспективе.

Кроме того, принципиально важно изыскать возможности, средства и способы для использования в качестве ресурсов потенциально всё разнообразие различных концепций, теорий, представлений и т.д., и т.п. Подобную задачу ставили разве что эклектики – от Потамона Александрийского, основателя школы эклектиков [193, с. 60; 497], до Виктора Кузена [629]. В современном обиходе термин «эклектика» несет отчетливые отрицательные коннотации, поскольку так принято называть «хаотический способ изложения сведений о предмете без их отбора и систематизации» [298, с. 422]. Однако историческая эклектика как философское направление, сформировавшееся в эпоху эллинизма, предлагала прямо противоположную программу. «Эклектизм – закономерное следствие скептицизма, который сделал антифилософские выводы из философского плюрализма, из различия и противоречия между школами философии, которых до Пиррона, Аркесилая и Карнеада было уже немало. Об это прямо говорит первый троп “Агриппы” – “о разноречивости”, где имеются в виду противоречия и разночтения в мнениях философов по одним и тем же проблемам и вопросам. Отсюда естественное стремление преодолеть этот “трех” философии путем примирения систем и учений философов, путем отбора из их состава лучших частей. Слово “эклектизм” поэтому и происходит от древнегреческого глагола “эклего”, что означает “выбираю, избираю, отбираю”, отчего “эклектикос” – способный выбирать, выбирающий”. Так что эклектик – тот, кто выбирает и отбирает, при этом подразумевается, что отбирается лучшее, а не худшее. Так что ничего

<sup>119</sup> Ср.: «Человек – это прежде всего проект» [456, с. 323], хотя, возможно, и не сводится целиком и полностью к своей проектности/проектности [см. 196].



предосудительного в исходном значении термина “эkleктизм” нет» [578, с. 176]. По заключению Лосева, эkleктизм «есть принципиальное искание новых путей и какая-то очень глубокая жажда новых и небывалых синтезов» [326, с. 55], поскольку «именно Антиоху<sup>120</sup> принадлежит первая формула того синтеза, который был проблемой позднего эллинизма и нашел для себя систематическое разрешение в неоплатонизме, то есть объединения субъекта с миром идей в форме учения об *идеях как о мыслях божества, как об уме бога*» [326, с. 579]. Для этого ему понадобилось рассмотреть учения различных школ. «При всех внешних различиях каждой философской школы в глубине каждой из них имеется одна и та же постоянная и неопровержимая истина, достижение которой Антиох и ставил своей целью... Разница между этими школами заключается не в сущности дела, а только в употребляемых ими словах и выражениях» [326, с. 863]. Такая трактовка эkleктиков почти буквально перекликается с выводами современных историков философии: «И всё же мы можем предположить, что различия между платоновской и аристотелевско-кантовской точками зрения лежат по большей части в сфере выражения идеи, а более глубокие слои этих учений не исключают согласования, а то и прямого совпадения» [197, с. 96].

В своем известном рассуждении Ленин стремился наглядно показать, «что такое эkleктицизм в отличие от диалектики» на примере стакана: «Стакан есть, бесспорно, и стеклянный цилиндр и инструмент для питья. Но стакан имеет не только эти два свойства или качества или стороны, а бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и “опосредствований” со всем остальным миром. Стакан есть тяжелый предмет, который может быть инструментом для бросания. Стакан может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки, стакан может иметь ценность, как предмет с художественной резьбой или рисунком, совершенно независимо от того, годен ли он для питья, сделан ли он из стекла, является ли форма его цилиндрической или не совсем, и так далее и тому подобное. Далее. Если мне нужен стакан сейчас, как инструмент для питья, то мне совершенно не важно знать, вполне ли цилиндрическая его форма и действительно ли он сделан из стекла, но зато важно, чтобы в дне не было трещины, чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот стакан, и т. п. Если же мне нужен стакан не для питья, а для такого употребления, для которого годен всякий стеклянный цилиндр, тогда для

<sup>120</sup> «Антиох Аскалонский, глава Пятой Академии, один из самых принципиальных “эkleктиков”» [326, с. 579].

меня годится и стакан с трещиной в дне или даже вовсе без дна и т. д. Логика формальная... берет формальные определения, руководясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза, и ограничивается этим. Если при этом берутся два или более различных определения и соединяются вместе совершенно случайно (и стеклянный цилиндр и инструмент для питья), то мы получаем эклектическое определение, указывающее на разные стороны предмета и только. Логика диалектическая требует того, чтобы мы шли дальше. Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и “опосредствования”. Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвения. Это во-1-х. Во-2-х, диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, “самодвижении” (как говорит иногда Гегель), изменении. По отношению к стакану это не сразу ясно, но и стакан не остается неизменным, а в особенности меняется назначение стакана, употребление его, связь его с окружающим миром. В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное “определение” предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что “абстрактной истины нет, истина всегда конкретна”, как любил говорить, вслед за Гегелем, покойный Плеханов» [308, с. 289–290]. Однако даже по этой цитате видно, что универсализирующие принципы всесторонности рассмотрения и развития дополняются избирающими принципами практической необходимости и конкретности.

Неизбежная избирательность человеческого восприятия, обеспечивающая в определенных ситуациях возможность неразложимой адекватности<sup>121</sup> человеческого действия и зафиксированная концепцией установки, разработанной Узнадзе [516]<sup>122</sup>, успешно и результативно исследуется и сегодня [см. 582], что свидетельствует о важности принципа, предложенного эклектиками. С другой стороны, принцип всесторонности рассмотрения, провозглашавшийся в качестве одного из основных

<sup>121</sup> «Это состояние особой адекватности; мы под это состояние и вытекающие из него действия не можем подставить самосознательного субъекта или агента этой адекватности, который достигает ее путем некоторым образом направленным и просчитываемым по шагам мышлением... Само это действие адекватно, оно не может быть разложено» [345, с. 69].

<sup>122</sup> Ср.: «Можно взять тома... по психологии, и вы странным образом не обнаружите там некоторых понятий, которые в действительности... являются решающими для человеческих судеб. Например, мы узнаем, что можно что-то забывать или помнить по особому устройству мнемонических следов и некоторых ассоциативных процессов их фиксирования и т.д. А вы оттуда не узнаете, что можно помнить или забывать в силу любви или ненависти» [345, с. 68].

диалектической логикой [см. 285, с. 115; 362, с. 91], остается чистой декларацией постольку, поскольку не подкрепляется определенным указанием на конкретные способы выявления различных сторон и фиксации соответствующих ракурсов рассмотрения, не говоря уже о способах сопоставления или даже совмещения получившихся картин мира. Как правило, сторонники каждой стороны отнюдь не радуются потенциальной перспективе всесторонности рассмотрения, ибо намерены одержать победу над своими противниками, причем расхождения начинают трактоваться даже на ценностном уровне, что становится заметно социологам на примере собственной дисциплины: «в этих жарких баталиях почти нет места для беспристрастной третьей стороны, которая могла бы превратить социальную конфронтацию в интеллектуальную критику. Правда, некоторые социологи не хотят занимать позицию “всё или ничего”, которая предполагается при социальном конфликте. Но обычно эти потенциальные тыловики попадают под перекрестный огонь враждующих лагерей. Их обзывают либо “простыми эклектиками”, тем самым лишая оба лагеря необходимости изучить, в чем состоит эта третья точка зрения или насколько она обоснованна; либо клеймят как “ренегатов”, отказавшихся от истин доктрины; или, что еще хуже, наверное, про них говорят, что они занимают выжидательную позицию, остановились на полпути и из скромности или соображений целесообразности закрывают глаза на фундаментальное противоречие между безусловным социологическим добром и безусловным социологическим злом» [370, с. 83]. В результате получается, что эклектика, хотя и провозглашает – в отличие, например, от эпистемологического анархизма Фейерабенда [521; 522] – избирательное собирание достижений различных концепций, хотя и позволяет во многих случаях преодолевать предубеждения и предвзятость [611, S. 669], тем не менее не предоставляет в наше распоряжение отчетливо разработанных инструментов для осуществления взаимодействия разнообразных подходов.

Поэтому до сих пор остается вполне актуальной горькая и печальная констатация: «в силу ряда причин... в буржуазной философии не случилось того же, что произошло, например, в физике XX века и вообще в современном естествознании, переживших свою революцию и сумевших создать синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, в итоге на сегодняшний день не сложилась действительно “новая

философия”, которая адекватно концептуализировала бы новый духовный опыт и новую проблемную реальности. Недюжинные усилия ума, масса таланта и труда, технические открытия в аппарате философии, глубокие интуиции и эмпирически точные констатации выливаются скорее в серию abortивных рождений, и состояние современной буржуазной философии в целом сохраняет все признаки кризиса, поддается больше анализу в терминах, которыми формулируются кризисные характеристики целого типа цивилизации и культуры, чем в каких-либо иных, философски содержательных. Причины этого лежат, безусловно, в том, что философия теснее и непосредственнее, чем какая-либо другая наука, связана с идеологическими и классовыми структурами: проблема, стоявшая перед ней, заключалась прежде всего в способности вырваться за буржуазный горизонт, разомкнуть рамки буржуазного мышления и цивилизации определенного типа» [353, с. 126–127].

В советской философии была сделана попытка осуществить эту задачу посредством диалектического метода, основной принцип которого применительно к проблеме единства был сформулирован Ильенковым так: «Диалектическое единство выступает как единство противоположностей, а вовсе не как абстрактно-общий “признак”, который мог бы быть обнаружен путем сравнения одного с другим и в котором не выражено никакого внутреннего противоречия» [213, с. 105]<sup>123</sup>. Так что диалектико-материалистическая теория всеобщего строится как концептуализация противоречия традиционных трактовок проблемы универсалий [ср. 297]: «противоречие между теорией тождества и теорией сходства не является первичным, исходным. Оно представляет собой форму проявления другого, более фундаментального противоречия – между содержанием общего в объективной действительности и содержанием общих понятий. Это последнее, в свою очередь... порождено... противоречием между бесконечностью познаваемого мира и конечностью познавательных возможностей человека» [296, с. 169–170]. Решение проблемы всеобщего в данном контексте особенно важно, поскольку с позиций диалектического материализма советской версии «предметом философии является

<sup>123</sup> Ср.: «Если процессы, противостоящие друг другу в качестве совершенно самостоятельных, образуют известное внутреннее единство, то это как раз и означает, что их внутреннее единство осуществляется в движении внешних противоположностей. Когда внешнее обособление внутренне несамостоятельных, т. е. дополняющих друг друга, процессов достигает определенного пункта, то единство их обнаруживается насильственно – в форме кризиса» [358, т. 23, с. 124].

всеобщее в системе “мир–человек”» [7, с. 12; ср. 6, с. 51–52]. Вместе с тем в онтологическом аспекте, за пределами «основного вопроса философии», жесткое противопоставление материального и идеального снимается [211], и мир понимается как исключительно материальный, что (еще по Энгельсу) и гарантирует его единство. Конкретизируется это представление посредством атрибутивной модели материального единства мира, предложенной С.Т.Мелюхиным [364; 365; 366; ср. 189], согласно которой материя как субстанция обладает абсолютностью и универсальностью своих атрибутов, из чего выводятся четыре основных аспекта проявления материального единства мира – субстанциальный, атрибутивный, генетический и номологический [7, с. 160]. Однако, тем самым диалог определенно занимает монистическую [см. 363, с. 137–138] позицию в ее классическом противопоставлении позиции плюралистической (или даже хотя бы и дуалистической) и фактически воспроизводит в более или менее натуралистическом ее понимании классическую же схематику соотношения субстанции–акциденций (включая атрибуты), восходящую к Спинозе или даже Аристотелю, из-за чего наличие разнообразия хотя и декларируется, но не объясняется, не говоря уже о множественностях. Ведь при принятии монистических предпосылок единство мира становится совершенно очевидным, чуть ли не тривиальным выводом; условия же возможности плюрализма, точнее, условия возможности для утверждения множественности мира (или существования множества миров), иными словами, условия возможности охватить концептуально эту множественность остаются за рамками рассмотрения.

Возможной альтернативой выглядит холистический подход Грофа [152; 643], исходящий из приоритета целого над частями, или гештальттеория<sup>124</sup> Вертгеймера: «...Существуют связи, при которых то, что происходит в целом, не выводится из элементов, существующих якобы в виде отдельных кусков, связываемых потом вместе, а, напротив, то, что проявляется в отдельной части этого целого, определяется

<sup>124</sup> Ср.: «Когда мы рассматриваем предметы природы, особенно живые, таким образом, чтобы уразуметь взаимосвязь их сущности и деятельности, то нам кажется, что мы лучше всего достигнем такого познания путем разъединения частей; и действительно, этот путь может вести нас очень далеко... Однако эти разделяющие усилия, продолжаемые всё дальше и дальше, имеют и свои недостатки. Живое, правда, разложено на элементы, но вновь составить его из таковых и оживить оказывается невозможным... У немца для комплекса проявлений бытия какого-нибудь реального существа имеется слово Gestalt» [136, с. 69–70].

внутренним структурным законом всего этого целого» [85, с. 86].<sup>125</sup> Аналогично и концепция квантовой механики предполагает, что не только волновые процессы должны пониматься как квантованные, но и корпускулы одновременно с необходимостью должны трактоваться как обладающие волновыми свойствами (по известной формуле де Бройля), а в силу нелокальности [484] всех квантовых объектов их потенциальное воздействие неограниченно, – точнее, предельной границей тут может выступать только мир в целом [см. 577]. Соответственно, данными подходами принимается наличие принципиальных неоднородностей мира, которые тем не менее будут согласованы общим единым целым. Однако и тут остается непонятным, как именно реализуется эта целостность.

Более конструктивный вариант предложил Касториадис: «Мы должны помыслить множество, которое не является одним в принятом смысле слова, но которое мы размечаем как одно и которое не является множеством в том смысле, что мы в действительности или в возможности не можем пересчитать то, что оно “содержит”, но где мы можем размечать каждый раз безусловно не смешиваемые члены; или же бесконечное число при случае меняющихся членов, собираемых посредством некоего факультативно переходного предотношения (отсылки); или должны мыслить то, что держит вместе выделяемые-невыделяемые составляющие некоей различности (*diversité*); или же помыслить некий бесконечно перепутанный пучок соединительных тканей, сделанных из различных и, тем не менее, однородных материалов, повсюду усыпанных вероятностными и исчезающими единичностями» [235, с. 422–423]. Для того, чтобы подобным образом концептуально помыслить многообразия неперечислимых компонентов, используется технологии размягчения жестких застывших конструкторов и расплавления их в ту изначальную допонятийную и допредикативную магму, из которой они предположительно выкристаллизовались. Такого рода магма неизбежно оказывается универсальной, единой безосновной

<sup>125</sup> Ср.: «Так вот, цепочка рассуждения такая: если вы хотите объяснить, почему параллельные линии не пересекаются, вы должны иметь инфляцию. Если вы имеете инфляцию, то прежнее объяснение того, почему у вас есть материя и нет антиматерии, – объяснение такое: а она с самого начала была, материя, – это объяснение не работает. Потому что даже если сначала была материя, после инфляции ее уже больше не было, и ее надо было создать. Единственный способ создать ее опирается на возможность, что барионы не сохраняются, барионное число не сохраняется. Таким образом, свидетельство несохранения барионного числа – это тот факт, что параллельные линии не пересекаются, потому что единственное объяснение этому делу – инфляция...» [314].

основой мира<sup>126</sup>. Действенность подобного способа концептуализации подтверждает устойчивость соответствующей систематической метафорики, применяемой даже теми, кого невозможно заподозрить в заимствованиях из Касториадиса. Например, Лосев именно так собирается «понять рабовладельческую формацию с ее пластическими надстройками, как органическое целое. Только при таком подходе и можно “расплавить” ту неподвижную, вневременную и метафизическую глыбу, в виде которой часто представляют античную рабовладельческую формацию. Ее цельность, ее единство, ее безусловную существенность для всего античного мира следует совмещать с ее постоянной изменчивостью, а также с чрезвычайно сложной и разнообразной взаимозависимостью ее с надстройками, взаимозависимостью, доходящей до тончайших форм и почти до полной условности» [327, с. 86–87]. Или – другой пример – Свасьян именно так допускает возможность понять, что такое раннегреческая мысль: «Определить ее прямым образом мы не можем; для этого пришлось бы расплавить все стабильные представления и понятия о мире, сложившиеся в ходе веков» [461, с. 45].

Расплавление или хотя бы размягчение жестких, застывших конструкций придает им не только динамику, но и гибкость, пластичность. Именно пластичность Малабу [667; 668] выдвигает в качестве ключевого концепта для обозначения важнейшей характеристики как диалектики Гегеля, так и деструкции Хайдеггера и деконструкции Деррида, позволяющей рассматривать их не только и не столько в качестве отдельных концепций, исчерпываемых авторскими их версиями, сколько в качестве перспективных философских стратегий<sup>127</sup>, гибко варьирующихся в зависимости от конкретной ситуации и за счет этого обретающих решающее преимущество в сравнении с любыми вариантами линейных и редукционистских подходов к рассмотрению единства мира.

Возможно, самый радикальный выбор совершает Ларуэль, выступая за преодоление даже самой философии и провозглашая не-философию [662]. «Выдвигается центральный принцип, несущий в себе искомое преодоление дуализма –

<sup>126</sup> Ср.: «...Чистое, вездесущее, не знающее меры саморазличение, стирающее все различия, но превосходящее всякое тождество, не имеющее идентичности, вечное движение от (не)себя к (не)себе, бесконечно малый и неуловимо быстрый круговорот в беспредельности пространственно-временного континуума» [341, с. 284].

<sup>127</sup> «Стратегия есть некоторый план, настолько исчерпывающий, что он не может быть нарушен действиями противника или природы, т.к. все, что может предпринять противник или природа, вместе с набором наших возможных действий, является частью описания стратегии» [90, с. 34; ср. 207].

так наз. принцип “односторонней дуальности” (la dualité unilatérale). Это – некое несимметричное бинарное отношение, которое на общем уровне характеризуется только апофатически (ср. напр.: “Мы называем односторонней дуальностью эту странную «логику» и несомненно Чуждое (l'Etrangère) логике”), и раскрывается содержательно лишь через свои конкретные репрезентации» [570, с. 4–5].

Наиболее последовательным и бескомпромиссным сторонником множественностей выступает Бадью, заявляющий: «Утверждая заново полную актуальность Бытия как чистое рассеивание-множество, я настаивал на том, что имманентность, с моей точки зрения, исключает Целое и что единственная предельная точка множества, которое всегда является множеством множеств (а не множеством Единых), может быть лишь дурным множеством (le multiple de rien): пустым множеством (l'ensemble vide)» [31, с. 64]. Это не просто предпочтение множественного единому, а попытка полностью исключить Единое/Целое как осмысленную возможность Бытия. Но одновременно и самый напрашивающийся, почти стереотипный в своей последовательности шаг – ведь если считать восходящее к античной мысли Единое полностью дискредитированным и продолжать вместе с тем неявно разделять классическую бинарную оппозицию Единое/Многое, то просто не остается ничего другого кроме как принять господство Многого<sup>128</sup>, сменяющее свергнутое господство Единого. Для утверждения множественностей Бадью использует концепт события [см. 614; 615; ср. 670], ибо события непосредственно связаны с субъектами, а все субъекты разные и предположительно независимы от объектов (так что субъект становится самотождественным). Однако, Бадью (в отличие от того же Делёза) не считает нужным практиковать антиплатонизм и даже, напротив, собирается совершить платоновский жест утверждения истины. «Если дана множественность, пусть та, всё бытие которой чисто множественно, множественность-без-единства, каким образом помыслить бытие того, что составляет истину такой множественности?» [32, с. 69]. Соответственно так поставленному вопросу получается и ответ: «Поскольку бытие ситуации – ее несостоятельность, истина этого бытия представится как произвольная множественность, безымянная часть» [32, с. 70]. Тем

<sup>128</sup> Симптоматичное господство множественностей в современной ситуации отмечалось также не только у Паоло Вирно в его «Грамматике множества» [703], но и у Хардта с Негри [562; 563] – правда, в русском издании «Империи» множества (multitudes) [см. 650] переведены как «массы». «Понятие “множества” (moltitudine), противопоставляемое более привычному понятию “народ”, является необходимым орудием при любом размышлении по поводу современной публичной сферы» [92, с. 9].



самым у Бадью тождество сохраняется применительно к субъекту, а истина становится практически произвольной, что вряд ли намного лучше полного отказа от нее.

Нанси же стремится если и не балансировать на противопоставлении единичного множественному, то снять жесткую противопоставленность этой навязчивой оппозиции. «Бытие единичное множественное: эти три слова, стоящие рядом, без определенного синтаксиса (“être” – это глагол или имя существительное, “singulier” и “pluriel” – существительные или прилагательные, комбинировать можно как угодно), маркируют одновременно абсолютную эквивалентность и открытую артикуляцию, которую невозможно замкнуть на некоторой идентичности<sup>129</sup>. *Бытие* единично и множественно, одновременно неразличимым и различимым образом. Оно единично множественно и множественно единично. Это даже не составляет отдельной предикации бытия, как если бы бытие было или имело определенное количество атрибутов, одним из которых был бы этот, двойной, противоречивый или хиазматический, единичного-множественного бытия. Напротив, единичное-множественное (или единичное множественное) формирует конституцию сущности бытия: как следствие, эта конституция разрушает или расторгает единую и субстанциальную сущность самого бытия. Однако это лишь некий способ выражения, поскольку нет никакой предварительной субстанции, которая подлежала бы растворению. Бытие не предсуществует своему единому множественному» [387, с. 55].

Более интересный вариант рассмотрения проблемы единства можно найти у Делёза (вместе с позднее примкнувшим к нему Гваттари). Отдавая предпочтение различию перед сходством, общностью и объединением, Делёз в «Различии и повторении» тем не менее отмечает: «Главное в однозначности – не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле во всех различиях индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы. Оно “равно” для всех, но сами они не равны. Оно выражается в них в одном смысле, но

<sup>129</sup> Ср.: «Себя представляет, однако, идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ *не быть своим собственным совпадением*, избежать всякого тождества, полагая его в качестве единства, одним словом, быть в постоянном неустойчивом равновесии между тождеством как абсолютной монолитностью без следа различия и единством как синтезом множественности» [454, с. 109].

сами они не обладают одним смыслом. Сущности однозначного бытия свойственно соотноситься к индивидуирующим различиям, но сущность этих различий неодинакова, они не изменяют сущности бытия – подобно тому, как белый цвет соотносится с различными интенсивностями, оставаясь сущностно все тем же белым. Нет двух “путей”, как представлялось в поэме Парменида, но лишь один “голос” Бытия, относящийся ко всем модусам, самым разным, меняющимся, дифференцированным. Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии» [166, с. 54–55]. Заявляя приоритет множественного, Делёз в «Логике смысла» тем не менее опять-таки отдает должное единогласию бытия, восходящему к Дунсу Скоту: «Единогласие бытия не означает, что существует одно и то же бытие: напротив, сущности множатся и делятся; все они – продукты дизъюнктивного синтеза, они сами разобщаются и расходятся, *membra disjuncta*. Единогласие бытия означает, что бытие – это Голос, что оно говорит себе и говорит о себе в одном и том же “смысле” всего того, о чем оно высказывается. То, о чем говорится, – вовсе не одно и то же. Но бытие – одно и то же для всего, о чем оно говорит. Следовательно, оно происходит как уникальное событие для всего того, что происходит даже с самыми разными вещами, *Eventum tantum* для всех событий, предельная форма всех форм, остающихся в нем разобщенными, но вступающих в резонанс и разветвление своих дизъюнкций. Единогласие бытия сливается с позитивным использованием дизъюнктивного синтеза – наивысшим утверждением: вечное возвращение, или – как мы видели в случае идеальной игры – утверждение случая за один раз, уникальный бросок всех метаний кости, одно-единственное Бытие всех форм и всех времен, единое упорство всего существующего, единственный призрак для всего живого, единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море» [165, с. 236].

В «Тысяче плато» Делёз с Гваттари прямо провозглашают: «Да здравствует множественное!», но тут же уточняют, что это «множественное *нужно создать*» [167, с. 11]. Ризома как модель предположительно такого множественного противопоставляется не только централизованной и монистичной модели стержневого (древесного) корня (что очевидно), но и фрагментарной модели мочковатого корешка: «Слова Джойса, известные как слова с “множественными корнями”, лишь тогда разрушают линейное единство слова или даже языка, когда задают круговое единство

фразы, текста или знания. Афоризмы Ницше лишь тогда разрушают линейное единство знания, когда отсылают к круговому единству вечного возвращения» [167, с. 11]. Иными словами, корешок снова воссоздает единство за счет еще одного дополнительного измерения. Ризома же должна воплотить принцип множественности: «ризома, или множественность, не позволяет себя сверхкодировать, она никогда не располагает измерением, дополнительным к числу своих линий, то есть к множеству чисел, связанных с этими линиями» [167, с. 15]. При всем при том ризома совмещает также «принципы соединения и неоднородности: любая точка ризомы может – и должна быть – присоединена к любой другой её точке» [167, с. 12]. И тем самым ризома объединяет. «Ризома непрерывно соединяет семиотические звенья, организации власти и обстоятельства, отсылающие к искусству, наукам или социальной борьбе» [167, с. 13]. А поэтому может рассматриваться как своеобразная модель нередуцирующего единства. «Есть разные способы высказывать одно и то же различие» [167, с. 559]. Это единство динамическое и постоянно варьирующееся. «Множественности непрерывно трансформируются друг в друга, проходят друг через друга» [167, с. 411], разворачивая ризоматическую связность. «В ризоме каждый раз образуется разрыв, когда линии сегментарности взрываются на линии ускользания, но и линия ускользания является частью ризомы. Такие линии без конца отсылают одни к другим» [167, с. 16]. Неоднородности взаимодействуют, реализуя свою взаимосвязь. «Книга – не образ мира... Она создает ризому с миром, имеется а-параллельная эволюция книги и мира, книга обеспечивает детерриторизацию мира, но мир осуществляет ретерриторизацию книги, которая в свою очередь сама детерриторизируется в мире» [167, с. 19]. Вся книга «Тысяча плато» демонстрирует на самом разнообразном материале действие одних и тех же принципов и схем. «Каждая абстрактная машина отсылает к другим абстрактным машинам: не только потому, что те являются неотъемлемо политическими, экономическими, научными, художественными, экологическими, космическими – перцептивными, аффективными, активными, мыслящими, физическими и семиотическими, – но и потому, что они переплетают свои разнообразные типы, как и свои соперничающие осуществления» [167, с. 871].

Целесообразнее было бы, тем не менее, для подступа к разрешению соответствующего комплекса проблем отказаться от гипостазированного и

гипостазирующего античного Единого, заменив его более мягким и гибким единством, которое вдобавок надо бы перестать рассматривать в качестве абсолютно оппозиционного множественному. Тем более, что сами множества предполагают некую неустранимую связь с единством ведь не потому, что объединяют некоторые единицы (ибо вполне могут объединять и множества, и множества множеств и т.д.), а потому, что совершают неизбежно объединяющую операцию – даже если эти множества, не обязательно являясь классическими (подводящими свои элементы под общие признаки), олицетворяют собой воплощенную абстракцию актуальной бесконечности [см., например: 232, с. 64 и далее], или представляют собой нечеткие множества [см. 206; 246; 710], или же вообще образуют своеобразный ансамбль по модели семейных сходств Витгенштейна: «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом... Я не могу охарактеризовать эти подобия лучше, чем назвав их “семейными сходствами”, ибо так же накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи» [102, с. 111].

Поэтому традиционному классическому пониманию многого как совокупности если и не одинакового (тождественного, идентичного или хотя бы однородного, подобного друг другу), то отождествляемого по какому-либо набору предположительно ингерентных признаков [см. 287] и редуцируемого к одному основанию (в целях гармоничного объединения) или монотонно повторяющегося и вечно возвращающегося как то же самое [ср. 166] стоило бы противопоставить трактовку множественностей как комплексов различного, уникального и неповторимого, но тем не менее охватываемых и объединяемых (чтобы продолжать рассматривать каждый из них и их совокупность в целом именно как множество), несмотря на всё своё несходство – вплоть до противоречия, – и удерживаемых, например, диалектикой (в любых ее вариациях – от Гераклита до Гегеля и от Маркса до Жижека) или дизъюнктивным синтезом Делёза, распределяющим расходящиеся серии в резонирующей коммуникации событий [см. 165, с. 228–229]. Ведь при всем своем внимании к множественности постклассика не замечает собственного невнимания к тому, что эту множественность задает и образует, позволяя рассматривать ее именно как множественность, – без того, конечно, чтобы она слиплась в нерасчленённый монолит, но одновременно и без того, чтобы она

окончательно и бесповоротно распалась/рассыпалась на совсем не связанные и независимые друг от друга компоненты, что исключило бы вообще возможность говорить о ней как о множественности. Иными словами, сторонники множественности не замечают неявно остающегося в их собственных построениях единства – негативного, но тем не менее неустранимого. Такого парадоксального типа переход-превращение в единство<sup>130</sup> противоречивого/распадающегося целого утверждает возможность концептуального ухватывания как и совмещения разнообразия, так и появления нового в воспроизведении отличающегося и каждый раз другого.

Предельным пределом или универсальным горизонтом подобного единства оказывается мир, обнаружимый и фиксируемый неизбежно культурными средствами. Луман отмечает: «Что бы ни функционировало как единство, оно становится единством через единство самореферентной системы. Оно не есть ни единство само по себе, ни единство только лишь за счет способа отбора наблюдателем; оно не является ни объективным, ни субъективным единством, а есть лишь относительный момент способа связывания системы, который репродуцируется именно через это соединение» [337, с. 239]. Ибо «система, конституирующая смысл, не может отказаться от осмысленности всех своих процессов. Однако смысл указывает на дальнейший смысл. Циркуляционная закрытость этих указаний предстает в своем единстве как конечный горизонт всякого смысла – как *мир*. Поэтому мир обладает такой же неизбежностью и неотрицаемостью, какой и смысл. Любая попытка переступить смысл лишь расширяет его; она должна учитывать смысл и мир и поэтому быть тем, чем стремится не быть... Все доказательства этого высказывания уже должны предполагать его, они не могут оперировать иначе, нежели посредством рефлексии в мире о мире... Историческая семантика понятий мира отражала этот двойной статус мира как содержащего себя самого в качестве описания и одновременно по-разному трансцендирующего – например, как *soma toū kósmou*, как *machina mundi*, либо также как отношение к Богу, который везде познаваем как центр мира и нигде – как его граница... В качестве смысла мир доступен повсюду – в любой ситуации, детализации, в какой угодно точке... Из любой исходной точки можно продвигаться к любым иным возможностям мира; именно об этом свидетельствует мир, манифестированный в любом смысле.

<sup>130</sup> Ср.: «Это единство есть не тождество» [173, с. 301].

Этому соответствует ацентрическое понятие мира<sup>131</sup>. В то же время мир есть... не только сумма, но и единство этих возможностей, это означает прежде всего, что горизонт мира гарантирует всякому различию его собственное единство в качестве различия. Тем самым он снимает и различия всех отдельных системных перспектив тем, что для всякой системы мир выступает единством собственного различия системы и окружающего мира» [337, с. 109–111]. Иными словами, подход Лумана также свидетельствует о необходимом характере взаимосвязи единства мира и единства культуры в постнеклассической перспективе.

Эффективным и продуктивным приемом, позволяющим даже не просто преодолеть и/или диалектически совместить кажущуюся очевидной противоположность (зафиксированную в антиномичной оппозиции пары понятий/категорий/концептов), но выйти за рамки ситуации, чтобы ее переосмыслить (рефрейминг)<sup>132</sup>, оказывается та или иная реконфигурация дискурсивного поля, в простейшем случае представляющая собой более или менее наглядное смещение оппозиции на другой уровень рассмотрения или полную замену данной оппозиции на иную. «Иными словами, когда хотят установить какое-либо отношение между двумя объектами, то сопоставляют всегда не те “специфические” качества, которые делают один объект “звуком А”, а другой – “столом”, “бифштексом” или “квадратом”, а только те свойства, которые выражают нечто “третье”, отличное от их бытия в качестве перечисленных вещей. Сопоставляемые вещи и рассматриваются как различные модификации этого “третьего”, общего им всем свойства, как бы внутри него. Если же в природе двух вещей нет общего им обоим “третьего”, то сами различия между ними становятся совершенно бессмысленными» [212, с. 20]. Фактически как раз такого рода операция была осуществлена при замене противостояния империалистических стран противостоянием классов<sup>133</sup>, при снятии жесткой оппозиции сциентизма и антисциентизма указанием на одинаковую (и некорректную) трактовку ими науки [377], при построении типологии форм итерации

<sup>131</sup> О его образовании см. [286].

<sup>132</sup> «Когда индивид участвует в определении ситуации, обстоятельства могут внезапно заставить его выйти из ограничений, налагаемых ранее принятым фреймом, даже если сама деятельность продолжится» [146, с. 440].

<sup>133</sup> «Превращение современной империалистской войны в гражданскую войну есть единственно правильный пролетарский лозунг, указываемый опытом Коммуны» [307, с. 22].

вместо противопоставления повторения предположительно уникальному событию в процессе коммуникации<sup>134</sup>.

Именно по такой вполне работающей модели предполагается осуществить замещение классической бинарной оппозиции «единое/многое», традиционно применявшейся по умолчанию к проблеме единства мира, переинтерпретировав монизм и плюрализм в качестве противостоящих друг другу способов понимания мира в таком его единстве, которое исключает какие-либо внешние альтернативы, неизбежно включая в себя всё помысленные и предположительно непомысленные еще возможности, согласно принципу, который неоднократно провозглашался в истории философии. Методологическим воплощением предлагаемого – гибкого и пластичного – решения, особенно применительно к объединению «нефундаменталистским образом» [543, с. 75] множественного в нередуктивном единстве, может выступать так называемая «стратегия сплавщика», трактуемая как контролируемый дрейф по различным позициям без жесткой идентификации с ними [ср. 460]. «Методологическое мышление пользуется всегда схемами многих знаний и в своих изображениях фиксирует множество разных знаний об одном объекте; называется это *приемом многих знаний*... Каждому из изображений попеременно может приписываться индекс объектности, т.е. утверждается, что именно это знание соответствует объекту, и тогда все остальные знания оцениваются относительно него и преобразуются так, чтобы ему соответствовать. Потом мы можем перенести индекс объектности на другое знание или представление, и тогда все остальные знания будут оцениваться в соответствии с ним. О.И.Генисаретский назвал такой метод работы “стратегией сплавщика”, имея в виду молевой сплав: мы как бы бежим по бревнам, ступаем на одно и толкаем плывущие рядом, потом прыгаем с этого бревна на другое, на третье, постоянно меняем точку опоры и за счет этого продвигаем весь сплав вперед» [594, с. 99]. Конкретная же реализации данной стратегии разворачивается благодаря комбинации двух фундаментальных взаимосвязанных процедур или операций – различению и отождествлению.

---

<sup>134</sup> «...Нужно не столько противопоставлять цитацию или итерацию не-итерации события, сколько строить дифференциальную типологию форм итерации, если вообще предполагать, что такой проект выполним и что он может дать место исчерпывающей программе... В этой типологии... мы будем иметь дело с различными типами мет и цепочек итерабельных мет, а не с противопоставлением цитатных высказываний, с одной стороны, и уникальных и изначальных высказываний-событий – с другой» [181, с. 371].

## § 2. Различение и отождествление как базовые операции конституирования единства мира<sup>135</sup>

Самыми, по-видимому, элементарными или атомарными (то есть далее на фазы, этапы и т.д. неразложимыми) процедурами или операциями, посредством которых в конечном счете выполняется весь комплекс интеллектуальных действий, выступают две – различение и отождествление. Из-за своей фундаментальности они с большим трудом поддаются прямой и непосредственной фиксации; их действие, однако, вполне возможно проследить на том или ином конкретном материале по тем эффектам, которые они вызывают. Именно их взаимообусловленность, выполнимость практически в любой точке концептуального пространства и действенная эффективность предполагают своим условием возможности принцип единства мира, понимаемого как потенциальная прослеживаемость универсальных связей, и взаимосвязанный с ним принцип единства культуры, понимаемого как потенциальная способность конституировать те или иные связи, обеспеченная всем арсеналом социокультурных средств и механизмов. Продемонстрировать действенность операций различения и отождествления, равно как и их принципиальное расхождение с – предположительно наличествующим – классическим тождеством и различием [ср. 166; 180; 559], достаточно наглядно можно на материале языка, времени и сознания, взятых и рассматриваемых в аспекте соответствующей концептуализации.

Ситуация с языком, пожалуй, наиболее наглядна, поскольку язык представляет собой различающую различенность<sup>136</sup> как своего рода машину различий [ср. 138], что было установлено еще Соссюром<sup>137</sup>, который «в первую очередь является тем, кто постулировал *произвольность знака и дифференциальный характер* знака в качестве основы общей семиологии и, в частности, лингвистики. И, как мы знаем, два этих мотива – произвольность и дифференциальный характер – с его точки зрения,

<sup>135</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [275; 279; 281].

<sup>136</sup> Ср.: «Символические системы – средства познания и коммуникации – могут осуществлять свою структурирующую власть лишь потому, что они структурированы. Символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности – чувство социального мира) предполагает то, что Дюркгейм называл логическим конформизмом, т. е. “гомогенным восприятием времени, пространства, числа, причины, что делает возможным согласие между умами”» [70, с. 89].

<sup>137</sup> По Соссюру, слова и понятия «чисто дифференциальны, т.е. определены не положительно своим содержанием, но отрицательно своими отношениями с прочими членами системы. Характеризуются они в основном именно тем, что они – не то, что другие» [483, с. 114].



являются неразделимыми. Произвольность может быть только потому, что система знаков задана различиями, а не полнотой терминов. Элементы значения функционируют не благодаря сжатой силе ядер, а благодаря сети противопоставлений, которые различают их и соотносят друг с другом. “Произвольность и дифференциальный характер, – как говорит Соссюр, – это два коррелятивных качества”» [182, с. 32]. Отсюда и прямая трактовка Соссюром исследовательских задач применительно к языку: «Наука и занимается игрой этих значимых различий» [482, с. 23].

Вместе с тем, производя и воспроизводя различия, язык делает это систематически, выстраивает более или менее устойчивые сети, ибо «единство явлений речи дано в языке» [483, с. 16]. Тем самым отождествление дополняет различение в действии языка, обеспечивая возможность генерализации: «слово, поднимаясь... над сосуществованием дробных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой» [479, с. 812]. Посредством соответствующей способности языка разворачивается и концептуализирующая мысль. «Мысль не выражается в слове, но совершается в слове. Можно было бы поэтому говорить о становлении (единстве бытия и небытия) мысли в слове. Всякая мысль стремится соединить что-то с чем-то, установить отношение между чем-то и чем-то» [110, с. 305]. Концептуализирующая мысль воплощает результаты различений и отождествлений в слова–понятия–концепты. «Слово собирает. Оно λόγος (от λέγειν, собирать в единство)... Своим целым оно собирает... Язык собирает народ. Слово собирает мысль. Мы собираемся с мыслью при помощи слова» [49, с. 404].

Так что «язык, который мы могли бы понять, а мы понимаем, потому что уже имеем язык, нуждается для этого понимания в каких-то постулатах или аксиомах. Назову одну из таких аксиом: язык есть нечто целостное. То есть я хочу сказать тем самым, что, вступив в ту область, которую я назвал сознанием, мы еще имеем дело с такими вещами, которые мы должны принять как возникающие сразу и целиком и не поддающиеся складыванию по частям и в последовательности. Ни один язык нельзя получить по частям. Так он не возникал. А как он возникал? Как возникает понятие квадрата или круга в нашей голове? Философ может ответить, что здесь действует всеобщность сознания... Сознание как свидетельство об этих вещах или об иномирах.

Назовем их условно так. Ино-мирные – значит те, которые мы не можем понять, если уже не понимаем. Или уже не имеем. А если имеем, то имеем целиком» [350, с. 48]. Но целостность языка – опосредованная и опосредующая – разворачивается во времени, фиксируя также продолжительность процессов.

Традиционная для философии проблема времени обретает свое концептуальное воплощение прежде всего в феноменологии – именно феноменология создает и развивает специфическую концепцию времени, причем до сих пор практически только феноменологам удалось достаточно подробно и обстоятельно разработать философскую модель, в которой время трактуется как процесс, происходящий в характерной собственной динамике. С другой стороны, для самой феноменологии проблема времени выступает чуть ли не как центральная, поскольку феноменологическое описание осознания времени подводит к пониманию темпоральности самого сознания, что принципиально важно для феноменологического подхода. Вдобавок как раз феноменология оказывается одной из самых влиятельных философских стратегий, предоставляющих до сих пор актуальные исследовательские программы по изучению и формированию методологических предпосылок, оснований и допущений для современных наук – естественных, гуманитарных и социальных. И, наконец, на примере феноменологии времени отчетливо видны те рефлексивные сдвиги, которые производятся в самой философской технологии для получения новых значимых результатов.

Феноменологическая концепция времени (в версии прежде всего Гуссерля [158] и Мерло-Понти [367]) представляет собой тщательно выстроенную модель, в которой в первую очередь необходимо обнаружить онтолого-гносеологические основания, поддерживающие осуществление соответствующих, рефлексивно выстроенных и сознательно принятых методологических процедур и операций. Ведь известная схема взаиморасположения, взаимоперетекания и взаимодействия ретенций и протенций, которые в комплексе и образуют темпоральную сеть интенциональностей в феноменологической концепции времени, не только по-прежнему продолжает, хотя и в разных вариациях, неявно содержать традиционные классически линейные последовательности фиксируемых событий, но и – что гораздо более критично – не отображает всех следствий из собственно феноменологических принципов.

Действительно, Гуссерль не разделяет прямо и непосредственно концепцию сознания, которую Brentano<sup>138</sup> выстраивает в отчетливо классическом стиле и которая предполагает практическое совпадение сознания и самосознания, полную прозрачность сознания для самого себя и мгновенную просматриваемость его в рефлексии: «Ведь очевидно, что восприятие временного объекта само обладает временностью, что восприятие самой длительности предполагает длительность восприятия, что восприятие любой временной формы (*Zeitgestalt*) само обладает своей временной формой» [158, с. 25]. Однако, на некотором новом уровне те же самые принципы вновь воспроизводятся – формируется, тем самым, уже неоклассическая система предпосылок; рассмотрим ее действие на диаграмме времени (Рис. 1).

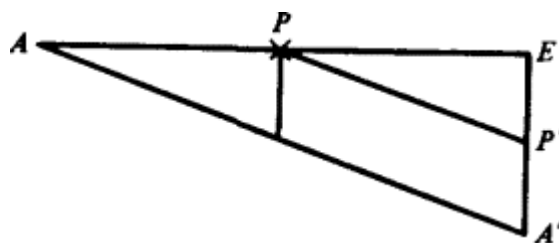


Рис. 1. Диаграмма времени по Гуссерлю: «*AE* – линия Теперь-точек; *AA'* – погружение; *EA'* – непрерывность фаз (Теперь-точка с горизонтом прошлого)» [158, с. 31].

Точки *A*, *P* и *E* на диаграмме обозначают некоторые события, условно выделенные в потоке времени<sup>139</sup>, – в качестве парадигмального примера Гуссерль берет восприятие мелодии, которая состоит из отдельных тонов, но не сводится к их сумме. Каждое событие *A*, становясь прошлым, не исчезает бесследно, а модифицируется в ретенцию – осознание только-что-прошедшего, воспринимаемое в

<sup>138</sup> «Всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом. Поэтому всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным – первичным и вторичным – объектом. К примеру, простейший акт, в котором мы слышим, имеет звук первичным объектом, а вторичным – самого себя, [т.е.] психический феномен, в котором слышится звук. Психический акт является сознанием об этом втором предмете трояким образом. Он представляет, познает и чувствует. И следовательно, всякий, даже самый простейший психический акт обладает четверояким аспектом, в котором он может рассматриваться. Он может быть рассмотрен как представление своего первичного объекта, например, акт, в котором ощущается звук, – как слышание; но он будет рассматриваться также и как представление самого себя, как познание самого себя и как чувствование самого себя. И в совокупности этих четырех отношений психический акт является предметом как своего само-представления, так и своего само-познания, и, так сказать, своего само-чувствия, так что без какого-либо дальнейшего усложнения и умножения не только само-представление представляет, но и само-познание как представляет, так и познает, а само-чувствие не только представляет, но и познает, и чувствует» [67, с. 90–91].

<sup>139</sup> «О феномене протекания мы знаем, что это есть непрерывность постоянных изменений, образующая неразрывное единство, которое нельзя разделить на участки, которые могли бы существовать сами по себе, на фазы, которые могли бы существовать сами по себе, на точки в непрерывности» [158, с. 30].

постоянном изменении. «Ретенциальное сознание реально содержит сознание прошлого (относительно) тона, первичную память тона, и его нельзя разлагать на ощущаемый тон и схватывание в качестве памяти» [158, с. 35]. Так память разделяется Гуссерлем на первичную (ретенцию), которая «хвостом кометы... присоединяется к каждому восприятию» [158, с. 38], и вторичную (воспоминание, *Wiedererinnerung*); восприятие как конституирующий самоданность акт (*selbstgebender Akt*) противопоставляется воспроизведению (*Vergegenwärtigung*), репрезентации (*Re-Präsentation*), репродукции [158, с. 44–45]. Однако, даже при репродукции воспоминания «воспроизводится целое, не только тогдашнее настоящее сознания (*Bewußtseinsgegenwart*) с его потоком, но “*implicite*” весь поток сознания до живущего настоящего» [158, с. 57]. Целостность потока сознания непрерывно и постоянно сохраняется.

Иными словами, неявным фоном и восприятия, и репродукции оказывается конституирование «темпоральности самого Дящегося с его Теперь, Прежде, После» [158, с. 58], то есть, по сути, абсолютное сознание в духе кантовского трансцендентального единства апперцепции [ср. 220, с. 104]. Дело вовсе не в том, что линия *AE* на диаграмме изображает объективный поток объективного новоевропейского времени, представление которого критикуется Гуссерлем; и даже не в том, что диаграмма кажется изолированной и ограниченной (ее условная схематичность очевидна); а в том, что линия *EA'* диаграммы воплощает единый и абсолютный поток времени субъекта, включающий и внутреннее его время.

Мерло-Понти несколько более последовательно выстраивает вслед за Гуссерлем аналогичную цепочку рассуждений, приводя уже трансформированную схему (Рис. 2), на которой наклон линий, представляющих отображения (*Abschattungen*) отдельных событий, должен обозначать постепенность перехода от протенций к ретенциям.

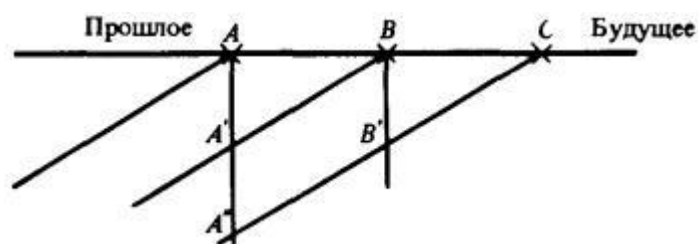


Рис. 2. Схема времени по Мерло-Понти: «Горизонтальная линия: ряд “теперь”. Наклонные линии: *Abschattungen* тех же “теперь” с точки зрения последующего

“теперь”. Вертикальные линии: последовательные *Abschattungen* того же “теперь”» [368, с. 528].

Согласно Мерло-Понти, протенции и ретенции «исходят не из какого-то центрального Я, но некоторым образом из самого моего перцептивного поля, которое тянет за собой горизонт ретенций и посредством протенций искушает будущее. Я не прохожу через ряд “теперь”, сохраняя их образ, так, что, выстроенные вплотную, они оформлялись бы в линию. С каждым наступающим моментом момент предшествующий испытывает модификацию: я еще держу его в руках, он еще здесь и, однако же, уже меркнет, опускается ниже линии настоящего; чтобы сохранить его, мне нужно протянуть руку сквозь тонкий пласт времени. Это всё тот же момент, и я обладаю способностью постичь его таким, каким он только что был, я не отрезан от него, но в конечном счете, если бы ничего не изменилось, он не был бы прошлым: он начинает профилироваться или проецироваться на мое настоящее, тогда как только что он им был» [367, с. 277]. Схема времени по версии Мерло-Понти намечает уже расширения и продолжающиеся распространения прошлого и будущего, хотя протенции на ней тоже не обозначены, – зато тут хорошо заметно, что темпоральные интенциональности образуют сеть. Тем не менее, даже прямые указания<sup>140</sup> не получают дальнейшего развития.

Действительно, соответствие отображений (*Abschattungen*) одного события – например, *A* – отмечается вертикальной линией, которая, как подчеркивает Мерло-Понти, не стягивает их в «некое идеальное единство, как этого хотел Кант» [367, с. 278], поскольку оно само воспринимается только благодаря своим отображениям и сквозь них. «“Моменты” *A*, *B*, *C* не существуют последовательно, а дифференцируются один от другого, и соответственно *A* переходит в *A'*, а оттуда в *A''*. Наконец, система ретенций с каждым мгновением вбирает в себя то, что мгновением раньше было системой протенций. Мы имеем здесь дело не с множеством феноменов, но с единым феноменом истечения (*ecoulement*). Время – это единое движение, согласное с собой во всех своих частях, подобно жесту, который охватывает все мускульные сокращения, необходимые для его реализации» [367, с. 279]. Динамический временной поток плавно и текуче, но непреклонно и неостановимо

<sup>140</sup> «Время – не линия, но сеть интенциональностей» [367, с. 277].

смещает и перемещает планы и горизонты восприятия. Иными словами, единство временного потока определяется композицией операций отождествления и различения.

Противопоставляя, в частности, концепции времени Бергсона [45] концепцию времени Хайдеггера [546] Мерло-Понти отмечает непрерывность течения времени. «Не существует сначала одно настоящее, потом другое, следующее в бытии за первым. Неверно полагать даже, что за одним настоящим с перспективами прошлого и будущего следует другое настоящее, где эти перспективы переиначиваются, так что необходим постоянный наблюдатель, производящий синтез последовательных перспектив. Существует единое время, которое само себя утверждает, которое ничего не может привести к существованию, не обосновав уже как настоящее и как наступающее прошлое, и которое устанавливается единым импульсом» [367, с. 281]. В этом смысле главным действующим лицом выступает субъективность как таковая. «Я не мыслю и не созерцаю переход от одного настоящего к другому – я осуществляю его, я уже нахожусь в наступающем настоящем, как мой жест уже находится у своей цели» [367, с. 281]. Поток остается пребывающим в движении.

Однако, и здесь (аналогично Гуссерлю), фундаментальные предпосылки проявляются совсем не в сохранении абсолютной шкалы времени (линия  $A-B-C$ ), и даже не в схематичном уравнивании последовательных отображений одного события (линии  $A-A'-A''$ ,  $B-B'$ ) с разными точками зрения различных «теперь» (линии  $A'-B$ ,  $A''-B'-C$ ), а в воспроизведении временной перспективы субъекта в любой момент как слегка модернизированной (наклоном) прямой, идущей из прошлого через настоящее в будущее. То есть неоклассически реализуются все те же традиционные новоевропейские основания для понимания и восприятия времени.

Небольшие редакционно-технические корректировки легко могли бы устранить избыточные линии на соответствующей схеме, но последовательное применение расширенных возможностей, предоставляемых рефлексией более высоких порядков, потребует, по-видимому, гораздо более кардинальных изменений и дополнений. Еще у Гуссерля можно найти некоторые подступы к введению рекурсивности для предлагаемых им феноменологических (со)отношений, хотя он – не декларируя этого специально – понимает их как простое продолжение или прямое наращивание того же самого. «Каждое актуальное Теперь сознания подлежит однако закону модификации.

Оно изменяется в ретенцию (von) ретенции, и так постоянно. Соответственно этому, образуется такой устойчивый континуум ретенций, что каждая последующая точка есть ретенция для каждой предыдущей. И каждая ретенция есть уже континуум... Это не ведет к простому бесконечному регрессу, так как каждая ретенция есть в себе непрерывная модификация, которая, так сказать, несет в себе наследие прошлого, принимая форму рядоположенности оттенков. Дело обстоит не так, что в продольном измерении потока каждая предыдущая ретенция заменяется новой, пусть даже это происходит постоянно. Скорее, каждая последующая ретенция есть не просто непрерывная модификация, исходящая из первичного впечатления, но непрерывная модификация всех предыдущих непрерывных модификаций той же самой начальной точки» [158, с. 32–33]. Представленный подход, безусловно, имеет смысл для утверждения непрерывности любого восприятия и последовательности переходящих одно в другое восприятий. Тем не менее в этом случае каждое отдельное восприятие, будучи предельно очищенным, рассматривается практически изолированно или, по крайней мере, как осуществляющееся совершенно независимо от других восприятий, пусть даже оно и сравнивается потом с ними, – то есть, оно несет в себе наследие прошлого, но не наследие прошлых восприятий<sup>141</sup>. Это возможно только в неявном предположении способности субъекта (пусть уже и не абсолютного) к мгновенному<sup>142</sup> восприятию всей потенциально бесконечной линии собственного временного горизонта (хотя, предположительно, и не существования). А ведь интенциональность сознания требует конкретной его направленности<sup>143</sup>.

Дифференцирующая дифференциация сознания позволяет различать (и отождествлять) – в том числе и моменты времени<sup>144</sup> – посредством неизбежной фиксации с помощью языка как своего рода различающей машины: «как эксплицитная, так и имплицитная философско-герменевтическая концептуализация времени в ходе обоснования собственных достижений (в частности, в ходе обоснования состоятельности критериев концептуализации времени) вынужденно апеллируют к языку либо, в первом случае, как к источнику непреходящих смыслов

<sup>141</sup> «Ретенция не есть модификация, в которой реально (reell) сохранялись бы импрессиональные данные, только в измененной форме» [158, с. 138].

<sup>142</sup> «В то время как я имею в схватывании истекшую фазу, я переживаю настоящую... и обращен к приходящему» [158, с. 138].

<sup>143</sup> «Внимание может быть направлено на Теперь; на ретенцию; оно может, однако, быть направлено на ретенциально осознанное: на прошедший тон» [158, с. 32].

<sup>144</sup> «Настоящее есть единство дифференции прошлого и будущего» [336, с. 154].

времени, либо, во втором случае, как к способу идентификации временного опыта» [532, с. 120]. При этом различие свидетельствует также и о мире. «*Всякое различие репрезентирует мир благодаря тому, что его другая сторона представляет то, что в данный момент не наблюдается. “Distinction is perfect continence”*<sup>145</sup> – лапидарно выражается Спенсер-Браун [696, р. 1]» [335, с. 57]. Различие тем не менее должно быть произведено, выполнено. «“Бит” информации можно определить как различимое различие (a difference that makes a difference)<sup>146</sup>. Такое различие, перемещающееся вдоль цепи и претерпевающее в ней последовательные трансформации, есть элементарная идея» [42, с. 337; ср. с. 294, 339, 418, 421]. Постоянно ускользающие следы замечаются также благодаря эффектам различения. «Нет *самого* следа, *собственного* следа. Хайдеггер как раз говорит, что различие не могло бы явиться как *само различие* (*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, daß der Unterschied als der Unterschied erscheint*). След этого следа, который (есть) различие, особенно не мог бы ни явиться, ни быть поименованным в качестве *самого себя*, то есть в своем присутствии» [174, с. 94]. И именно опыт различения конституирует сознание. «Идентификация, опознание, узнавание, рекогниция (всё это синонимы) предполагает распознавание, выделение предмета, процесса и т. д. из общей “массы” предметов, из совокупности других процессов. Опыт распознавания – это опыт выделения, который предполагает различие цветов, форм, пространственных положений и т. д. предмета. Именно это различие “подготавливает” синтез, а затем идентификацию» [380, с. 59].<sup>147</sup> Поэтому необходимо специально рассмотреть также и концептуализации сознания.

На первый взгляд кажется, что сознанием сегодня занимается – даже не прежде всего, а просто-таки исключительно – аналитическая философия, в которой вдобавок «философия сознания» в последнее время обрела гораздо более сильное влияние по сравнению с «философией языка». И действительно, в континентальной философии среди важнейших книг крупнейших мыслителей практически отсутствуют специальные исследования сознания. Однако, следует ли делать из этого факта

<sup>145</sup> «Различие есть совершенная непрерывность» (англ.).

<sup>146</sup> Буквально: «различие, производящее различие» (новый вариант перевода – «небезразличное различие» [520, с. 9]). Ср.: «Информация есть не что иное, как событие, способствующее связыванию различий, – различие, создающее различие» [337, с. 117].

<sup>147</sup> Ср.: «Вначале существует не идентичность, а различие. Лишь это дает возможность наделять случайности информационной ценностью и тем самым создавать порядок» [337, с. 117].



(поспешный) вывод о том, что континентальная философия вообще сознанием не занимается? Или даже еще более радикальное заявление о том, что континентальная философия вообще уже философией не является (поскольку сознание, ведь известно, является одной из центральных проблем философии, а то и важнейшей на сегодняшний день, так как на его прямое изучение не могут претендовать естественные науки)? По-видимому, все-таки нет – континентальная философия озабочена проблемой сознания по крайней мере не меньше аналитиков, только ставит и пытается решать ее принципиально иначе. Прямой вопрос «Что такое сознание?» уже не задается, поскольку сознание трактуется не как нечто само для себя прозрачное или раз и навсегда данное<sup>148</sup>, а как сложный интегральный комплекс неоднородных эффектов осознания, (вос)производимый в некоторых случаях взаимодействием на разных уровнях различных сложных сетей [см., например, 291] и абстрактных машин [см., например, 167] в определенных социокультурных контекстах, механизмы которого и нуждаются в реконструкции. То есть осознание рассматривается как набор динамических процессов, постоянно видоизменяющихся, исторически формирующихся – онто- и филогенетически – и распространяющихся при определенных условиях на те или иные социумы или коллективы людей. А также в свою очередь постоянно и непрерывно взаимодействующих с субъективностью, субъектностью, субъектальностью, личностью, (раз)умом и т.д. в комплексе практик рефлексивной заботы о себе [см., например, 537].

По своим интенциям аналитическая философия выступает прямой восприемницей наследия классической западноевропейской философии Нового времени с ее ориентацией на науку, доходящую до поклонения (сциентизм и натурализм). Положительным следствием этого оказывается распространение достаточно жесткой системы обоснования (квазилогический дискурс) и полный отказ от ссылок на авторитеты в качестве аргумента. Отрицательным – самодовольное представление о самодостаточности и высокомерное игнорирование континентальной линии развития философской мысли. В результате в аналитической философии некритически

<sup>148</sup> Ср.: «...Из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе *событийна* и рождается в точке соприкосновения разных сознаний... Монологическая форма восприятия познания и истины – лишь одна из возможных форм. Эта форма возникает лишь там, где сознание ставится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания» [37, с. 92].

воспроизводятся практически все классические метафизические<sup>149</sup> допущения, которые были сформулированы еще в философской картезианской парадигме, а затем закрепились как в науке, так и в пресловутом «здравом смысле», к коим только и апеллируют аналитики. Интеллектуальный ландшафт современной континентальной философии формируется прежде всего, напротив, различными волнами и стратегиями критики классической новоевропейской метафизики – критики, которая, будучи начата еще Кантом и Гегелем, обрела особую силу и радикальность благодаря созданию неклассической философии.

Под вопрос ставится не просто распределение объектов по некоему концептуальному пространству, а сама исходная разметка этого пространства. «Эта дилемма было бы неразрешимой, если бы антропология уже давно не приучила нас рассматривать – без всяких кризисов и без всякой критики – ткань “природа–культура”, в которой отсутствуют какие бы то ни было швы. Даже наиболее рационалистически мыслящий этнограф, оказавшись за тридевять земель, вполне способен объединить в одной и той же монографии мифы, этнонауку, генеалогии, политические формы, техники, религии, эпосы и обряды тех народов, которые он изучает... У антропологов нет ни одного элемента, который не был бы одновременно реальным, социальным и рассказанным» [291, с. 66]. Иными словами, дело идет о нередукционистских способах преодоления дуализма. «Вопрос релятивизма становится не таким уж трудноразрешимым. Если наука, понимаемая в духе эпистемологов, и делает проблему неразрешимой, то, как это часто бывает, достаточно изменить концепцию научных практик, чтобы искусственно созданные трудности разрешились» [291, с. 178].

Наглядность самоочевидного – именно в силу своей самоочевидности – скрывает не только условия собственной возможности и механизмы своего обеспечения, но и (что потенциально гораздо опаснее) границы собственной действительности. Очевидность остается невидимой, незамечаемой как раз потому, что привычно располагается перед нами или даже в нас самих. Такова и непосредственная данность сознания, наглядно представленного своими содержаниями, – данность, принимая по умолчанию как непреходящий компонент «естественной установки» и постоянно сопровождающая наше восприятие, «та наглядная иллюзия, неизбежная для нас,

<sup>149</sup> Недаром последнее время среди аналитиков наблюдается явно задекларированное возрождение метафизики!

человеческих существ, от которой мы должны избавиться или которую мы должны как-то блокировать и нейтрализовать в наших рассуждениях о сознательной жизни, чтобы увидеть те зависимости или гармонии, которые не поддаются наглядному постижению и которые, наоборот, закрыты неминуемой наглядностью нашего предметного (макроскопического) языка» [345, с. 99]. Требуется чрезвычайно сложное усилие, чтобы заметить и затем подвергнуть критическому рассмотрению очевидное.

Применительно к проблеме сознания это означает, что сознание понимается исключительно как некая самоочевидная данность и воспринимается если и не как вещь, то как некое свойство или отношение вещей (пусть в пределе даже как и эпифеномен). Причем сознание предполагается принадлежащим индивидуальному человеку, точнее – человеку по умолчанию (взрослый образованный белый мужчина среднего класса, гетеросексуал, англосакс, протестант, находящийся в здравом уме и т.д.). Вдобавок четкие различия между сознанием, умом, разумом, Я, субъектом, личностью и т.д. систематически не проводятся. Поэтому вопрос «Что такое сознание?» аналитиками если и задается, то исключительно мимоходом, чисто риторически, так как основная проблема для них заключается в соотношении сознания и тела [см., например, 424], которая в свою очередь сводится к проблеме соотношения сознания и мозга, а та фактически редуцируется к так называемой «трудной проблеме сознания» [см., например, 78], которая оказывается принципиально неразрешима таким способом и исходя из таких предпосылок [см. 671].

Сознание подобно в этом смысле глазу, который ведь позволяет нам видеть, сам оставаясь невидимым прямо и непосредственно, и, вдобавок, скрывает тот факт, что мы не будем видеть те предметы, образ которых на сетчатке попадает на слепое пятно, но сохраняет при этом неразрушенной иллюзию полноты и непрерывности сферы визуального восприятия. Метафорика устойчива<sup>150</sup> – именно сознание дает возможность увидеть всё наблюдаемое (умо-зрение). Однако, в отличие от глаза, сознание – это вовсе не предмет, не вещь, не объект, а следовательно, и не может изучаться тем же способом. «Современному научному мышлению чужда идея объекта, сравнимого или, более того, превосходящего по совершенству исследователя.

<sup>150</sup> Можно вспомнить «третий глаз» Декарта, «смотровое окошко» Воннегута [108] и даже название известной книги Хофштадтера с Деннетом «The Mind's I» [656], что могло бы значить буквально «Я сознания» (или «Я ума»), но произносится созвучно тому, что будет значить «Глаз разума», как это название и было переведено, – впрочем, на корешке и обороте обложки русского издания [574] можно увидеть, благодаря цветовому выделению, и вариант «Аз ума».

Сформировавшееся на изучении простейших механических явлений научное мышление склонно сначала низвести объект до уровня мертвой вещи, а затем провозгласить тезис, что из мертвого могут быть выведены атрибуты живого и разумного. Приступив к исследованию объектов, которые мало отличны от исследователя, мы должны изменить исследовательскую “идеологию” и пытаться построить исследовательские средства, специально предназначенные для исследования таких объектов» [312, с. 414]. Сознание человека постигается человеческим же сознанием.

Сознание неразрывно связано с рефлексией, хотя ею оно и не исчерпывается. Рефлексию сознания средствами самого сознания со времен полемики Локка и Лейбница принято называть самосознанием – осознанием осознания. Однако, в силу собственной интенциональности сознание не может быть рассеянным – следовательно, будучи направленным на что-то одно, оно с неизбежностью не сможет быть направленным одновременно на что-то другое. (Что не исключает, правда, синхронного восприятия нескольких сразу находящихся в поле действия чувств предметов и/или нескольких различных свойств/качеств их.) Поэтому сознание, обратившееся на самое себя, уже не будет обращено ни на что иное. Конечно, в любом случае какое-то содержимое у сознания будет; конечно, и осознание мира, и осознание самого себя будут равным образом находится в том же самом сознании – но при этом они вовсе не сводятся друг к другу. «Сознание – это выделенность, различенность. Так вот эта различенность имеет еще один весьма важный смысл с точки зрения сознания как свидетельства. В этом свидетельском сознании содержится, во-первых, что-то, что я сознаю или думаю или чувствую. И, во-вторых: я думаю, что я думаю. Или: я чувствую, что я чувствую. Но это в принципе может не совпадать с тем, что я действительно люблю. Одно дело “я люблю” и совсем другое “я чувствую, что я люблю”. Или – “я мыслю”, и “мыслю, что я мыслю”. Эти вещи принципиально различны, и никакое преобразование, никакое допущение, никакое рассуждение не могут устранить этого различия» [350, с. 44–45]. Конечно, между режимами осознания себя и осознания чего-то другого можно очень быстро переключаться, хотя это и не приводит к их совпадению.

Осмысление сознания в любом случае оказывается неизбежно рефлексивным и рефлексивным. При этом совершенно неважно, идет ли речь о внутреннем

наблюдении (интроспекция) или о внешнем представлении – в любом случае сознание, оставаясь сознанием, не может не быть схватываемо как видящее в том числе и само себя. Тем не менее, никакое переключение между режимами, пусть даже самое быстрое, незамечаемое и неосознаваемое, не отменяет и не может отменить их принципиального различия. Сознание в современном европейском смысле предполагает самосознание – по крайней мере, как потенциально возможное или произвольно реализуемое в любой момент времени. Вместе с тем сознание требует понимания также в пределе непрозрачности для самого себя [см. 386], то есть включения в сознание наряду с собственно осознаваемым также неосознаваемого – характерно, что первоначальные представления о бессознательном формируются практически тогда же, когда складывается современное понимание сознания (в Новое время) [см. 601]. «Конечно, нет возможности информировать *часть* разума о *целом* разуме. Это логически вытекает из отношений между частью и целым. Экран телевизора не дает вам полных сведений о событиях, происходящих во всем телевизионном процессе. И это не просто потому, что зрителей такие сведения не интересуют, но потому, что сообщение о любой дополнительной части полного процесса потребовало бы дополнительных цепей. Но сообщение о событиях в этих дополнительных цепях потребовало бы дальнейшего наращивания новых цепей, и так далее. Каждый дополнительный шаг по направлению к увеличению сознательности будет уводить систему всё дальше от полной сознательности. Добавить сообщение о событиях в данной части машины фактически означает *уменьшить* процент всех сообщаемых событий» [42, с. 397]. Иными словами, именно в самом сознании оказывается необходимым выделить собственно осознаваемые и неосознаваемые компоненты – действительно, мы же не называем бессознательным, например, стол, хотя и не сомневаемся в отсутствии у него сознания. Рефлексия сознания иными средствами должна приводить к раскрытию его механизмов – (само)описания, (само)представления и т.п.

Если мы действительно хотим последовать призыву Чалмерса [625] всерьез отнестись к современной науке, то первым делом не менее серьезно стоит отнестись к тем предпосылкам и основаниям, на которые она опирается [291]. Неудивительно, что картезианская научная парадигма отталкивается от оппозиции мыслящей и протяженной субстанций. «Дуализм, фактически, означает, что если описание физики

явлений организовано таким образом, что одним из первичных и независимых его понятий оказывается допущение определенных свойств наблюдения (например, трансцендентальной непрерывности сознания), если сама формулировка любой конкретной причинной связи во внешнем нам мире зависит от того, как увязан опыт универсального и однородного наблюдения ее проявлений по множеству точек пространства и времени, то этим же аппаратом причинности мы не можем объяснить (в качестве причинно вызываемых миром – в том числе и нашим телом, которое в этой структуре есть часть внешней действительности) процессы в нашем сознании, потому что сознание уже допущено – и допущено акаузально – в самой формулировке причинной связи» [345, с. 25]. Действительно, не было бы никакой проблемы, если бы мы трактовали образы вещей исключительно как артефакты сознания или, наоборот, осознаваемое ощущение как эпифеномен физиологии. «Можно, например, пытаться показать, как те или иные сознательные состояния вызываются процессами в нейронах головного мозга и комбинациями их активности. Но независимо от успеха или неуспеха попытки такого рода ясно, что знание о нейронах не может стать элементом никакого сознательного опыта, который (после получения этого знания) порождался бы этими нейронами. ...В объяснении образований сознания понятие нейронов является лишним, лишней сущностью, поскольку, в принципе, ни в какой вообразимой культуре, ни в каком вообразимом сознательном существе эти процессы, вызывающие, как мы знаем (я слово «знание» подчеркиваю), активность сознания, не могут стать элементом сознательного опыта. Мы отгорожены как раз от того, что физически обуславливает наше сознание, отгорожены экраном самого этого сознания (экраном, образующим горизонт событий внешнего мира)» [345, с. 38]. Тем не менее, если мы всё же хотим объяснять сознание, приходится – исходя из его специфики – сосредотачиваться в том числе и на внешних факторах, влияющих на изображения, видимые на экране сознания.

В этом смысле сама постановка проблемы сознания и/или идеального (особенно в классической версии) задает вопрос о гипотетическом разрыве непрерывной монотонности сущего/бытия – при том, что одновременно никто не сомневается и в некотором необъяснимом совмещении сознания с телом<sup>151</sup>. Для метафизического строя мысли это повод искать возможности той или иной редукции (одного к другому

---

<sup>151</sup> «Я же двигаю свою руку актом сознания» [348, с. 288].

или к чему-то третьему), но для критикующего догматику образа мышления (начиная с Канта) – это, скорее, повод задуматься о статусе и границах нашего знания, ведь именно они тут прежде всего проблематизируются, ибо это «нечто, чего не могло бы быть в виде сознательной цепочки шагов, в качестве продукта приложения наших желаний, рассуждений, нашего волевого контроля и т.д., а тем не менее есть *де факто*... Непонятно как, но есть» [348, с. 288]. Тем самым единство<sup>152</sup> в данном случае оказывается таким парадоксальным своего рода нерешающим решением, совершенно не зависящим от того, знаем ли мы механизм или точку перехода одного в другое, сможем ли когда-нибудь полностью объяснить, как и почему это происходит, – в любом случае мы знаем о единстве даже без знания деталей и подробностей, в любом случае единство действует, срабатывает само<sup>153</sup>. Так что даже в ситуации незнания или ограниченного знания (а мы никогда не будем знать всего целиком и полностью) тем не менее мы в состоянии – вполне очевидно и достоверно – знать о некоторых общих и неустраимых параметрах, определяющих единство ситуации.

Понимание сознания привязано не только – что очевидно – к психологическим зависимостям и процессам, но и – не в меньшей степени – к процессам социальным, культурным и даже научным (наука ведь тоже социальный институт и результат сознательной деятельности человека). Сознание современного европейского типа определяется наличием непрерывного самоконтроля, осуществляемого посредством постоянного самоотчета («внутренний диалог») и восходит к Новому времени, когда широко распространился и проявился интегральный эффект интериоризации<sup>154</sup> технологий исповеди, отработываемых и широко практиковавшихся в Средние века. Сознательность предполагает вменяемость (возможность вменения вины) и адекватность, исключаящие не только безумие и сумасшествие, но и – в пределе – любые иные измененные состояния сознания (сознание отчужденное, ложное, несчастное, тоскующее, страдающее, восторженное...). Властные дискурсивные практики, выстраивающие социокультурные контексты и, в свою очередь, предопределяясь ими, расчерчивают пространство предопределенности или, как минимум, номинальной предсказуемости, задаваемое и поддерживаемое

<sup>152</sup> «Соединить нельзя, но *де факто* соединено» [348, с. 289].

<sup>153</sup> «Когда нечто случается даже независимо от того, поймете ли вы это или не поймете, я пойму или не пойму» [342, с. 137].

<sup>154</sup> В древности даже читали только вслух – см., например, «Исповедь» Августина (6.3.3) [1, с. 146].

воспроизводством устойчивых и унифицированных характеристик сознания. Так достигается управляемость общественными организмами и конструктивность общественного сознания.

Однако, прямолинейные попытки ограничиться непосредственными причинно-следственными связями заведомо проваливаются и тут. «Забывая о том, что говорит феноменологический анализ об опыте обыденного мира, а именно о видимости непосредственности, с которой дается смысл этого мира, объективизм пренебрегает объективацией объективирующего отношения: эпистемологический разрыв является, таким образом, социальным разрывом. ...Особенно легко суверенная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издали и свысока как представление» [71, с. 52–53]. Нелинейные и рефлексивные эффекты сознания не могут быть схвачены прямым наблюдающим взглядом и производят идеологические последствия даже в программе Просвещения. «Эффекты критики, как правило, совсем другие, чем те, которых желали добиться... Кардинальная проблема истории идеологий – это появление новых этажей “ложного сознания”, которое именно от своих критиков научилось тому, что такое подозрение и разоблачение, цинизм и “ухищрения” утонченного коварства» [469, с. 44]. Действующий субъект общества и истории вовсе не будет просчитываемым (если уж даже и непрозрачным) сознанием – сознанием, устроенным типично (если уж даже и не универсально). «Воображаемая идентификация – это идентификация с привлекательным для нас образом, с образом, представляющим то, “какими мы хотели бы быть”. А символическая идентификация – это идентификация с самим местом, откуда мы смотрим, откуда при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными любви» [202, с. 111]. Проблема другого сознания тем более настоятельно нуждается в высокорефлексивной проработке, чем более чуждое (отличное от нашего сознания, принимаемого по умолчанию в качестве стандартного, образцового) сознание обсуждается. В отсутствие общих (и тем более универсальных) контекстов деятельности на первый план выходит фундаментальный онтологический горизонт сознания вообще, независимо от того, чье сознание детектируется в качестве такового (при его наличии, разумеется) – сознание раба, женщины, ребенка, животного, растения, компьютера или гипотетического инопланетянина.



А ведь те или иные трактовки сознания вовсе не безобидны по своим последствиям. «В Новое время сознание силится захватывать все новые командные позиции, наблюдательные пункты учета и контроля. Данных для занятия командных позиций у сознания на удивление мало... Когда всё уже случилось, когда уже поздно и не нужно, когда история укатила дальше свое неостанавливающееся колесо, тогда на опустевшую сцену вступает сознание и начинает с грехом пополам, не осознавая своего шутовства, для чего-то “отражать” случившееся, словно нарочно для того, чтобы история могла тем временем без свидетелей, всё внимание которых отвлечено на запоздалый спектакль сознания, разыграть на новой сцене. Сознание хромает за историей и не может ее догнать. Для компенсации своего промаха оно непомерно раздувается, вплоть до намеков на то, что оно и есть дух и мысль, что чуть ли не оно и есть то подлинное бытие, которое отождествлял с мыслью Парменид. “Я сознаю, следовательно, существую” замахивается на то, чтобы объявить себя повторением парменидовского “одно и то же – мыслить и быть”» [54, с. 261–262]. Прозрачность сознания порождает опасную иллюзию всемогущества. Конечно, согласно теореме Томаса, если люди считают ситуацию реальной, то она будет реальной по своим последствиям, поэтому конструирование самоисполняющихся пророчеств – одно из важных средств стратегии рефлексивного управления [ср. 417]. Однако далеко не всё оказывается можно просчитать и разложить в линейную последовательность причинно-следственных цепочек. «Нами не выбранные связи – это и есть всё то, что мы изменить не можем. Только эта невозможность не подвешена к нашему сознанию. Она нашим сознанием не держится. В его содержании (скажем так) нет “русалок”, которые бы сообщили нам эту невозможность» [141, с. 31]. И непредставленное в сознании будет проявляться косвенно – в виде непрямых следствий наших действий. «Сознание... производит выборку событий и процессов в теле и совокупном разуме. Оно организовано целевым образом. Это прибор ближнего действия, помогающий вам быстро получить желаемое. Он предназначен не для жизни с максимальной мудростью, а для получения желаемого кратчайшим логическим (каузальным) путем» [42, с. 398]. Запланированное достигается, но вместе с тем происходит еще что-то – не только не запланированное, но и нежелательное. Понятно, что никто в здравом уме не ставил задачу загрязнения окружающей среды, тем не менее природа страдает – экология [см. 141].

Сложные целостные системы во всем многообразии своих связей непосредственно сознанием не схватываются. Тем не менее мы можем попытаться не ограничиваться только сознанием, особенно в стандартном, фиксированном его понимании, а постараться реконструировать максимально широкий контекст, в котором удалось бы разглядеть должное место сознанию во всем разнообразии его собственных внутренних и внешних порядков рефлексии. Нередукционистские попытки преодоления дуализма, которые и предпринимаются систематически в континентальной философии, могли бы, по-видимому, предоставить набор достаточно эффективных ресурсов и инструментов для переосмысления проблемы сознания в конструктивном постнеклассическом ключе с целью реализации возможности помыслить комплекс эффектов осознания в максимально широком контексте онтологического континуума субъект–объект и природа–культура – в том числе и с использованием результатов и технологических средств, наработанных аналитической традицией. Тем самым представленные в сознании и выполненные с помощью сознания различения и отождествления позволяют, по крайней мере потенциально, отследить те эффекты целостности и связности, которые свидетельствуют о взаимосвязи единства мира и единства культуры в постнеклассической перспективе.

## ГЛАВА 4. Единство мира как суперпозиции виртуальных миров

Исходя из перспективы рассмотрения единства мира в контексте его взаимосвязи с единством культуры, необходимость чего востребована последовательным проведением разработанных и принятых современной философией принципов постнеклассического мышления, приходится признать также необходимость обеспечить совмещение и охват в рамках единой концепции не только комплексов многочисленных образов предположительно самотождественного мира, но также и многообразия разнообразных множественностей как применительно к некоторой текущей конкретности актуализированной реальности нашего мира, так и применительно ко всему потенциально бесконечному ряду версий, вариаций и возможностей мира вообще как такового. «Мир не располагает ничем внешним по отношению к существованию, не является добавлением извне других существований: он есть со-существование, которым они располагают вместе» [387, с. 56]. Такое совмещение позволяет осуществить обобщенный принцип суперпозиции, выстраиваемый по модели соответствующего принципа квантовой механики<sup>155</sup> таким образом, чтобы концептуально воспроизвести совокупность взаимоисключающих и взаимодополнительных аспектов и моментов мира, который предположительно все-таки несамотождествен (иначе он исчерпывающе описывался бы классическими средствами) – подобно тому, как в знаменитом мысленном эксперименте Шредингера кот оказывался ни жив ни мертв. Поскольку концептуализация единства мира как

<sup>155</sup> «Общий принцип суперпозиции квантовой механики применим к состояниям... произвольной динамической системы. Этот принцип заставляет нас принять, что между этими состояниями существуют особые соотношения – такие, что если система находится целиком в одном определенном состоянии, мы можем в то же время считать, что она находится отчасти в каждом из двух или нескольких других состояний. Первоначальное состояние следует считать результатом некоторой *суперпозиции (наложения)* двух или нескольких новых состояний, причем это наложение не может быть понято с классической точки зрения. Любое состояние можно рассматривать как результат суперпозиции двух или многих других состояний и притом бесконечным числом способов. Наоборот, любые два или несколько состояний могут быть наложены друг на друга и, тем самым, будет получено новое состояние» [194, с. 24].

суперпозиции виртуальных миров осуществляется с помощью разнообразных социокультурных средств, которые проявляют в этом процессе свою неустранимую связность, тем самым реализуется и демонстрируется своеобразие единства мира в постнеклассической перспективе.

### **§ 1. Непрямая референция как способ работы с виртуальным<sup>156</sup>**

Поскольку виртуальное практически невозможно ухватить прямо и непосредственно, приходится использовать средства непрямой референции. Уже здесь возникают трудности. В какой степени можно считать, что непрямая референция представляет собой уже тематизированную проблему? Или проблема как раз и заключается в ее непонятном статусе? Каким образом непрямую референцию можно (и нужно) обсуждать? Принимаемый по умолчанию способ рассмотрения предметности предписывает непосредственно схватить и описать искомое. Но как возможно прямо и непосредственно зафиксировать то, что как раз исключает прямое соотнесение? Ведь для точного отображения чего-то неопределенного, зыбкого и размытого потребовалось бы использовать не менее расплывчатые средства – не в том, разумеется, смысле, чтобы для живописного изображения облаков воспользоваться кисточкой из тумана: тут уместнее вести речь о технологии и технике. С другой стороны, применение косвенных указаний при всей своей тонкости и гибкости привело бы к нечеткости результатов, порождающих бесконечно разбегающееся множество интерпретаций. Интуитивная ясность избранного фокуса нашего мысленного взгляда начинает немедленно замутняться при первых же попытках тщательно с ней разобраться.

Характерно, что свойственное науке стремление к четким описаниям и, по возможности, однозначным объяснениям всех процессов и явлений превращается в философии языка (вслед за лингвистикой) в преимущественное внимание именно к прямой референции, не говоря уже о господстве соответствующих методов. Семантическое различие означаемого/означающего, бывшее истоком семиотики и образующее ее концептуальный центр [ср. 490], нацелено на обнаружение в первую очередь именно прямых связей и отношений между знаками и объектами различной

<sup>156</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [284].

природы. И даже дополнение денотации<sup>157</sup> коннотацией ничего по сути дела не меняет: добавочные значения, выражающие эмоциональное содержание, как бы прибавляются к основным [см., например: 144]. Как только речь заходит об означивании, мы попадаем под фактически неодолимый пресс дескриптивности<sup>158</sup> со всеми вытекающими отсюда последствиями. Таким образом, восприятие и понимание языка оказывается сконцентрированным вокруг прямореференциальных его возможностей, притом что практически все косвенные и неявные остаются в тени.

Непрямой референции повезло в этом смысле даже меньше, чем молчанию, хотя и молчание трактуется, как правило, в качестве говорящего, сообщающего нечто. «Все мы знаем, как трудно понять, что “значит” молчание... Часто бывает легче ощутить особенности молчания, почувствовать его эффект, чем объяснить, что же оно значит. Когда молчание тягостно, продолжительно или упорно, оно имеет определенный смысл, а иногда даже очень большой смысл. Однако оно редко поддается переводу в традиционном понимании этого слова. “Прямой” смысл молчания всегда лишь вероятность, и часто даже не удается как следует определить эту вероятность. Когда же это удается, то в большинстве случаев здесь помогает анализ референтной ситуации» [201, с. 233–234]. Иными словами, если у каждого языкового знака должен быть свой референт (пусть даже и не один), то у отсутствующего знака – точнее, у знака отсутствия знаков – тоже должен быть свой, пусть и не прямо очевидный.

Классический и, пожалуй, самый известный случай непрямой референции – это метафора [см. 504], буквальное перенесение языковых значений, которое становится в некотором смысле модельным для всех случаев косвенного употребления слов. «По-видимому, нет необходимости особо подчеркивать тот факт, что среди литературных средств выразительности метасемеме отводится центральное место. ...Представить

<sup>157</sup> Тонкие различия между референцией и корреспонденцией, денотатом и экстенционалом и т.д. в данном случае не являются принципиальными.

<sup>158</sup> Даже несмотря на отдельные попытки выстроить критические альтернативы (например, у позднего Витгенштейна). Вот и у такого последовательного критика классических представлений как Дж. Лакофф можно прочитать: «Со времени Аристотеля до поздних работ Витгенштейна категории рассматривались как ясные и не представляющие проблем сущности. Они представлялись в виде абстрактных вместилищ, с вещами или внутри, или вне категории. Принималось, что вещи относятся к одной и той же категории, если и только если они имеют некоторые общие признаки. и признаки, которые были у них общими, рассматривались как определяющие эту категорию. Классическая теория не была результатом эмпирических исследований... Это была философская позиция, сформулированная в результате априорных рассуждений... Фактически, да самого последнего времени классическая теория даже не рассматривалась как *теория*. Она преподносилась в большинстве дисциплин не как эмпирическая гипотеза, но как несомненная истина, истинная по самому своему определению» [287, с. 21]. И дело тут даже не в том, что Лакофф тем самым предлагает эмпирически проверять нормативную концепцию, а в том, что его собственная программа оказывается построением описания того, каким образом категории осуществляют репрезентацию/референцию.

себе поэтическое сочинение без метафоры чрезвычайно трудно» [201, с. 169]. Более того, практически невозможно найти область, где метафора бы отсутствовала: повседневная речь и научный трактат, философское эссе и юридический документ – везде обнаруживаются метафоры, хотя иногда, быть может, стершиеся, застывшие. Попытки достигнуть предельной точности и однозначности, избавившись от любых метафор, предпринимаемые чаще всего в связи с поиском четкой формулировки законов – будь то законы социокультурные/юридические или природные/научные – оказываются поэтому неуспешными.

На каком-то уровне уточнений мы неизбежно сталкиваемся с принципиальной и неустранимой неопределенностью наших неосознаваемых онтолого-гносеологических предпосылок и допущений, которая проявляется в том числе в виде глубинной метафоричности наших мировоззренческих суждений. С другой стороны, и метафора не может быть абсолютно произвольной – в любом случае необходима та или иная привязка к устойчивым ассоциативным полям и спектрам интерпретативных ожиданий, иначе текст рискует достичь сингулярно замкнутого, экзотерически не воспринимаемого состояния. И вместе с тем, несмотря на всё многообразие концепций, претендующих на истолкование метафоры, ее референция «осуществляется обычно через установление ее анафорической связи с прямой номинацией предмета» [24, с. 269]. То есть даже метафора понимается через соотнесение с прямой референцией, через своего рода иерархическую суперпозицию различных прямых референций, когда эффект переноса достигается путем комбинирования и перекомбинирования смещаемых друг относительно друга смысловых векторов. «Следовательно, метафора определяется философией как временная потеря смысла, экономия без невосполнимого ущерба собственности, несомненный отход, но и история в виду и в горизонте кругового повторного присвоения собственного смысла. Вот почему ее философская оценка всегда была двусмысленной: метафора угрожает, она чужда *созерцанию* (видению или контакту), *понятию* (схватыванию или собственному присутствию означаемого), *сознанию* (близости присутствия к себе); но она в сговоре с тем, чему она угрожает, она необходима ему в той мере, в какой отход <de-tour> является воз-вратом <re-tour>, направляемым функцией уподобления (*mimēsis* и *homoiosis*) в соответствии с законом тождества. В этом пункте противопоставление созерцания, понятия и сознания теряет

всякую значимость. Три эти значения принадлежат порядку и движению смысла. Как и метафора» [175, с. 310].

Существует ли, однако, не прямая референция, которую без остатка нельзя было бы редуцировать каким бы то ни было образом к прямой?

Возможно, такую референцию олицетворяет символ? Действительно, символ как нерасчленимое единство предметного облика и многозначного смысла одновременно и представляет сам себя и отсылает к чему-то другому, которое не просто обозначается, а включается в смысловую перспективу, в пределе бесконечную. «Подлинно символ есть начало *интеграции*. Здесь морфема преодолевает свой обособленный и отвлеченный смысл, становясь условным способом рассмотрения реального смысла... Символически понятый, термин есть уже не обозначение, а обнаружение, не указание на самого себя, а указание на другое. *Сюм-балло* – совместный бросок, сталкивание, створение, сопряжение, совпадение, созачатие; неисчерпаемую градацию значений предлагает нам это греческое слово. Смысл их один: ничто не ограничено собой, не довлеет себе, не исчерпывается собою, но властно требует иного...» [459, с. 196]. Тем не менее, кроме прямого референта знака-символа, символическая ситуация предполагает наличие более или менее устойчивой связи между символизируемым и символизирующим. Поэтому символ напоминает своего рода предметно воплощенную метафору, понятую в самом широком смысле. И, тем самым, на достаточно высоких порядках рефлексии тоже оказывается сводимым к комплексным композициям прямых референций.

Может быть, стоило бы сначала разобраться с референцией как таковой, с этим странным процессом–результатом–состоянием–свойством соотнесения/соотношения одного (выступающего как означающее, символизирующее...) с другим (означаемое, символизируемое...), имени с вещью. Само собой разумеется, реальность (таинственная и проблематичная [см., например: 448]) вещей может быть весьма различна: от материальных объектов до идеальных концептов [488], от логически возможных миров до миров мифических или художественных [13]... «Репрезентация начинается с принципа, утверждающего, что знак и реальное начало эквивалентны (даже в том случае, если эта эквивалентность и утопична, то всё же это является фундаментальной аксиомой). В общем, симуляция начинается с утопии, благодаря принципу эквивалентности, с радикального отрицания знака как ценности, с

понимания знака как реверсии и с вынесения смертного приговора любой референции. В этом случае, когда репрезентация пытается абсорбировать симуляцию, интерпретируя ее как фальшивую репрезентацию, симуляция включает в себя всю репрезентацию как единое целое, понимаемую как симулакрум. Важнейшим поворотным моментом является переход от знаков, которые скрывают нечто, к знакам, которые скрывают от нас тот факт, что они не означают ничего» [58, с. 207; ср. 617]. Так что референция, экстрагируемая во всё более чистом и прямом виде, всё сильнее истончается, превращаясь в собственную тень: даже при ближайшем рассмотрении зазор между вещью и ее именем не может уменьшиться.

В результате вырисовывается чрезвычайно навязчивая альтернатива: или, по знаковой (во всех смыслах этого слова) формуле, «всякий знак отсылает к другому знаку» [178, с. 163], а любой текст – к иному тексту, и тогда мы вынуждены безвыходно вращаться в этом символическом круге; или каждый знак и каждый текст отсылают непременно к некоей, более-менее известной, экстралингвистической, экстрасемиотической действительности, и тогда всё опять-таки сводится, в конечном счете, к прямой референции. Но как возможна все-таки непрямая референция?

Наверное, ответ на эти вопросы один и тот же. Если возможно балансировать между прямым указанием на конкретную предметность и бесконечной регрессией символических отсылок и отсрочек, то в таком случае оказывается возможным косвенное, не прямое свидетельство о том, на что никаким иным образом взглянуть не удастся. Иначе говоря, не прямая референция должна не просто кивать в сторону чего-то иного, могущего быть выраженным также и прямо, но должна оставаться единственным способом намекнуть на недоступное схватыванию, на постоянно ускользающее. Ведь если мы можем нечто переформулировать, выразить прямо или косвенно, назвать или метафорически описать, локализовать непосредственным указанием или изобразить, то совершенно незачем изыскивать какие-то еще изощренные средства освоения.

Когда мудрец, изъясняющийся, по обыкновению, обиняками, изрекает, что, мол, если тебе на нечто указывают, то надо смотреть на указанное, а не на указующий перст или сам по себе жест указания, – это вовсе не универсальный рецепт всегда правильного действия (в конце концов, описанная ситуация может быть образцом как раз того, как надо указывать) и не инвариантный алгоритм понимания происходящего



(возможно, совершенный жест был сигналом для группы захвата, сидящей в засаде), равно как и не тривиальный пример демонстрации действенности остенсивного определения, базирующегося на всё той же пресловутой прямой референции, и уж тем более не способ блеснуть метафорическими красотами стиля, а попытка обратить внимание на недостижимое прямым указанием.

Подобным образом устроены и «безумные речи» Чжуан-цзы. «Вся тьма вещей – словно раскинутая сеть, и нет в ней начала – в этом тоже заключалось искусство Пути древних. Чжуан Чжоу услышал об этих заветах и возлюбил их. В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и непостижимых выражениях он давал себе волю, ничем себя не ограничивая, и не держался определенного взгляда на вещи... Посредством слов, “подобных перевертывающемуся кубку”, он следовал превращениям мира... Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, беспорядочность их доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла... И всё же его правда соответствия переменам и постижения вещей безмерна и неуловима. Как она безбрежна, как темна! Невозможно ее исчерпать» [581, с. 281–282]. Симптоматично, что повествование ведется от третьего лица, причем рассказчик не берется пересказывать изречения великого даоса и не излагает сухой протокольный отчет о проделанной тем работе. Наслаивание нарративных инстанций и очевидная метафорика мерцающих и переливающихся образов явно не являются самоцелью, однако тут нет еще и дзенских технологий, где коаны предназначены вызывать просветление. Тем не менее этот текст умудряется изящно говорить о чем-то таком, что иначе, по-видимому, в принципе невыразимо.

Если библейские притчи или мифологический эпос прочитывать и воспринимать то ли как художественный вымысел, то ли как историческое повествование, то ли как аллегорический пересказ реальных событий, то ли как набор иллюзорных обманов и добросовестных заблуждений, то ли как символическое описание ценностных императивов, то ли как клиническое свидетельство измененных состояний сознания, то ли как идеологически искаженное отображение общественных отношений, то ли как, наконец, просто образец цветистых метафор – тогда мы никогда не поймем, что же в них видели создатели и поклонники, не поймем их истины [ср. 575]. И вовсе не потому, что в Библии или мифе к языку и литературе еще что-то добавлено, а потому, что дело тут не в этом. Священное писание священо совсем не в силу каких бы то ни

было особенностей использования лексики, стилистики, риторики или даже дискурса, но – постольку, поскольку доступными натуралистическими средствами повествует о недоступном супранатуралистическом, совершая очевидно невозможное действие. Божественное не ограничивается своим именем, равно как и именовани<sup>ем</sup> вообще [ср. 357].

Известный физик полагает, что «назначение искусства как такового, как метода состоит в том, чтобы делать утверждаемые им интуитивные истины непреложными и убедительными», чтобы осуществлять «утверждение авторитета интуитивного суждения, “доказательство недоказуемого”» [523, с. 131–132], но искусство, безусловно, этой своей методологической функцией никоим образом не исчерпывается. «Сказка ложь, да в ней намек! / Добрым молодцам урок» [426, т. 4, с. 482]. Естественно, к морально-нравственному убеждению искусство тоже не сводится. Урок литературных произведений или изобразительных артефактов не может быть выражен краткими концептуальными тезисами. Недаром Лев Толстой в ответ на вопрос о смысле «Войны и мира» не без иронии предлагал воспроизвести весь роман слово в слово. Еще сильнее это относится к стихам. Стихи рождаются, когда проза неуместна. Пресловутая непереводаемость стихотворений возникает оттого же, отчего нельзя значимость стиха сложить из удачно подобранных рифм и ярких метафор. Пересказывать стихи бессмысленно. Значит, они тоже пытаются сказать нам о несказанном и несказуемом.

Интересно, что одни из наиболее тонких и сложных взаимосвязей и взаимозависимостей между языком и миром выявляются, когда философия обращается к своему собственному языку, языку философии. «Философия несет в себе язык. Сочетание язык философии должно поэтому звучать примерно как свечение света. Легко догадаться, что нечто подобное должно произойти и с философией языка. Нужны специальные операции по искусственному разграничению понятий, чтобы удержать эти две на вид – в их грамматической форме – такие разные темы от слияния друг с другом и с мыслью...» [54, с. 8]. Поскольку «философия и есть язык» [54, с. 374]. А язык философии наряду с лингвистическими включает также и нелингвистические действия. Начиная со времени своего возникновения философия никогда особенно не была очарована языком, хотя и была вынуждена часто его использовать. Можно вспомнить Диогена Синопского, чьи невербальные эскапады –

житие в бочке, поиск человека днем с фонарем, рукоблудство на площади, хождение как контраргумент на апории Зенона – стали образцом философских деяний. Конечно, говорить про действия – это совсем не то же самое, что действовать, но говорить про действия – это и не то же, что говорить про слова; описания возможности действий самих по себе действий не заменяют. Людвиг Витгенштейн нередко отвечал свистом или чтением стихов на просьбу прокомментировать «Логико-философский трактат» [ср. 98, с. 73], ухитряясь не молчать о том, о чем невозможно говорить.

Философские рассуждения не отсылают прямо и непосредственно к внеязыковому универсуму, а выстраивают сложные отношения со смыслом. *«Смысл – это то, что может быть выражено, или выражаемое предложением, и атрибут состояния вещей... Но он не смешивается ни с предложением, ни с состоянием вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами... Именно поэтому смысл и есть “событие”:* *при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в состоянии вещей»* [165, с. 36]. Событие мысли оказывается событием смысла, хотя обратное верно не всегда.

Философская мысль разворачивается по причудливым траекториям, задавая и конституируя концептуальное пространство внутренних дистанций и отстояний, зазоров и не прямых указаний. «Вот перед нами живописная картина... – например, сезанновский натюрморт с яблоками. Ясно, что это не описание или изображение Сезанном яблок вне картины, а понимание чего-то посредством этих изображенных яблок, вернее, порождение ими понимания чего-то другого. Сезанн “мыслит яблоками” – и в сознании реализуется нечто, к чему просто вниманием глаз мы не придем. В этом смысле картина Сезанна не о яблоках, а эта картина “яблоками о чем-то”, т.е. выявление посредством яблок каких-то возможностей нашего зрения, которые теперь исходят из яблок и их восприятием в нас распространяются. Но спросите Сезанна или нас, как устроено претворение в “яблоки” чего-то другого, чтобы мы понимали и сделанное (“яблоки”), и это другое, то на это или нет ответа, или это уже совсем другой вопрос, вопрос совершенно других уровней сознания» [345, с. 84]. Соотношение физических яблок, изображений яблок на картине, мысленных реконструкций действительности этих изображений, затем инструментальность самого по себе разбираемого примера – всё это образует серию рефлексивных уровней, которая

призвана реконструировать в том числе и многообразии возможностей непрямой референции.

Любой образец задает, как известно, бесконечное множество измерений, трактовок и воспроизведений; принцип единства мира утверждает, что любая вещь связана некоторым образом с любой другой. Поэтому каждый знак или предмет может отсылать к каждому – прямо или косвенно. Но утверждение безразличности всех соотношений чревато безразличностью самого этого утверждения. Так что необходимы разграничения, различения, реализации выбора. Невзирая на постоянную опасность быть неправильно понятым или слишком прямолинейно истолкованным, всё равно приходится сотворять какие-то произведения – в надежде, что удастся выразить невыразимое. Проблема обычно не существует заранее, до всякого рассмотрения, но возникает, создается и проявляется в процессе исследования.

Таким образом, непрямая референция принципиально не укладывается в ряд риторических фигур. Она присутствует там и тогда, где и когда прямая референция бессмысленна или невозможна. Достаточно несложно бывает сказать, как и с помощью чего непрямая референция разворачивается, но совершенно бессмысленно спрашивать, к чему именно она отсылает – ведь даже сама возможность ответа на такой вопрос превратила бы ее в прямую референцию. В отличие от метафоры, которую можно уподобить, пожалуй, мосту к другому берегу предметности – как вычурный и ажурный виадук, заменяющий упрощенно-утилитарный и чисто функциональный прямой мост простой референциальности, – непрямая референция похожа скорее на навесной, консольный мост над пропастью, наращиваемый в неизвестность, к невидимой цели...

Аналогию такой модели с соответствующей ссылкой выстраивает Ю.С.Степанов в своей последней книге, утверждая, что «культуролога... интересует прежде всего различность или определенность, возможность идентифицировать объект в связи с нашими действиями в рамках той или иной научной проблемной ситуации, т.е. той или иной науки, – в конечном счете по отношению к языку вообще. Скажем, могут идентифицироваться “нетрадиционно” “лицо”, “вещь”, “место”, “время”, “событие” или даже “отношение к событию” в какой-либо нетрадиционной ситуации или тексте» [489, с. 24]. Таким образом классической онтологической триаде вещь–свойство–отношение [515] противопоставляется объект «всеобщей гуманитарной науки»,

понимаемый как ансамбль – множество чего-то [489, с. 21–22], взятое и рассмотренное как целое, что можно зафиксировать и обозначить тем или иным концептом – концептом, который связывает, совмещает, объединяет собой и в себе виртуальные разнообразия посредством непрямой референции.

## **§ 2. Возможные миры и фантастические модели<sup>159</sup>**

Кроме нашего существующего мира, мира принимаемого по умолчанию, нельзя не учитывать также возможные миры<sup>160</sup> – потенциально бесконечное количество (гипотетических, мыслимых) вариаций/версий воспринимаемого нами мира [153]. Этот восходящий к представлениям Аристотеля<sup>161</sup>, Дунса Скота и Лейбница концепт активно используется в современных неклассических (модальных, темпоральных, интенциональных, реляционных, паранепротиворечивых) и неоклассических символических логиках (Карнап, Крипке, Хинтиikka, Тарский, Р.Монтегю, Д.Скотт, С.Кангер, Б.Джонсон, К.Мередит, И.Томас, А.Прайор) для построения семантики тех или иных конкретных исчислений – обычно для обозначения обобщенных описаний возможных состояний системы высказываний (соответствующих полному набору строк таблиц истинности) и/или многих возможных положений дел (в разных случаях включающие даже пустые, противоречивые и прочие несовместимые/невозможные сочетания – в зависимости от жесткости принятых ограничений). Если для классической онтологии реальные возможности допустимо приписывать только будущему, онтологии неклассические (в контексте различных концепций виртуальности) рассматривают наш жизненный мир как одну из реализованных возможностей в полном спектре возможных миров [ср. 632], суперпозиция которых только и составляет весь мир в целом. Современная наука стремительно развивается в направлении охвата уже не только наличного (действительного, реального) мира, но и остальных миров – благодаря теориям квантовой механики, синергетики, инфляционной космологии т.д. Формулирование антропного принципа практически невыполнимо без предположения существования возможных миров, равно как и теоретическое осмысление продуктов фантазии (и прежде всего – произведений

<sup>159</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [283].

<sup>160</sup> «Мир – это всегда столько миров, сколько требуется для создания одного мира» [387, с. 35].

<sup>161</sup> Можно вспомнить его знаменитый пример о многовариантности и непредопределенности будущего («завтра будет морское сражение») [см. 19, с. 99–102].

фантастики, моделирующей именно различные миры). Такое допущение производит радикальное расширение концептуального пространства, необходимого для проведения мысленных экспериментов [ср. 619; 641; 695; 700] и построения проектов стратегического планирования [см. 415], – в направлении освоения виртуальности.

Виртуальность – фундаментальная неклассическая характеристика реальности [ср. 400; 647; 653], способность бытия содержать в себе потенциально бесконечное количество возможных миров, которые не могут, как правило, наблюдаться одновременно, хотя могут обнаруживаться или актуализироваться при определенных условиях; а также – один из (гипотетических) вариантов действительности. Проявлениями виртуальности выступают, например: в физике – короткоживущие промежуточные (виртуальные) состояния квантовой системы, производимые виртуальными частицами, для которых из-за соотношения неопределенностей нарушается жесткая связь между энергией и импульсом (массой), что и делает их переносчиками взаимодействия; в эргономике – временные (виртуальные) динамические объекты, объединяющие человека и техническое устройство (например, самолет, автомобиль); в психологии – сравнительно быстро проходящие измененные (виртуальные) состояния сознания (сон, опьянение, транс), возникающие у людей в некоторых обстоятельствах; в социологии – кратковременные и ситуативные (виртуальные) группы, коллективы, сообщества. Восходящий к лат. термину *virtus* (сила, доблесть) концепт виртуальности широко использовался мыслителями средневековья и ренессанса для разрешения проблем сопряжения многообразия в единстве, распределения энергии действия и сосуществования разных иерархических уровней реальности (Фома Аквинский, Сигер Брабантский, Дунс Скот, Николай Кузанский). Современное понимание виртуальности связано с созданием компьютера – по сути, универсальной машины, виртуально содержащей в себе множество различных устройств (музыкальный центр и синтезатор, домашний кинотеатр и монтажный стол, пишущая машинка и настольное издательство, игровой автомат, чертежный станок, калькулятор, видеотелефон и т.п.), которые реализуются запуском соответствующей программы. Виртуализация ресурсов позволяет избавиться от ограничений, накладываемых их физическим расположением и конкретной конфигурацией. Именно на основе компьютерных технологий оказалось возможным не только моделировать разнообразные искусственные реальности (*Artificial Reality*),

но и предоставлять человеку способ для взаимодействия с ними. Хотя первые попытки создания симуляторов относятся еще к 1920-м годам (учебно-тренировочный комплекс для пилотов *Blue Box* Эдвина Линка), а первые опыты с телеуправлением – к 1940-м, только в 1960-х появляются первые системы машинной графики и первый прообраз видеошлема (Head-Mounted Display) для системы управления ночными полетами «удаленная реальность» (Remote Reality). Тогда же Лем («Сумма технологии» [306], 1967) сформулировал принцип виртуального погружения в иной мир («фантоматика») посредством подачи на все органы чувств сигналов, соответствующих этому миру. Первое описание эффектов такого погружения в особое киберпространство (cyberspace) выполнено в фантастическом романе Гибсона «Нейромант» [137] (Neuromancer, 1984). Воплощение данного принципа на имеющемся техническом уровне, осуществленное практически одновременно, было выпущено на рынок фирмой «VPL Research» под лейблом «виртуальная реальность» (Virtual reality, VR), который на долгое время стал нарицательным названием подобных технических комплексов, обязательно включающих шлем с наушниками и двумя мониторами для создания стереоскопического изображения, а также интерактивные перчатки (DataGlove – по сути, трехмерный манипулятор типа «мышь» с обратной связью), что иногда дополняется еще интерактивным костюмом. Такие комплексы не получили, однако, широкого распространения из-за высокой стоимости и низкой разрешающей способности. Бóльшее значение приобрело бурное развитие интернета, на виртуальных просторах которого складываются (особенно активно в начале XXI века) разного рода виртуальные социальные сети и коммуникативные информационные сообщества, принять участие в деятельности которых в интерактивном режиме благодаря собственным виртуальным личностям-персонажам (аватарам) способен любой пользователь. Как раз интернет образует универсальную среду (со)общения, формирование которой началось с зарождением масс-медиа, и делает наиболее наглядным решающую действенность образов в виртуальном пространстве (политический имидж, торговая марка, авторитетное имя, брэнд в искусстве и т.п.). Компьютерные (и видео) игры (включая онлайн-многопользовательские) в лучших своих образцах в последнее время всё стремительнее превращаются (повторяя в каком-то смысле путь, пройденный кинематографом веком ранее) из (не)тривиального развлечения в разновидность

интерактивного искусства, моделирующего виртуальные миры. Киберпанк из течения фантастики разворачивается в целую киберкультуру (cyberculture) [см. 172; 663]. Соответствующие (суб)культурные тенденции симптоматично свидетельствуют о постепенном освоении виртуальности. Тем не менее, ее трактовки принципиально не могут и не должны привязываться исключительно к ее техническим реализациям. Перспективнее и продуктивнее учитывать прежде всего традицию мысли и действия, включающую такие концепты, как: виртуальная деятельность [46], виртуальный театр [23; ср. 183], виртуальные способности [310], психологическая виртуальная реальность, которую порождает «процесс симуляции мира» [697] и т.д. Доктрины виртуальности не только предоставляют новые измерения<sup>162</sup> концептуального пространства для разворачивания философских экспериментов [см. 627; 628; 646; 681; 692] и проектов, но также эффективные и эвристичные средства для расширения онтологии.

Философия и фантастика, как и любые другие культурные формы, могут взаимодействовать по-разному.<sup>163</sup> Конечно, далеко не все возможности равнозначны. Если тот же Борхес, к примеру, с неподражаемым литературоцентризмом предлагает понимать философию в качестве разновидности фантастической литературы<sup>164</sup>, Деррида вообще отказывается принципиально различать (художественную) литературу и философию, а фантастоведов в лучшем случае хватает на коллекционирование образов и упоминаний философии в фантастических произведениях<sup>165</sup>, то философское рассмотрение фантастики оказывается едва ли замечаемой возможностью. В погоне за реальностью философия, стремясь заложить фундамент научного познания, даже не то чтобы игнорировала воображение и

<sup>162</sup> «Когда дети сообща играют в своем вымышленном мире, когда мы обсуждаем произведение искусства с другим зрителем, когда мы вместе с другими вовлекаемся в один и тот же ритуал, мы всё еще остаемся в мире работы, связанные коммуникативными актами работы с другими людьми. Тем не менее, в этих случаях партнеры вместе совершили скачок из конечной области значения, называемой “миром повседневной жизни”, в область игры, искусства, религиозных символов и т.д. То, что прежде казалось реальностью, когда на него было направлено внимание, теперь может оцениваться по другим критериям, оказываясь нереальным или квазиреальным – однако в специфической форме текущей нереальности, чья реальность может быть восстановлена» [593, с. 451].

<sup>163</sup> См., например, отнюдь не исчерпывающий список возможных (со)отношений в: [502].

<sup>164</sup> Или даже наоборот: «Фантазия – всего лишь часть, хотя и немаловажная часть, того, что принято именовать реальностью. В конечном счете, неизвестно, к какому из двух жанров – к реальности или фантастике – принадлежит мир» [62, с. 511].

<sup>165</sup> Очевидно, что такого рода образы и/или упоминания будут если не сатирическими, то, как минимум, наивными – сообразно внешнему, общепринятому, принимаемому по умолчанию представлению о философии вообще.



фантазию вкупе с их продуктами (относя к порядкам сугубо субъективного)<sup>166</sup>, но планомерно и последовательно пыталась всеми силами избавиться от них, дабы приблизится к объективности и – в идеале – целиком и полностью овладеть ею. И только, пожалуй, становление неклассического способа философствования, допускающего и даже предполагающего альтернативные трактовки реальности, постепенно заставило иначе относиться и к фантастическому. Характерно, что практически в то же время – во второй половине XIX века – происходит формирование и собственно литературной фантастики (конечно: Ж.Верн, Г.Уэллс). Но только ко второй половине XX века в философии начинают (кстати, параллельно с обретением фантастикой зрелости) появляться специальные исследования воображаемого [см., например: 455], виртуального [см. 93; 94; 95; 96; 104], семантик возможных миров [см. 243; 566] и т.п. Однако собственно фантастика так и осталась практически за горизонтом восприятия, хотя только и именно фантастика способна, по-видимому, предоставить философии своеобразное поле-пространство для разворачивания экстравагантных концептов, равно как и уникальные инструменты моделирования и экспериментирования. Чтобы высветить эти возможности эвристичностью философии фантастики и наметить очертания соответствующего проекта, целесообразно увидеть философию как оператор, примененный к фантастике как феномену.

Собственно говоря, уже сам по себе статус фантастики представляет собой большую проблему или, точнее, целый комплекс проблем.

Во-первых, фантастика в качестве продукта воображения должна, казалось бы, противостоять некоторой реальности, действительности: как несуществующее [см. 676; 680] – существующему. Вместе с тем, даже критика традиционной философской метафизики присутствия [см., например: 180; 249] вынуждена признать, что все, о чем мы говорим, все, о чем мы можем подумать, некоторым образом наличествует [251], хотя и по-разному (поэтому и неметафизическая онтология должна строиться на принципиально иной основе – но это уже совершенно другая история), из-за чего прямолинейные противопоставления не работают и работать не могут.

---

<sup>166</sup> Хотя, разумеется, не без исключений – например, особый тип экспериментирующей фантастики Бахтин находит в античности [37, с. 131].

Во-вторых, фантастика в качестве комплекса произведений искусства, изображающих–представляющих–описывающих воображаемое, должна была бы противостоять, с одной стороны, – реализму, воспроизводящему опять же реальность, а с другой – модернизму и авангарду, которые в большей или меньшей мере избегают использовать референцию, ускользая в так или иначе понимаемую (синтаксически, семантически или прагматически) перформативность [см. 447; 584]. Вместе с тем, критическое рассмотрение так называемого реализма показывает, что реализм, в полном и точном смысле этого слова, не только не существовал и не существует, но и вообще невозможен [см. 448] – ведь любые образы реальности будут неизбежно воображаемыми (хотя бы в той степени, в какой мы различаем одно и другое); в конце концов, об этом же свидетельствует возможность быть искусством для фотографии, которая прямо и почти непосредственно (буквально: фотографически) отражает реальность, как бы мы ее ни понимали. С другой стороны, внимательное исследование не прямых возможностей референции [см. 145; 169] снимает жесткость ее противопоставления перформативности.

В-третьих, фантастика никоим образом не привязана к одному какому-либо виду искусства, воплощаясь – наряду с литературой и, скажем, живописью – также в кино, театре, графике, комиксах, возможно – в скульптуре. И еще в парках развлечений и – обязательно – в компьютерных играх, которые, если и могут быть отнесены к искусству, то к весьма особому, интерактивному<sup>167</sup>. Вдобавок, фантастика, даже литературная, не может быть классифицирована, строго говоря, ни как жанр, поскольку объединяет произведения разных жанров (к тому же, по разным линиям – роман, повесть, рассказ...; космическая опера, альтернативная история, фантастический детектив...), ни как направление, поскольку может совершенно спокойно включать в себя и разные направления (киберпанк, турбореализм...), не говоря уже о традиционном, более или менее устойчивом, разделении на две магистральные ветви – научную фантастику и фэнтези (*science fiction & fantasy*). Более того, фантастика образует целую субкультуру – клубы любителей (КЛФ); систему конференций, журналов, символики (сувениров, «фенечек», одеяний, игрушек, гаджетов, моделек, артефактов...); разнообразную самодеятельность; многочисленные

<sup>167</sup> Похоже, что в последнее время компьютерные (видео) игры (повторяя в каком-то смысле путь, пройденный кинематографом веком ранее) всё стремительнее превращаются в лучших своих образцах из (не)тривиального развлечения в отдельную разновидность искусства.

сообщества; набор игр (как ролевых, так и многопользовательских компьютерных – локально-сетевых, Интернет–онлайновых) – пожалуй, ни одно другое социальное формирование не может похвастаться подобным многообразием.

Тем не менее – в той степени, в какой правомерно называть одним словом весь конгломерат столь разнородных явлений, и в той степени, в какой удастся так или иначе отделить его от всего остального, допустимо говорить о фантастике как феномене, прояснением специфики которого и призвана в том числе заниматься философия фантастики. Хотя в первую очередь, естественно, речь может идти о более или менее чистых формах фантастических произведений<sup>168</sup> – литературы, живописи, кино и, допустим, компьютерных игр.

Несмотря на то, что проблемы философского осмысления фантастики чрезвычайно разнообразны, можно попытаться сгруппировать их в несколько основных линий проблематизации – сообразно традиционной матрице ведущих философских дисциплин.

*Онтология фантастики* будет включать, в таком случае, серию вопросов, связанных с бытийным статусом продуктов воображения и фантазии, начиная с мифологических персонажей и заканчивая героями искусства, которые олицетворяют собой своеобразную, отдельную реальность – отличающуюся от привычной, обыденной, стандартной своей новизной, необычностью, небывалостью. Собственно говоря, фантастика творит особые миры, поэтому сюда же будет относиться исследование специальных правил<sup>169</sup> создания этих всевозможных, возможных и невозможных миров – ведь подобно тому, как постмодернизм обнаруживает неразрушимые любыми усилиями связи, так в фантастике безудержное варьирование миров вскрывает некоторые инварианты<sup>170</sup>. Такого рода правилами могли бы быть,

<sup>168</sup> Несмотря на то, что именно литературной фантастике ниже будет уделено основное внимание, аналогичные связи вполне можно обнаружить и в других ее разновидностях.

<sup>169</sup> Ср.: «Нужно сковывать себя ограничениями – тогда можно свободно выдумывать. ...Ограничения диктуются сотворенным нами миром. Это никакого отношения не имеет к реализму (хотя объясняет, в числе прочего и реализм). Пусть мы имеем дело с миром совершенно ирреальным, в котором ослы летают, а принцессы оживают от поцелуя. Но при всей произвольности и нереалистичности этого мира должны соблюдаться законы, установленные в самом начале. То есть нужно четко представлять себе, тот ли это мир, где принцесса оживает только от поцелуя принца, или тот, где она оживает и от поцелуя колдуньи? Тот мир, где поцелуи принцессы превращают обратно в принцев только жаб? Или тот, где это действие распространено, положим, на дикобразов?» [598, с. 611].

<sup>170</sup> «От каждого нашего действия зависит равновесие всего сущего. Ветры и моря, сила воды, сила земли и сила света, как все, что творят эти силы, и все, для чего существуют звери и растения, всё это задумано хорошо и правильно. И все эти силы действуют как бы внутри Мироздания, все они связаны Великим Равновесием. Ураганы и фонтаны воды, которые выбрасывает плывущий кашалот, падение на землю сухого листа и полет мухи – всё это тесно связано с равновесием целого мира. И поскольку нам дана сила повелевать миром и друг

например, – связность отдельных компонентов, фрагментов и элементов; согласованность их между собой; заполненность всех возникающих возможностей; введение центрального принципа, осуществляющего охват всех возможных смысловых слоев в единстве мыслимого горизонта. Ситуация априорной и на первый взгляд абсолютной свободы творца в фантастике парадоксальным образом обнажает некие странные внутренние необходимости, ограничения, которые определяются не только и не столько спецификой избранного языка представления или последовательностью дискурсивной развертки, но и с какими-то, по-видимому, онтологическими условиями–условностями. Свобода и необходимость оказываются обратными сторонами друг друга, хотя и не в стандартном диалектическом смысле. Освоение всех этих новых виртуальных миров помогает лучше представить устроенность и онтологические характеристики нашего мира, а диверсификация онтологий и соответствующих концепций – условия и пределы возможностей онтологии как таковой.

*Гносеология фантастики* будет включать другую серию вопросов, схватывающих предельный опыт познания, моделирование экзотических познавательных ситуаций, анализ и представление предметностей сознания, совершаемые искусственными средствами, а также уникальные средства обнаружения и рассеивания иллюзий очевидного. Например, инопланетянин – это радикальная инстанция остранения, позволяющая занять максимально внешнюю позицию и разглядеть то, чего иначе вообще не видно: условность обычного, привычного, традиционного и неочевидность самих очевидностей<sup>171</sup>. Неожиданные повороты сюжета, масштабный охват грандиозных пространственно-временных интервалов, изощренные декорации действия дают возможность увидеть обозначенные признанными смыслами пределы и границы естественных интуиций и интерпретаций, осознать инертные стереотипы обыденного сознания. Фантастика как познание, наконец, окончательно подрывает жесткие оппозиции *открытое/изобретенное, найденное/сделанное, реальное/выдуманное*. Фантастическое моделирование демонстрирует возможности

---

другом, мы непременно должны научиться поступать так, как в соответствии со своей природой поступают сухой листок, кит и ветер. Мы должны научиться хранить Равновесие» [294, с. 73].

<sup>171</sup> Ср.: «Я встречаю марсианина, и он спрашивает меня: “Сколько пальцев у человека?” – Я говорю: “Десять. Я их тебе покажу” – и снимаю ботинки. Если бы он удивился, что я знаю об этом с такой уверенностью, хотя и не вижу своих пальцев, то должен ли я сказать ему: “Мы, люди, знаем, сколько у нас пальцев, без относительно к тому, видим мы их или нет”?» [101, с. 374].

максимально гибкого мышления и неординарных способов постижения мира: сотворение экзотических миров говорит что-то и о нашем мире – вне зависимости от того, научная или мифологически-сказочная основа используется. Эвристические функции фантастики вообще были замечены одними из первых [см. 10; 155]<sup>172</sup>. Сюда же примыкает обсуждение проблем коммуникации и понимания, колоритно и контрастно высвечиваемых ситуациями встречи разных цивилизаций, культур, обществ, принадлежащих различным мирам, планетам, пластам или слоям действительности – в этом смысле известный сериал «Star Trek» становится воплощением универсального герменевтического проекта<sup>173</sup>, поскольку целенаправленно показывает потенциально безграничную достижимость взаимопонимания.

*Аксиология фантастики* будет включать еще одну серию вопросов, фиксирующих внимание на тонких аспектах работы с ценностями. Строго говоря, никаких фантастических ценностей, конечно же, не существует – не потому, что невозможно ценить продукты фантазии (это-то вполне возможно), и даже не потому, что нельзя придумать какие-то вещи или идеалы, достойные устремления не меньше, чем обычные и обиходные (это тоже удастся, хотя уже и с большими трудностями), а просто потому, что совершенно невозможно ценить что бы то ни было понарошку: в том смысле, чтобы совмещать восприятие некоторой ценности как ценности, достойной стать конечным основанием целеполагания [см. 438], и – одновременно – как произвольной условности, которую можно спокойно в любой момент заменить или от которой вообще можно свободно отказаться. Другое дело, что фантастика предоставляет уникальные возможности для переоценки всех ценностей (почти по проекту Ницше [396]) или, хотя бы, для оценки иных версий<sup>174</sup> ценностных иерархий и предпочтений. Однако в любом случае необходима определенная привязка к тем или иным ценностям, принимаемым по умолчанию, поскольку иначе не получится воспринять новые, необычные и непривычные идеи в качестве ценных. Предельный

<sup>172</sup> Характерно, что обе книги написаны именно писателями-фантастами.

<sup>173</sup> Идея Александра Айхеле из университета Мартина Лютера, Халле–Виттенберг (Alexander Aichele, Martin-Luther-Universität Halle–Wittenberg).

<sup>174</sup> «Любая машина является источником раздражения. Чем лучше машина работает, тем сильнее чувство раздражения, которое она вызывает. Таким образом, мы логически приходим к тому, что отлично работающая машина – источник чувства досады, подавляемых обид, потери самоуважения... – Стойте! – взмолился Гудмэн. – Это уж слишком! – ...а также шизофренических фантазий, – беспощадно dokonчил Аббаг. – Однако для развитой экономики машины необходимы. Поэтому наилучшим и гуманным решением вопроса будет использование плохо работающих машин» [586, с. 226].

эскапизм остается неизбежно связанным с основным потоком жизни – вопрос всегда в том, от чего хочется убежать и куда<sup>175</sup>. Тем не менее, от чего-то убежать при всем желании не удастся – например, от себя самого, – и это оказывается самым важным, самым ценным, а значит, именно с этим и надо по большому счету разбираться; но чтобы этот остаток удалось найти, нужно как раз всё проверять на прочность и устойчивость – посредством и той же фантастики в том числе.

Конечно, перечисленными возможностями всё многообразие аспектов фантастики никоим образом не исчерпывается. В качестве относительно автономных стоит упомянуть отдельно еще по крайней мере два, выделяемых по другим основаниям.

*Социальный аспект* фантастики – самый, пожалуй, заметный за ее пределами – связан, главным образом, с выражением и осмыслением идеалов общественного устройства (непосредственно и прежде всего в виде разного рода утопий и антиутопий – соответственно, позитивных и негативных), а кроме того еще и с освоением<sup>176</sup> будущего, с переосмыслением прошлого (альтернативы истории), с улавливанием социокультурной обусловленности восприятия мира и выстраивания человеческих отношений, не говоря уже о преодолении ксенофобии и развитии толерантности. Например, Рорти чрезвычайно высоко оценивает роль фантастических экспериментов, выполненных в романах Оруэлла, для понимания природы человека, для формирования современных представлений о справедливом обществе и во избежание жестокости [443, с. 215–239]. Кстати, и острые дискуссии вокруг программы так называемых гендерных исследований [см., например: 16; 81] изящно дополняются фантастическими моделями обществ, культур и цивилизаций, выстроенных по совершенно иным (по сравнению с привычными нам) принципам [см. 22; 293]: речь идет не только о вполне возможной жизни существ (в одном случае – андрогинных, а в другом – провозглашающих и принимающих господство гомосексуальных отношений над гетеросексуальными), но и о более экзотических способах существования – к примеру, роботов [см., например: 3; 190], которые тоже,

<sup>175</sup> «Они не бегут во Флору, они образуют Флору. Вообще они бегут не “куда”, а “откуда”. От нас они бегут, из нашего мира они бегут в свой мир, который и создают по мере слабых сил своих и способностей. Мир этот не похож на наш и не может быть похож, потому что создается вопреки нашему, наоборот от нашего и в укор нашему» [499, с. 79]. Ср. феномен внутренней эмиграции в СССР.

<sup>176</sup> Буквально: с о-своением, при-своением – т.е. с преодолением вызываемого постоянно ускоряющимся научным и техническим прогрессом страха перед непредсказуемым будущим, которое всё более стремительно наступает, и с обживанием этого будущего, принятием его как своего, привыканием к нему. Ср. с футурологией и прогностикой.

оказывается, могут подвергаться дискриминации, подобно женщинам, неграм, геем, детям и т.п. своеобразным персонажам. В любом случае – фантастика почти незаменима в демонстрации принципиальной условности всех форм человеческих взаимоотношений, пусть и воспроизводящих каждый раз устойчивую безусловность соответствующих необходимых функций. Наконец, можно было бы еще назвать способность фантастики выступать в качестве подчеркнуто искусственного приема, разновидности эзопового языка, позволяя для обхода цензуры маскировать идеологические и политические публицистические заявления под художественные произведения, если бы такого рода продукты, по существу, не относились к самой фантастике весьма и весьма косвенно.

*Дискурсивный аспект* фантастики связан, прежде всего, со средствами ее воплощения и восприятия. Главный вопрос в том, какие предпосылки и допущения необходимы для существования фантастических произведений как именно фантастических, то есть не принимаемых за наглую ложь, попытку ввести в заблуждение или рассказ о реальной действительности. А ведь фантастика еще выражает изначально ограниченными средствами (обычный язык – может быть, минимально модифицированный или надстроенный) то, что эти средства заведомо превосходит (реалии, понятия, конструкты, концепты...), причем фантастические произведения в отличие от чисто формальных поисковых экспериментов авангарда и модернизма, с одной стороны, и от научно-популярной литературы, с другой, поддерживают неуловимо неустойчивый баланс контрастов привычного и необычайного, объясненного и чудесного, традиционного и нового, естественного и искусственного... Например, метафорический перенос часто используются здесь инверсивно: если стандартным ходом является сравнение технического с природным или магическим, то обратная операция дает своеобразный эффект.<sup>177</sup> Так фантастика формирует, постоянно воспроизводит и поддерживает особый горизонт ожидания в пространстве отсутствия оппозиции *истина/ложь*; иными словами, создает новые очевидности с помощью самораспаковывающегося кода и своего читателя, обладающего вкусом к таким перекодированиям и другим подобным

<sup>177</sup> «Хунта пропустил Федора Симеоновича вперед и, прежде чем выйти, косо глянул на меня и стремительно вывел пальцем на стене Соломонову звезду. Она вспыхнула и стала медленно тускнеть, как след пучка электронов на экране осциллографа» [500, с. 498]. «Небо над портом напоминало телеэкран, включенный на мертвый канал» [137, с. 251].

интеллектуальным процедурам. Предметно-указующая направленность языковых средств преобразуется фантастическим дискурсом в процессе его функционирования в предметно-проецирующую, цель которой – показать невиданное. Таким образом, фантастика выступает как дискурсивно воплощенное средствами литературы и/или изобразительного искусства (живопись, графика, скульптура, кино...) некое данное, присутствующее как представленное, обрисованное, но не сущее [см. 450; 609], однако, вместе с тем, как реальное, овеществленное – в отличие, скажем, от беспредметного искусства. Особость фантастического определяется в этом смысле больше всего отделенностью от остального и самоограничением, мыслительной эквилибристикой посредством апробации различных дискурсов. Наиболее широко распахнутый и предельно заостренный (хотя, опять же, не до радикального излома) дискурс фантастики становится порождающим источником для заполнения выявленных лакун в признанных дискурсах или картинах мира.

Благодаря своему неразрушительному разнообразию фантастика притягательна, она открывает новые концептуальные пространства и увлекает к удивительному, чудесному, таинственному, неведомому, необычному, сверхъестественному, выходящему за любые границы. Подобно мысленным экспериментам в физике (демон Максвелла, кошка Шредингера, лифт Эйнштейна), фантастика провоцирует построение неожиданных концепций в и других науках, среди которых целая коллекция воображаемых конструкторов, имеющих многочисленные применения – воображаемая логика Васильева [79], неопишуемые сообщества [56] и воображаемые социальные институты [12; 235]. Но и наукой, само собой разумеется, дело не ограничивается – например, эпопея Толкина «Властелин колец» вполне может быть проинтерпретирована в качестве полноформатной версии современной эзотерической доктрины<sup>178</sup>. Как часто бывает при попытках локализовать фантастику в жесткой понятийной сетке, все определенности начинают расплываться и, более того, размывают стереотипные схемы восприятия и мысли.

Творчески-каталитические способности фантастики не могли не привлечь внимание и философов, которые начали активно использовать подобные средства для тематизации и проблематизации разнообразных предметностей, для переосмысления своих проблемных полей. Собственно говоря, фантастичны многие проекты

---

<sup>178</sup> Идея, разрабатываемая Н.В.Григорьевой и В.И.Грушецким.



философии – невыполнимые утопии, которые, овладевая массами, способны на грандиозные сдвиги в общественной жизни (марксизм, пожалуй, – ярчайший пример), или нереализуемые образцы, которые задают тем не менее методологические идеалы (в частности, логический позитивизм). С другой стороны, и фантастика может рассматриваться также как позиция восприятия философских текстов – в этом случае все философские концепции предстают в качестве своеобразных описаний различных необычных миров<sup>179</sup>. Однако, наиболее показательны прежде всего максимально чистые варианты применения мыслителями соответствующих приемов и сюжетов, которые можно разделить на три большие группы – по характеру введения фантастического в философский контекст.

Самым простым случаем будет схематичное описание некоторой необычной ситуации, которая должна выявить и наглядно продемонстрировать те или иные обстоятельства, действие каких-либо связей, послужить моделью интерпретации. Такая схема быстро набрасывается буквально одним-двумя предложениями. Скажем, обсуждая с Витгенштейном его тезис, что цвета образуют систему, Шлик спрашивает: «Что было бы, например, если бы кто-нибудь всю свою жизнь прожил в красной комнате и мог видеть только красное? Или если бы кто-нибудь вообще имел в поле своего зрения лишь равномерно красное? Мог бы он тогда сказать: “я вижу только красное”; но ведь должны же быть и другие цвета?» [77, с. 52]. Витгенштейн принимает игру и отвечает: «Имеет ли смысл вопрос: как много цветов должен узнать некто, чтобы знать о системе цветов? Нет!.. Здесь есть две возможности: а) либо его синтаксис такой же, как наш: красный, краснее, светло-красный, оранжевый и т.д. Тогда он имеет всю нашу систему цветов; б) либо его синтаксис не такой. Тогда он вообще не знает цветов в нашем смысле» [77, с. 52–53]. Немного позднее он еще раз обращается к тому же примеру: «...Если все, что я вижу, красного цвета и если бы я мог это описать, то я должен был бы иметь также возможность образовать

<sup>179</sup> Или становятся даже целенаправленным способом конструирования миров альтернативных – как, например, у Рорти: «Для тех из нас, кто хочет продолжить разбор инструментов из хайдеггеровского ящика, тот факт, что человек, который придумал эти замечательные орудия, был сначала нацистом, а потом трусливым лицемером, есть всего лишь пример иронии истории. Мы хотели бы, чтобы факты были другими. Это касается многих мыслителей, которыми мы восхищаемся. Мы хотели бы, чтобы Карнап внял доброму совету Сидни Хука и не подыгрывал Сталину своим участием в Уолдорфской Мирной конференции 1948 г. Чтобы Сартр разорвал с линией партии, не дожидаясь 1956 г. Чтобы Йейтс и Шоу не восторгались Муссолини даже тогда, когда не знали, что происходит с его заключенными. Чтобы “новые левые” 60-х гг. не восхищались Кастро и Мао и в то время, когда они еще не знали, как обстоит дело с их политзаключенными. Но мы считаем политические выступления этих преждевременных энтузиастов по большей части не имеют отношения к их интеллектуальному наследию» [441, с. 48].

предложение о том, что это не является красным, а это уже предполагает возможность наличия других цветов. Или же красное является чем-то, что я не могу описать, тогда у меня нет никакого предложения, и тогда я даже не могу ничего отрицать» [77, с. 58]. Даже не вдаваясь в подробный разбор сути дискуссии, можно заметить действенность этого маленького примера<sup>180</sup>.

В более сложном случае будет требоваться уже развернутое построение целого сюжета, подробное описание которого оказывается одновременно и прояснением приведенного примера, и попыткой разрешить некоторую проблему.

Так, Патнэм предлагает эксперимент с мозгами в бочке: «Представим себе, что человеческое существо (допустим, вы сами) подверглось операции, сделанной злодеем-ученым. Ваш мозг был отделен от тела и помещен в бочку с питательным раствором, поддерживающим этот мозг живым. Нервные окончания были присоединены к некоему супернаучному компьютеру, поддерживающему у той личности, которой принадлежит этот мозг, полную иллюзию, что всё в порядке, как будто вокруг люди, предметы, небо и т.д.; но в действительности все, что ощущает наш герой, то есть вы, является результатом электронных импульсов, передающихся от компьютера к нервным окончаниям. Компьютер такой умный, что если наш герой пытается поднять руку, то реакция компьютера послужит причиной того, что он “увидит” и “почувствует”, как рука поднимается. Более того, меняя программу, злодей-ученый может заставить жертву “почувствовать” (или прогаллюцинировать) любую ситуацию или окружение, какие хочет. Он может также стереть память об операции на мозге, в результате чего жертва будет считать, что всегда была в таком окружении» [410, с. 19–20]. И далее пример<sup>181</sup> развивается, обрастает подробностями, необходимыми, по мнению автора, для более конкретной постановки вопроса об отношениях восприятия и мира, сознания и тела. Патнэм на протяжении всей книги неоднократно возвращается к своему сюжету, модифицируя его применительно к обсуждению всё новых ракурсов и аспектов этой проблемы.

<sup>180</sup> Ср.: «Мы обнаружили на Марсе “тигров”, то есть, они выглядят как тигры, но в основе их химического состава лежит не углерод, а кремний. (Замечательный пример параллельной эволюции!) Являются ли марсианские “тигры” тиграми? Это зависит от контекста» [411, с. 194].

<sup>181</sup> Характерно, что отчасти сходная ситуация изображена в фильме «Матрица» (См. его обсуждение в: Искусство кино, 2000, № 6).

А вот Рорти сочиняет целую историю<sup>182</sup>: «Далеко-далеко, на другой стороне нашей галактики, была планета, на которой жили похожие на нас существа – бесперые двуногие, строившие дома и конструировавшие бомбы, писавшие поэмы и компьютерные программы. Эти существа не знали, что у них есть ум. Они имели понятия вроде “желание (чего-то)” и “намерение (сделать то-то)”, “верит, что”, “ужасно себя чувствую” и “чувствую себя восхитительно”. Но они не имели понятия, что всё это – *ментальные* состояния, то есть состояния весьма специфические и отличные от других, таких, как “сидеть”, “чувствовать холод”, “быть сексуально возбужденным”... В основных чертах язык, технология, жизнь и философия этой расы были похожи на наши. Но было и важное отличие. Неврология и биохимия были первыми из наук, в которых осуществился настоящий технологический прорыв, и бóльшая часть разговоров этих людей шла об их нервных окончаниях. Когда их младенцы тянулись к горячей вещи, матери кричали: “Она будет стимулировать С-волокна!”... В середине XXI века экспедиция с Земли высадилась на этой планете. В экспедиции были философы, как и представители других областей науки. Философы посчитали, что наиболее интересной особенностью туземцев было отсутствие у них понятия ума» [444, с. 52–53]. Все упомянутые и другие многочисленные детали истории – сравнение людей с этими инопланетянами проводится систематически, с описанием экспериментов, рассуждений, интерпретаций и выводов – нужны Рорти для того, чтобы обосновать возможность вообще отказаться от использования менталистского словаря.

Наконец, возможна прямая отсылка к готовому миру, заимствованному из какого-нибудь фантастического произведения. Например, Марвин Флинн, герой романа Роберта Шекли «Обмен разумов», попадает в Искаженный Мир<sup>183</sup>, но стремится вернуться обратно на свою родную Землю; в конце концов ему это удастся, ведь: «Всё оказалось на своих местах. Жизнь шла заведенным чередом; отец пас крысиные стада, мать, как всегда, безмятежно несла яйца». И даже никакие сомнения тут не уместны:

<sup>182</sup> Показательно, что – в отличие от того же Патнэма – Рорти избегает каких-либо вводных слов, типа «допустим», «предположим», равно как и всяких других оговорок и уточнений, а сразу, с места в карьер, начинает свой рассказ.

<sup>183</sup> «Помни, что в Искаженном Мире все правила ложны, в том числе и правило, перечисляющее исключения, в том числе и наше определение, подтверждающее правило. Но помни также, что не всякое правило обязательно ложно, что любое правило может быть истинным, в том числе данное правило и исключение из него... Там все догмы одинаково произвольны, включая догму о произвольности догм... Не надейся перехитрить Искаженный Мир. Он больше, меньше, длиннее и короче, чем ты. Он недоказуем. Он просто есть... Возможно, эти замечания об Искаженном Мире не имеют ничего общего с Искаженным Миром» [587, с. 368–370].

«Разве дубы-гиганты не перекочевывали по-прежнему каждый год на юг? Разве исполинское красное солнце не плыло по небу в сопровождении темного спутника? Разве у тройных лун не появлялись каждый месяц новые кометы в новолуние?» [587, с. 382]. Интересно посмотреть, как этот пример фигурирует у разных современных авторов. Применительно к данной ситуации Свирский – в контексте обсуждения статуса смысла – полагает: «Недоумение и смех возникают на уровне столкновения разноплановых смыслов. Значит, само искажение смысла... происходит не благодаря изощренным изыскам экспериментаторов от литературы, а в силу внутренних особенностей самого языка... Может быть... смысл только и пребывает, что в “искажении”. Или... смысл, будучи безмолвным спутником всякого дискурса, явным образом обнаруживает себя там, где подобный дискурс не то что рушится, а хитрым образом ставит себя под сомнение...» [462, с. 115]. Однако, Кралечкин с Ушаковым считают целесообразным в связи с этой ситуацией поставить вопрос об онтологии самого мира: «...Слепота Флинна по отношению к явным признакам искаженности выступает в качестве изнанки самой искаженной логики: разве нельзя предположить, что настоящая Земля действительно стала отличаться от самой себя в тех самых пунктах, которые нам (но не Марвину) кажутся просто бросающимися в глаза... Отличие в данном случае существенным образом расходится, таким образом, с логикой как таковой, переставая служить ее обоснованием или ресурсом. Действительно, зачем вообще искать какое-то отличие, если даже при его обнаружении нельзя будет сделать заключение касательно общей структуры мира, в который ты попал?.. Всё дело в том, что процедуре различения подвергаются не отдельные элементы, а сами способы его проведения, обоснования и схватывания» [249, с. 74–75]. Так что один и тот же фантастический мир оказывается порождающим не только различные интерпретации (обычное свойство произведений искусства), но также и возможности обозначить и прояснить принципиальные проблемные узлы современной мысли.

Рассмотренные примеры показывают, что появление фантастических сюжетов и применение фантастических приемов на разных уровнях в философии даже не просто получило достаточно широкое распространение среди современных мыслителей, но становится всё более неизбежным и буквально не-обходимым, поскольку некоторые проблемы вообще не могут быть поставлены или осмыслены без обращения к такого

рода приемам и/или сюжетам. Поэтому и программа философии фантастики, предполагающая как последовательную рефлексию фантастических произведений, так и целенаправленное использование соответствующих ресурсов для решения философских проблем, представляется продуктивной и перспективной, особенно для концептуализации единства мира как суперпозиции виртуальных миров – концептуализации, которая осуществляется с помощью взаимосвязанных социокультурных средств.

## ГЛАВА 5. Концептуализация единства мира через единство культуры

Исходя из перспективы рассмотрения единства культуры в контексте его взаимосвязи с единством мира, необходимость чего востребована последовательным проведением разработанных и принятых современной философией принципов постнеклассического мышления, приходится признать также необходимость обеспечить совмещение и охват в рамках единой концепции не только комплексов многочисленных виртуальных миров, но также и многообразия разнообразных социокультурных множественностей как компонентов некоторой связной целостности. «Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, через который человек становится человеком» [342, с. 71]. Регионализация и универсализация выступают как две взаимосвязанные тенденции эволюции нелокальных и нелокализуемых исчерпывающим образом паттернов интерактивной коммуникации, выступающей условием возможности воспроизведения внутренней связности социокультурных организмов. Поскольку концептуализация единства культуры как комплекса отдельных, относительно автономных социокультурных компонентов осуществляется посредством схватывания их взаимодействия, причем такие компоненты проявляют в этом процессе свою неустранимую телесность и перформативность, отсылающую неизбежно к целостному разнообразию предположительно внешнего мира, постольку тем самым реализуется и демонстрируется единство мира в постнеклассической перспективе.

### **§ 1. Перформативность интеракций и уровни коммуникации<sup>184</sup>**

Каким образом присутствующий<sup>185</sup> текст мог бы указывать сам на себя [471] или, точнее, обозначать свое собственное<sup>186</sup> присутствие? А каким образом он мог бы

<sup>184</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [264; 274].

попытаться скрыть это? Если текстуру текста (этимологически оправданно) уподобить полотну картины, то полная прозрачность (до невидимости<sup>187</sup>) означающего (подобно экрану или окну) прямо доставляла бы означаемое – ситуация, практически недостижимая: посредством языка невозможно ничего представить непосредственно<sup>188</sup>.

Джон Остин был, вероятно, первым, кто не только обратил внимание<sup>189</sup>, что языковые конструкции являются не только и не столько описаниями, но и выделил тип «высказываний, которые выглядят как утверждения и которые грамматически... классифицируются именно как утверждения, – но, не являясь бессмысленными, не могут быть ни истинными, ни ложными» [404, с. 264]. Такого рода высказывания (например: «клянусь», «завещаю», «извиняюсь», «спорю», «обещаю» и т.п.) он назвал (в отличие от констативов) перформативами<sup>190</sup>, противопоставляя «“дескриптивному” заблуждению» классики свою новую теорию, говорящую о «различных способах использования языка» [404, с. 263]. Очевидно, что использование не может быть истинным или ложным, зато оно может быть успешным или неуспешным. Рассмотрение тех условий, при которых перформативы будут результативными, заставляет Остина выстраивать целую классификацию и возможных неудач, возникающих при несоблюдении некоторых из этих условий, – и отличать, например, «осечки» (когда произнесение словесной формулы не производит соответствующего действия) от «злоупотреблений» (когда действия производятся, но рассматриваются как «притворные» или «неискренние») [403, с. 19]. Учет намерения говорящего подводит Остина к необходимости «разграничить локутивное действие “он сказал, что...” от иллокутивного действия “он настаивал на том, что...” и от перлокутивного действия “он доказал мне, что...”» [403, с. 90]. То есть получается, что одно-единственное высказывание разом совершает три действия, точнее – любое высказывание должно быть рассмотрено, как минимум, в этих трех аспектах, причем

<sup>185</sup> Детская загадка «На какой вопрос нельзя дать правдивый положительный ответ?» предполагает разгадку: «Ты спишь?».

<sup>186</sup> «...В двух или трех местах автор пытается скорее непосредственно указать на ум читателя, чем заставить его увидеть очередной слеппенный из слов фантом; к сожалению, эта задача слишком проста, чтобы такие попытки могли увенчаться успехом» [412, с. 7].

<sup>187</sup> «Виноград Зевксиса на картине был такой живой, что прилетали птицы и клевали его. Зевксиса вздумал превзойти Паррасий и нарисовал над этим виноградом такой занавес, что сам Зевксис захотел его отдернуть» [326, с. 479].

<sup>188</sup> «Если мы хотим прийти куда-нибудь, нужно оставить на снегу след» [293, с. 63].

<sup>189</sup> Как отмечал еще Витгенштейн, «слова – это поступки» [97, с. 182].

<sup>190</sup> От английского «perform» (представлять, осуществлять, исполнять) + «action» (действие) [403, с. 19].

для Остина важнейшим является иллокуция в качестве собственно речевого действия в отличие от локуции, отсылающей к значению и смыслу высказанного, и перлокуции, обозначающей последствия произнесения. Действенность или иллокутивная сила высказывания тогда будет зависеть от соблюдения (обще)принятых процедур и социальных конвенций. Однако, конвенциональной значимостью вполне могут обладать даже невербальные действия, не говоря уже об обычных констативах (например, «виновен» вместо перформативного «обвиняю»). Так что сам Остин вынужден признать, что «принятое нами различие, в его исходной форме, между перформативными высказываниями и утверждениями, ослабляется настолько, что практически перестает быть таковым» [404, с. 280] и даже позднее заподозрить: «...Не окажутся ли все высказывания перформативными?» [403, с. 90]. А Серль уже вполне определенно резюмирует: «Точно так же, как высказывание определенных слов конституирует бракосочетание (перформатив), а высказывание других слов составляет обещание (еще один перформатив), – так и произнесение определенных слов конституирует совершение утверждения (предположительно – констатив)... Совершение утверждения – в той же степени осуществление иллокутивного акта, как и совершение обещания, заключения пари, предостережения и т.п. Любое высказывание состоит в осуществлении одного или нескольких иллокутивных актов» [465, с. 244–245].

Но если все высказывания оказываются перформативными, то это утверждение мало чего дает – например, для понимания специфики тех высказываний, которые Остин первоначально назвал «перформативными». Поэтому стоило бы выделить перформативность как такой аспект любого речевого акта, который указывает на сам факт свершения высказывания, олицетворяющий выполненность соответствующего жеста. Тогда вполне четко можно сформулировать, что – хотя перформативность в этом смысле и свойственна любому высказыванию, тем не менее в некоторых случаях она не является принципиальной (то есть не требуется для их понимания/объяснения и, тем самым, позволяет от нее абстрагироваться)<sup>191</sup>, а для других ситуаций будет неустранимой. Действительно, перформативные высказывания (в исходном остиновском смысле) – точнее, самые яркие примеры, демонстрирующие

<sup>191</sup> Подобно тому как знание теории относительности и квантовой механики не мешает нам продолжать пользоваться в определенных границах механикой классической, поскольку релятивистские и квантовые свойства, например, стола в обычных условиях пренебрежимо малы.



перформативные эффекты, – по самому своему устройству отличаются одной примечательной особенностью: они одновременно и описывают совершение некоторого действия (по модели ответа на вопрос: «Что я сейчас делаю?»), и самим (ф)актом произнесения выполняют его (по крайней мере, номинально – намерение говорящего, равно как наличие или отсутствие тех или иных последствий в данном случае<sup>192</sup> неважно). Иными словами, хотя наличной выполненностью обладают любые высказывания – только уже в силу того, что они высказаны, – однако, далеко не все из них производят самим фактом своего осуществления какие-либо заметные перформативные эффекты. Наиболее простыми и наглядными из них будут, по-видимому, перформативное соответствие<sup>193</sup> («Я говорю») и перформативное несоответствие<sup>194</sup> («Я не говорю»), которые в чистом виде практически не применяются. Использование их обычно связано, главным образом, с усилением сказанного (в том числе при повторении – «Я говорю, что...») или же с подчеркнутым противопоставлением произнесенного или просто упомянутого (в том числе и при цитировании) сказанному («Я не говорю, что...» – аналогично письменному академическому «Неверно, что...»). Перформативное противоречие<sup>195</sup> возникает в ситуации, когда сам жест высказывания опровергает высказываемое, противоречит ему. Например, когда Кролик отвечает «Никого» на вопрос «Дома есть кто?» пришедшего к нему в гости Пуха, тот размышляет так: «Там должен кто-то быть, потому что кто-то должен был сказать “Никого”» [376, с. 69] (Руднев комментирует: «Кролик... самим фактом отрицания выдает свое присутствие» [446, с. 263]<sup>196</sup>).

Перформативный эффект социального действия, вызываемый произнесением ритуальных слов в определенных ситуациях по принятым правилам (перформативных высказываний в исходном остиновском смысле), возникает совершенно независимо от намерений говорящего<sup>197</sup> – что наглядно видно в случаях неожиданных и незапланированных следствий (как это произошло, например, в мультфильме «Труп

<sup>192</sup> Как и в случае говорения прозой.

<sup>193</sup> Конечно, «перформативное соответствие» можно было бы назвать «перформативным тождеством», указывающим на совпадение описываемого и выполняемого, сказанного и сделанного, но логическое отождествление (А есть В) предполагает однородность отождествляемого, чего в данном случае не наблюдается, поскольку сопоставляются разные онтологические уровни.

<sup>194</sup> Возможно, «перформативное несоответствие» точнее бы назвать «перформативным противоречием», если бы этот термин уже не был занят (см. ниже).

<sup>195</sup> Разумеется, не в логическом смысле противоречия (А и не А).

<sup>196</sup> Хотя соответствующие высказывания вполне могут быть прагматически оправданными – это зависит от контекста и иллокутивной цели [ср. 466].

<sup>197</sup> Подобно интертекстуальности, образуемой неустранимым взаимодействием разнообразных текстов [ср. 427].

невесты»)¹⁹⁸. Хотя, конечно, говорящий может и должен отслеживать социокультурные контексты и выстраивать собственные речевые стратегии таким образом, чтобы достигать желаемых результатов. «Поступок не со стороны своего содержания, а в самом своем свершении как-то знает, как-то имеет единое и единственное бытие жизни, ориентируется в нем, причем весь – и в своей содержательной стороне, и в своей действительной единственной фактичности; изнутри поступок видит уже не только единый, но и единственный конкретный контекст, последний контекст, куда относит и *свой смысл*, и *свой факт*, где он пытается ответственно осуществить единственную правду и факта и смысла в их единстве конкретном» [36, с. 29]. Проступок тем и отличается от ответственного поступка, что не учитывает не только косвенные и опосредованные, но и даже прямые и непосредственные последствия, проступающие практически сразу.

Если отдельно и дополнительно рассматривать еще один онтологический уровень – тот, на котором высказывание совершается, – наряду с теми, которых обычно бывает достаточно для его интерпретации (причем рассматривать эти уровни как относительно независимые¹⁹⁹, хотя они и могут быть взаимосвязаны), тогда появляется возможность преодолеть ограниченность лингвистической и даже семиотической трактовки перформативности в качестве характеристики или определенных глаголов, или некоторых их употреблений, так и не находящей четких критериев разграничения перформативного и неперформативного, а также прояснить некоторые (нетривиальные) случаи перформативных эффектов. Ведь Остин, например, просто отказывается обсуждать «несерьезное» употребление языка, которое «будет, например, в особом смысле недействительным или пустым, если оно осуществляется актером со сцены, или если оно начинает стихотворение, или если оно осуществляется как разговор человека с самим собой» [403, с. 31], хотя сам же относил перформативы к классу «маскарадных костюмов» [403, с. 17]. Или полагает, что «неудачей можно назвать любой случай неполной ответственности говорящего за свои действия» [404, с. 269]²⁰⁰, тогда как для обманщика или мошенника именно это

¹⁹⁸ Таков же и эффект «нечаянного оскорбления», когда безобидные в контексте одной культуры слова/жесты однозначно воспринимаются представителями другой культуры как оскорбительные (последний яркий пример – скандал вокруг карикатур на Мухаммеда).

¹⁹⁹ Лавину в горах, например, способен вызвать любой громкий крик – совершенно независимо от того, кто именно, что именно и зачем именно крикнул (прозвучало ли предупреждение или проклятье).

²⁰⁰ Серль считает аналогично: «...Чтобы охватить неискренние обещания, мы должны только заменить содержащееся в наших условиях утверждение о том, что говорящий имеет те или иные убеждения или

стало бы успешным достижением поставленной цели (независимо от нашей оценки его поведения). Или настаивает на соблюдении «специальных условий искренности» [403, с. 132; см. также: 464, с. 260–261] для конвенционально принятых перформативных высказываний<sup>201</sup> – то есть, например, не только для обещаний, но даже и для извинений, так что в отсутствие непосредственного доступа<sup>202</sup> к интенциям говорящего, получается, невозможно расценить соответствующее высказывание как выполненное, тогда как в практической коммуникации произнесенное в подходящей ситуации обещание или извинение автоматически расценивается как произведенное, хотя и может быть не принято.

Интересный эффект обнаружил Вендлер: «Имеется небольшая группа причудливых глаголов, которые, с одной стороны, очевидным образом являются глаголами говорения, а с другой стороны, не отмечены “остиновской меткой”, то есть вообще не употребляются в 1-м лице ед. числа настоящего времени» как перформативные («инсинуировать», «подстрекать», «высмеивать», «льстить», «угрожать» и т.п.) [82, с. 240], поскольку такое их употребление подрывало бы нормативную иллокутивную цель обычного речевого акта. И делает весьма радикальный вывод: «Если я дарю вам дом, который мне не принадлежит, то мой подарок не является ни щедрым, ни скудным – его просто нет» [82, с. 249]. Но подобный подход игнорирует сам факт произошедшего события<sup>203</sup>, неявно отождествляя его с его экономическими/юридическими последствиями<sup>204</sup>, а ведь подарок вполне может быть символическим<sup>205</sup>. Аналогично: комментируя эпизод, в котором Кролик читает Пуху собственное письмо, Руднев уже почти готов назвать жест Кролика «перформативным самоубийством», поскольку «не нужно вообще писать письмо, чтобы потом читать его адресату», но тут же обнаруживает по крайней мере одну возможность, когда подобный жест становится осмысленным, – в детском

---

намерения, на утверждение о том, что он принимает на себя ответственность за то, что они у него есть» [467, с. 225].

<sup>201</sup> Ср.: «Говорящий, в чью обязанность входит предлагать информацию, инструкцию или советы, может выполнять это с явным безразличием к тому, воспринята ли его информация, выполнены ли его инструкции, воспользовались ли его советом» [498, с. 55].

<sup>202</sup> Которого у слушателя все-таки предположительно нет («Вы говорите, что вы едете в Одессу, чтобы я думал, что вы едете не в Одессу. Но вы действительно едете в Одессу. Зачем вы врете?»).

<sup>203</sup> Так что оказывается невозможно отличить подаренный чужой дом от неподаренного.

<sup>204</sup> Которые, кстати, для говорящего вполне могут быть – в случае мошенничества.

<sup>205</sup> Например: «...На одной из прогулок он “дарил” мне все деревья, которые встречались на нашем пути, с тем условием, что я не могу срубить, или что-либо сделать с ними, или запретить их бывшим владельцам что-либо сделать с ними: при этих условиях они становились *моими*» [340, с. 39].

игровом поведении [446, с. 275]. А дзенский мастер Бокудзю, сказавший ученику «Убей меня!»? Или растворенные в воде ледяные буквы послания у Байтова [34]? Вообще-то, подобные ситуации встречаются, по-видимому, не так уж и редко: «Достаточно вспомнить основной прием “учебных пьес” Брехта начала тридцатых годов, в которых действующие лица сопровождали “парадоксальными” комментариями свои собственные действия. Актер появлялся на сцене и произносил: “Я капиталист; моя цель – эксплуатация трудящихся. Сейчас я попытаюсь убедить одного из моих рабочих в правоте буржуазной идеологии, оправдывающей эксплуатацию...” Затем он подходил к рабочему и делал именно то, о чем заявлял перед этим. Разве подобные действия – комментарий актера своих поступков с “объективной”, метаязыковой позиции – не показывают предельно четко, самым конкретным способом абсолютную невозможность этой метаязыковой позиции?» [202, с. 158]<sup>206</sup>. Таким образом, неординарные высказывания, немислимые с обыденной точки зрения, оказываются удобным средством для выполнения перформативного жеста указывания на то, на что прямо указать или нельзя, или хотя теоретически и можно, но – безрезультатно [ср. 145; 169]. И дело тут вовсе не в искусственном приеме художественной литературы, а скорее в универсальности перформативных эффектов, поскольку – на что обращает внимание Деррида – «если персонаж пьесы не имеет возможности обещать, не существует обещания и в реальной жизни, ведь, по словам Остина, обещание делает обещанием именно существование конвенциональной процедуры, формул, которые могут быть повторены. Чтобы я мог дать обещание в реальной жизни, должны существовать повторяемые процедуры или формулы, такие, которые применяются на сцене. Серьезное поведение – один из случаев ролевой игры» [Цит. по: 545, с. 203]. Коммуникация перформативно разворачивается на разных уровнях.

Любой коммуникативный жест должен быть выполнен, воплощен в некотором воспринимаемом действии (причем – в зависимости от ситуации – такого рода жестом вполне могут выступать и молчание, и бездействие<sup>207</sup>). Обратной стороной оказывается возможность любое действие (как и его отсутствие), попадающее в сферу

<sup>206</sup> Кстати, о чем может свидетельствовать демонстрируемое здесь Жижекком неразличение актера и персонажа пьесы [ср. 503]?

<sup>207</sup> «Налоговая декларация, которую вы не заполнили, может вызвать у парней из налогового ведомства энергичные действия» [42, с. 417].

внимания других людей, проинтерпретировать коммуникативно<sup>208</sup>. Любому сообщению (информации) требуется носитель (средство передачи), но и наоборот, любой предмет в социокультурном контексте обретает (потенциально бесконечную) смысловую значимость как семиотический объект. Знаменитый тезис Маклюэна «the medium is the message» [673]<sup>209</sup>, снимающий классическую бинарную оппозицию между «что» и «как» в коммуникации, фиксирует как раз важность перформативной фактичности. Собственно говоря, только неклассические стратегии философии начинают последовательно учитывать влияние используемых средств на исследуемое, прослеживая перформативные эффекты производимых действий. Подобно тому как абстракция языка присутствует конкретными предложениями, ненаблюдаемые непосредственно интенции представлены реализованными коммуникативными жестами, которые складываются в сходящиеся и расходящиеся серии последовательностей и сплетаются в более или менее связную сеть.

Уже само по себе наличие произведенного высказывания неизбежно вытягивает из отсутствия и притягивает к присутствию (причем совершенно независимо от направленности речевого акта или намерения говорящего)<sup>210</sup> – эффект, отчасти поясняющий онтологический статус и продуктов фантазии. Именно из-за этого эффекта прямолинейность отрицания не приносит, как правило, заявленного результата («Не думайте о белой обезьяне!»), – чем объясняется, по-видимому, и неисполнение приговора забыть Герострата<sup>211</sup>. И наоборот, действенность бессознательного вытеснения обеспечивается тем, что вытеснен и сам факт вытеснения.<sup>212</sup> Неслучайно у животных нет никакого отрицания<sup>213</sup>, да и практическое разворачивание последовательной критики классической метафизики присутствия оказывается столь непростым [см. 249]. Поэтому недаром высшей степенью похвалы

<sup>208</sup> «Из того, что у меня паранойя, не следует, что тот человек за мной не наблюдает!»

<sup>209</sup> Примечательно, что в русском издании [339] этот тезис ничтоже сумняшея пытаются переводить, тем самым по инерции привычных шагов идя против него или не замечая потерь.

<sup>210</sup> «Для того, чтобы отрицать существование чего-то, это что-то должно существовать» [463, с. 180] (sic!) – красноречивая двусмысленность необходимости существования отрицающего и отрицаемого.

<sup>211</sup> Автоматическое выполнение принимаемых по умолчанию стандартных операций может оказаться сильнее даже декларативного понимания возможных альтернатив – как это происходит, когда младшеклассники наперебой кричат «Я! Я!» на вопрос «Кто у нас скромный?», заданный сразу после подробных объяснений насчет скромности (благодарю Егора Никулина за удачный пример).

<sup>212</sup> Ср.: «...Осознание вытесненного часто выражается в процессе лечения через отрицание... Отрицание сохраняет свой утвердительный смысл и тогда, когда оно направлено против предложенного аналитиком истолкования» [290, с. 363].

<sup>213</sup> «Показать клыки – значит упомянуть драку, а упомянуть драку – значит предложить ее. Не существует простой иконической репрезентации отрицания, не существует простого способа для животного сказать: “Я тебя не укушу”» [42, с. 389].

для оратора будет не восхищение красотой его речи, но заинтересованные вопросы по рассмотренному сюжету. Бибихин замечает: «Пожалуй, единственный способ как-то скрыть мое присутствие от вас – это говорить такое, чтобы вы задумались о деле и забыли обо мне» [51, с. 38].<sup>214</sup> А фатическое общение, непосредственная коммуникативная задача которого неявно заключается в самом общении [669], перформативно воссоздает само себя и (заодно с проверкой работоспособности коммуникационных каналов) актуализирует сеть социальных связей, поддерживающую устойчивость общества<sup>215</sup>.

Небезразличность перформативного именованя («нарекаю»), определяющая связь упоминания с призыванием<sup>216</sup>, устанавливает внешние коммуникативные полюса идентичности: «Потому что имя отражает предмет... А Настоящее Имя есть сущность предмета. Назвать Имя значит повелевать этим предметом» [295, с. 342; ср. 320; 328]. Соответственно, внутренним коммуникативным полюсом идентичности становится «Я», что составляет условие возможности социальных актов<sup>217</sup>. Для Хабермаса это самоочевидно: «Одной из общих и неизбежных предпосылок коммуникативного действия является то, что говорящий требует как актер признания и в качестве индивидуализированного существа. Именно идентичность интересубъективно признаваемого Его выражает себя в значении перформативно употребляемого личного местоимения первого лица с точки зрения как автономии, так и индивидуальности. В какой мере в конкретном случае это значение выражено явно или же остается скрытым, а то и вовсе отброшенным, безусловно зависит от ситуации действия и от более широкого контекста. Но общие прагматические предпосылки коммуникативного действия образуют семантические ресурсы, из которых исторические общества, каждое по-своему, могут черпать и артикулировать концепции духа или души, понятия личности, понятия действия, морального сознания

<sup>214</sup> Ср.: «Вместо того, чтобы брать слово, я хотел бы, чтобы оно само окутало меня и унесло как можно дальше, за любое возможное начало. Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности» [540, с. 49].

<sup>215</sup> Ср.: «Фундаментально тавтологический характер спектакля вытекает из того простого факта, что его средства представляют собой в то же время и его цель» [162, с. 25].

<sup>216</sup> Отчего появляются подчеркнуто описательно-иносказательные эвфемизмы – например, «меду ед» или «бурый», «нечистый» или «лукавый». Ср.: «[guild][Neformator] Народ, а какую команду надо прописать, чтоб выйти из гильдии? Yandai has left the guild... Voxplana has left the guild... [guild][Btr] ./gquit без точки [guild][Neformator] Спасибо Neformator has left the guild...» (<http://bash.im/quote/391666>).

<sup>217</sup> Где «Я обнаруживается в качестве деятельного» [428, с. 174].

и т.д.» [544, с. 40]. Но и критически настроенный Деннет, постулирующий, что «самость... представляет собой абстрактный объект и... порождение теоретика» [171, с. 122], тем не менее признает, что «контролируемый компьютером поведенческий паттерн в принципе может быть проинтерпретирован нами как разрастающаяся биография или нарративное повествование о самости» [171, с. 125], и приходит к выводу, что «все мы являемся болтливыми существами, рассказывающими и заново пересказывающими себе историю нашей собственной жизни, не обращая особого внимания на вопрос о ее истинности» [171, с. 127]. Иначе говоря, «по-видимому, все мы являемся виртуозными новеллистами, вовлеченными во всё более или менее унифицированные виды поведения, но временами дизунифицированные, и мы всегда, если удастся, делаем вид, что всё в порядке. Мы пытаемся превратить все наши материальные сцепления в единую хорошую историю. И эта история – наша автобиография» [171, с. 129], – то есть, другими словами, самость перформативно конституирует сама себя прежде всего рассказами о себе [ср. 372]. В этом смысле то, что мы привыкли называть нашим сознанием, представляет собой процесс и результат коммуникации с самим собой.

Отталкиваясь от исследований формирования идентичности в процессе социализации, проведенных М.Мид [см. 374], Батлер и Сэджвик идут намного дальше и предлагают [см. 623; 624; 691] рассматривать гендер как непосредственный и перформативный дискурсивный акт, конструирующий соответствующую идентичность и чувственность символами и ритуалами благодаря постоянно повторяющимся исполнениям и переживаниям определенных схем действий самовыражения, воспроизводящих «телесный стиль» конкретных социокультурных смыслов и легитимирующихся в пространстве властных отношений. Перформативные жесты продуктивны: «Символизация конституирует объекты, которые не были конституированы прежде и не существовали бы, если бы не контекст социальных отношений, в котором происходит символизация. Язык не просто символизирует какую-то ситуацию или какой-то объект, которые бы заранее уже имелись налицо; он делает возможным существование или появление этой ситуации или этого объекта. Ибо он есть часть того механизма, в котором эта ситуация или этот объект только и

созидаются» [373, с. 223]. Притом интерпретирующие<sup>218</sup> всё и вся технологии не могут не быть тем самым ограничены<sup>219</sup>: «И если нам вновь стало ясно, что сидеть вместе за обеденным столом (или, если уж на то пошло, предаваться любовным ласкам) – это *не просто коммуникация*, не просто “обмен информацией”, то, может статься, будет также вполне важно и полезно – причем не только многочисленным романтикам-интеллектуалам – обладать *понятиями, позволяющими свидетельствовать о том, что есть в нашей жизни абсолютно не-понятийного*» [154, с. 140].

Разбирая эффект, известный как теорема Томаса («Если человек воспринимает некоторую ситуацию как реальную, она становится реальной по своим последствиям»<sup>220</sup>), Мертон разрабатывает принцип самоисполняющегося (самореализующегося) пророчества [370] – то есть такого, что сам факт его предъявления заставляет людей совершать поступки, которые и приводят к предсказанным следствиям (наиболее известный пример – в мифе об Эдипе). Подобным же образом перформативно функционирует и шоу-бизнес [ср. 431]: главный закон известности гласит, что лучше пусть ругают, чем замалчивают. В политике – наоборот: урон репутации может нанести само оглашение порочащих сведений, возможно даже ложных и затем опровергнутых<sup>221</sup>. Иногда такого рода эффекты пытаются использовать необычным способом (в разных масштабах и с негарантированным успехом): от демонстративного повеления делать желаемое и ожидаемое («Приказываю дышать!») до смехотворно парадоксального («Приказываю быть свободным!»)...

Вырожденный случай провокации, понимаемой как манипуляция («На воре шапка горит!»), концептуально не интересен – поскольку представляет собой тривиальный рикошет, пусть даже и от ментальных представлений. Намного интереснее провокативная (а не провоцирующая!) ситуация [см. примеры в: 402], которая заставляет действовать, но не задает ограниченного набора возможных вариантов

<sup>218</sup> Ср.: «Прозрачность сегодня – высшая, самая раскрепощающая ценность в искусстве и в критике. Прозрачность означает – испытать свет самой вещи, вещи такой, какова она есть... Вместо герменевтики нам нужна эротика искусства» [209, с. 18].

<sup>219</sup> «Разве процесс, посредством которого стихи говорят с нами, должен опираться только на смысловую интенцию? Разве одновременно не является истиной и нечто иное, заключенное в их исполнении?» [654, S. 63].

<sup>220</sup> Ср. с эпиграфом к «Игре в бисер» Гессе: «...Нет ничего, что меньше поддавалось бы слову и одновременно больше нуждалось бы в том, чтобы людям открывали на это глаза, чем кое-какие вещи, существование которых нельзя ни доказать, ни счесть вероятным, но которые именно благодаря тому, что благочестивые и доброжелательные люди относятся к ним как к чему-то действительно существующему, чуть-чуть приближаются к возможности существовать и рождаться» [135, с. 77].

<sup>221</sup> «То ли он украл, то ли у него украли, но что-то такое было...»



выбора. Похожие эффекты [572] производят, например, хулиганские перформансы так называемого актуального искусства: «Парадоксально, но именно судьба таких с виду радикальных, субверсивных попыток лучше, чем что-либо другое, показывает логику функционирования художественного поля. Примененное к акту художественного творения намерение надсмеяться, уже закрепленное Дюшаном за артистической традицией, немедленно превращает такие попытки в художественные “акции”, которые именно так и регистрируются и таким образом освящаются инстанциями признания» [72, с. 186]. Аналогично [в: 666] «Луман выделяет как специфическую особенность системы искусства симультанность значения и восприятия, эффектов значения и эффектов присутствия» [154, с. 111]. Переворачивает или выворачивает наизнанку говоримое ирония<sup>222</sup>. Пределом оборачивания ситуации оказывается подчеркнутое – размеченное и манифестированное – отсутствие ожидаемого (как в арт-забастовке Стюарта Хоума)<sup>223</sup>.

Строгое и жесткое разделение и последовательное разведение разных уровней коммуникации, выполненное в духе теории логических типов Рассела<sup>224</sup>, могло бы хотя и не решить, но, по крайней мере, устранить возникающие парадоксы и связанные с ними проблемы – если бы было возможным<sup>225</sup>. Разворачивающаяся коммуникация распространяется по разным направлениям, вывязывая странные петли и запутывая иерархии [см. 573]. «Предположение, что люди могли бы или должны подчиняться Теории Логических Типов, не просто естественнонаучная ошибка; люди не делают этого не просто от беззаботности или невежества. Дело в том, что парадоксы абстрагирования должны возникать в любой коммуникации, более сложной, чем обмен сигналами состояний (mood-signals), и без этих парадоксов эволюция коммуникации закончилась бы» [42, с. 220]. Даже ограниченное, четко размеченное и нормированное общение в армии невольно смешивает уровни – так уставное «Разрешите обратиться?» наивно претендует на метакоммуникацию до

<sup>222</sup> Так и акцентуированно преувеличенная вежливость становится изысканным оскорблением.

<sup>223</sup> Ср.: «Я сказал С.Ав. “Мое лучшее сочинение – это ненаписанная рецензия на мой ненаписанный сборник стихов, продуманная, с цитатами и всем что положено”. Он заволновался: “Миша, ее непременно нужно написать!” – но я решил, что это ее только испортит: нарушит чистоту жанра» [122, с. 253].

<sup>224</sup> «Мимоходом отметим, что правило Рассела не может быть установлено без нарушения правила. Рассел настаивает, что все элементы несоответствующего логического типа должны быть исключены (например, при помощи воображаемой линии) из фона любого класса, т.е. он настаивает на проведении воображаемой линии именно такого типа, который он запрещает» [42, с. 217].

<sup>225</sup> Что не отменяет, конечно, необходимости каждый раз удерживать некоторую условную рамку приемлемого, иначе складывается даблбайнд – рискованная ситуация, провоцирующая не только творчество, но и шизофрению [42, с. 223, 228, 300...].

всякого обращения и по поводу него... Теория социальных эстафет М.А.Розова подтверждает неустранимо многоуровневый и полиаспектный характер любого жеста: «Если эстафетный механизм всё же постоянно срабатывает, то только потому, что мы имеем дело не с одним, а с множеством образцов, ограничивающих друг друга; образец становится образцом только в контексте других образцов, других эстафет, только в составе определенных эстафетных структур» [439, с. 67]. Насколько явные различия требуются для теоретического рассмотрения, настолько же они могли бы препятствовать практическому действию, если бы оно им следовало. На примере «Декларации независимости» США Деррида показывает: «Нельзя решить, – и в этом-то весь интерес, значение и размах подобного провозглашающего акта, – удостоверяется или порождается независимость этим высказыванием... Эта неясность, эта неразрешимость между, скажем, перформативной структурой и структурой констативной – именно они-то и *требуются*, чтобы произвести некоторый эффект. Они существенны для самой позиции права как такового, что бы ни говорили здесь о лицемерии, двусмысленности, неразрешимости и вымысле... Подпись измышляет подписывающего... Посредством этого баснословного события, посредством этой басни, которая содержит в себе свою же печать и на самом деле возможна только в неадекватности самому себе настоящего времени, подпись дает себе имя» [179, с. 178–179].

Любое доказательство, чтобы быть доказательным и доказывающим, должно быть продемонстрировано – именно выполнение демонстрации превращает цепочку фраз или последовательность символов в дискурсивно действующий рычаг, способный производить значимый эффект принуждения (если не к пониманию, то) к принятию соответствующего тезиса. Действенность доказательства, однако, принципиально ограничена, как правило, той аксиоматической системой, в которой оно произведено. А обоснование или аргументация неизбежно оказываются менее сильными, и вдобавок обычно не менее ограниченными... Тем не менее, апелляция к перформативности<sup>226</sup> позволяет выстроить аргумент, практически не требующий признания каких-либо дополнительных посылок, – и, тем самым, особенно ценный

<sup>226</sup> Ср. с требованием Мамардашвили (которое он возводит к Канту), «чтобы мысль, находясь в движении, не разрушала бы сама себя» [350, с. 41].

для дискуссии между представителями различных философских концепций<sup>227</sup>, так как воспроизводит подвиг барона Мюнхгаузена<sup>228</sup>.

Особую силу когитального аргумента Декарта, например, Хесле видит в том, что «в *cogito ergo sum* мы имеем дело... с положением, истинность которого явствует из перформативного противоречия в его отрицании... То, что я существую, например, есть условие возможности акта моего сознания, но если я оспариваю свое собственное существование, тогда то, что я говорю, противоречит тому, что я делаю» [565, с. 18]<sup>229</sup>. Фундаментальное обоснование трансцендентальной прагматики – другой пример – Апель находит в неустранимых основах коммуникации, автоматически становящихся значимыми для всех, кто в нее вступает: «То, что я, не впадая в действительное противоречие с самим собой, не могу ни оспорить, ни в то же время дедуктивно обосновать без формально-логического *restitutio in integrum*, принадлежит к тем трансцендентально-прагматическим предпосылкам аргументации, которые всегда уже должны быть признаны, чтобы аргументативная языковая игра могла сохранять свой смысл» [613, S. 72]. Этот же аргумент Хабермас полагает возможным использовать и для своей этики дискурса, поскольку его отвергание ведет к перформативному противоречию: «Сам критик, если он принимает участие в дискуссии, уже приемлет в качестве действенных некий минимальный набор неотъемлемых правил критики» [542, с. 127–128]. Аналогично устроено обоснование познаваемости мира (последовательный агностицизм перформативно невозможен, поскольку знает о мире хотя бы его непознаваемость). И доказательство знаменитой теоремы Геделя [см. 573], отсылающее к возможности конструирования неразрешимых и тем самым разрушающих систему высказываний. А также – антропный принцип [ср. 35], даже слабая формулировка которого («Наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей» [231, с. 372]) тоже указывает на перформативно предполагаемое наличие высказывающего.

<sup>227</sup> Ср.: «Перформативные противоречия кажутся мне исключительно важными в деле философского обоснования, потому что представляют собою альтернативу как логической дедукции, так и интуиции» [565, с. 19].

<sup>228</sup> Ср. с так называемой «трилеммой Мюнхгаузена» [8, с. 40].

<sup>229</sup> Хотя все-таки нельзя согласиться с трактовкой Хесле перформативного противоречия как такого, где «содержание моей речи противоречит ее форме» [565, с. 19], поскольку это сводит его опять к оппозиции классических категорий.

Вместе с тем, перформативность дает сильные средства и хороший повод для самокритической рефлексии: «Сам факт того, что я произношу монолог, – норма нашей академической субкультуры, однако идея, что я могу учить вас *односторонним* образом – это производная от предпосылки контроля разума над телом... Стоя тут перед вами, я фактически совершаю акт вредительства, подкрепляя в ваших умах некоторые мыслительные стереотипы, являющееся полной чепухой» [42, с. 451].

## **§ 2. Регионализация и универсализация – разнообразие взаимодействий<sup>230</sup>**

Строго говоря, «сама идея о том, что может быть проблема мира или сам мир может стать проблемой, есть исторический акт, историческое событие в том смысле слова, что это не само собой разумеется» [342, с. 13]. Уже формулировка проблемы единства мира представляет характерную трудность, ибо сразу допускает некий – так или иначе понимаемый – мир, который неустранимо будет тянуть за собой охватывающий жест объединения... А ведь исходный вопрос очень прост и вполне традиционен для философии. Если мы не сомневаемся в том, что что-то есть, то первым вопросом будет напрашиваться «Что вообще есть?» – не в смысле бытия или сущего (это следующим вопросом будет, конечно, «Как есть то, что есть?»), а в смысле элементарного перечисления и неизбежных вариаций уточняющего вопрошания («Кто есть?», «Где есть?»). Тогда «мир» – простейший ответ, порождающий все возможные дальнейшие вопросы (об устройстве, происхождении, функционировании, развитии...). «В той мере, в какой философские учения имеют предметное отношение к миру в целом, к космосу или к истории спасения, или к эволюции природы, включающей человека и культуру, их еще можно оправдать лишь как относительно действительные образы этического самопонимания. В условиях мировоззренческого плюрализма тот или иной этос уже не может претендовать на общезначимость... Поэтому возникает вопрос о том, как сегодня философия может дистанцироваться от простого воспроизводства картин мира, безотносительных к целому, не отказываясь при этом от функции самопонимания» [543, с. 73, 75].

<sup>230</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [260; 261; 262; 263; 268; 270; 277].

Поскольку мир чрезвычайно велик и разнообразен, любые человеческие попытки его воспринять дают нам только набор некоторых весьма ограниченных образов мира, которые каким-то способом нужно совместить. Например, по модели известной древней восточной притчи – распространенной в различных вариантах в индуизме и джайнизме, буддизме и суфизме, а также в более современных стихотворных версиях Дж.Г.Сакса и С.Я.Маршака («Ученый спор») – о слоне и слепцах, пытающихся познать его ощупыванием и сравнивающих его то со столбом (нога), то с опахалом (ухо), то с трубой (хобот).<sup>231</sup> Ведь – очевидно для тех, кто видел слона целиком, – ошибались персонажи этой притчи в том, что (некритично) принимали часть за целое, но вовсе не в том, что они ощутили. Применительно к миру это означает, что несмотря на крайне различные его трактовки в различнейших концепциях не стоит полагать, что речь идет о разных вещах – и даже не столько потому, что теории омонимии весьма проблематичны<sup>232</sup>, сколько потому, что мимо мира просто невозможно промахнуться (и попасть куда-то еще), хотя вполне можно (точнее, нельзя не) воспринять мир только частично, в том или иным определенном ракурсе и/или аспекте.

Могло бы показаться, что в русском языке существует два совсем разных мира. «*Мирь* как ‘семья’ и *мирь* как ‘покой’ столь же однозначны, но и синкретичны в своих значениях, как *бѣлый* и *свѣтъ*, как *поле* и *чистый*. Разница в том, что *мирный мирь* – сочетание из однокоренных слов и потому не может устойчиво сохраняться. Поэтому *мирь* как ‘спокойствие’ и *мирь* как ‘космос’ уже с XII в. известны нам как два разных слова, а со временем их стали различать и на письме: *мирь* ‘покой’, но *миръ* ‘община’» [241, с. 228]. Тем не менее «историки языка свидетельствуют, что в своей глубинной этимологии русский “мир” – единое слово с очень широким диапазоном значений, и два основных значения соединяются в его смысловой полноте: мир как отсутствие

<sup>231</sup> Джалал ад-дин Руми (у которого, правда, слона в темноте ощупывают зрячие) отмечает: «И так каждый, потрогав одну часть, [потом] понимал его как ее, где бы ни услышал [о слоне]. Из-за места, куда они смотрели, слова их стали противоречивыми», а чуть ниже призывает: «О ты, на корабле тела отправившийся в сон, ты видел воду, смотри же на воду воды!» [449, с. 89].

<sup>232</sup> Что весьма наглядно показали Лакофф и Джонсон на примере исследования метафор: «Насколько мы знаем, никто *открыто* не придерживается позиции омонимии в сильном смысле, согласно которой концепты, выраженные одним и тем же словом (как два смысла слова *buttness* или множество смыслов, связанных с предлогом *in*), независимы и не имеют значимых взаимосвязей. Те, кто придерживается концепции омонимии, стремятся причислить себя к сторонникам омонимии в слабом смысле. В рамках последней взаимозависимость, наблюдаемая между концептами, и их взаимосвязь объясняются сходством, которое внутренне присуще самому концепту. Однако, насколько мы знаем, никто не пытался детально разработать теорию сходства, которая бы работала на таком широком языковом материале, который мы обсудили. Хотя на словах все теоретики омонимии отстаивают слабую версию, на практике, похоже, существуют только теории омонимии в сильном смысле, так как никто не пытался дать исчерпывающее описание понятия сходства, необходимого для функционирования слабой версии теории» [288, с. 146–147].

вражды и войн, спокойствие и согласие, eirēnē, и мир в значении “свет” и космос. Устроенный космос, благоустроенный человеческий мир, мир как связанное целое и есть согласие, “мир” частей. Еще в начале нашего века А. Мейе отметил в исследовании по этимологии и словарю старославянского языка, что славянское “миръ” в значении “мир, не-война”, в сущности, несомненно, тождественно “миру” в значении “космос” [675, p. 404]. В последнее время обоснование единого значения слова “мир” дано в работах В.Н.Топорова, посвященных мифологическому образу индо-иранского божества Митры, чьей функцией было посредничество между божественными существами и людьми, объединение людей силой договора с ними и, таким образом, объединение людей “в социальную структуру, в м и р, как можно было бы сказать, заимствуя термин русской социально-общинной традиции” [507, с. 19]. Согласно исследованию В.Н.Топорова, к имени Митры этимологически восходит и русский “мир” во всех основных значениях. “Таким образом, славянская (в частности, русская) традиция уникальным образом сохраняет трансформированный образ индо-иранского Митры в виде представлений о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации, возникшей изнутри в силу договора и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям (типа государства), наконец, о том состоянии мира (дружбы), которое должно объединять разные коллективы людей в силу Завета, положенного между людьми и их верховным патроном” [510, s. 370]. Это соединение значений “eirēnē” и “космос” в смысловой емкости одного слова – уникальное свойство русского (шире – славянского) “мира”, не имеющее аналогий в западноевропейских языках. Лучше всего выявляется эта полнота значений слова “мир” в понятии крестьянского мира сельской общины: это одновременно “все люди”, малая вселенная, и мирное, согласное сообщество людей – сообщество и согласие» [65, с. 231–232].

Поэтому и Бибихин в своем «Мире» приходит ко вполне определенному выводу: «Наше слово “мир”, независимо от того, действует или не действует в нем мифологическая традиция, заставляет и помогает думать о связи, которая имеет место сама по себе: о связи между единым целым мира и опытом согласия, настроением мира. Связь в том, что мир как целое – не только по Канту в “Критике чистого разума” и Хайдеггеру в “Бытии и времени” – есть трансценденция и открывается тоже только опыту трансценденции, который не просто открыт человеческому существу, а

человеческое существо и есть опыт трансценденции, если верно, что оно может быть названо присутствием не чего-то определенного, а как таковым. Чистое присутствие как согласие со всем не “причастно” к мировой целостности, а само и есть мир в его трансценденции» [51, с. 143–144]. «Мир-универсум, скопление вещей – мир-тишина согласия человека с собой и со всем – разлученные говорят нам каждый по отдельности неведомо о чем, по-настоящему они есть только вместе и один без другого потеряян. Не видели бы мы никакого собрания вещей, никакого универсума, никакого “всего мира”, если бы не имели раньше, пусть за-бытого, опыта согласной тишины; не знали бы себя и ничего, если бы в своем чистом присутствии не могли в согласии мира допустить всему *быть* и быть *всему*, принять всё как согласное с нами и вместе – допустить себя как согласных со *всем*» [51, с. 80–81].

Хотя проблема единства мира принципиально и не может быть сведена к одной-единственной окончательной формулировке, но может быть намечена неизбежной парадоксальностью, возникающей между невозможностью охватить экстенсивно и интенсивно бесконечную неисчерпаемость мира, с одной стороны, и неустранимостью как постоянно проявляющейся взаимосвязи всего со всем, так и неявной предпосылки исходной целостности схватываемого любой концепцией – с другой. Аналогично пытается двигаться Слотердаик в своей концепции сфер: «Говоря о сферах как самореализующихся формах, мы убеждены, что не используем при этом никаких привнесенных понятий, а если в определенном отношении они и привносятся, то лишь таким способом, который вызван самой сутью вопроса. Теория сфер представляет собой обнаружение доступа к чему-то такому, что является, с одной стороны, в высшей степени действительным, а с другой – самым неуловимым и менее всего доступным предметному постижению. Уже само выражение “обнаружение доступа” вводит нас в заблуждение, ибо раскрытие сферического представляет собой не столько вопрос о доступности, сколько вопрос о замедленной ориентации в наиболее очевидном» [470, с. 78–79].

Для того, чтобы иметь возможность рассматривать разные аспекты одного и того же одновременно, получая, так сказать, объемное бинокулярное зрение вместо плоского монокулярного, Жижек предлагает «обозначить этот разрыв, отделяющий Единое от самого себя, термином *параллакс*» [203, с. 14], заимствованным Каратани [659] из астрономии. И обнаруживает «целый ряд форм параллакса: *квантовая*

*механика* (двойственность волн–корпускул); параллакс *нейробиологии* (осознание того, что, вглядываясь внутрь черепа, мы не находим там ничего, помимо мозговой массы, что “никого нет дома” – и жить нам с этим разрывом между значением и чистым реальным весьма непросто); параллакс *онтологического различия*, рассогласования между онтическим и трансцендентально-онтологическим (онтологический горизонт невозможно свести к его “онтическим” истокам, но также невозможно вывести онтическую область из онтологического горизонта, то есть трансцендентальное конституирование – это не творение); параллакс *Реального* (лакановское Реальное не обладает позитивно-субстанциальной консистентностью, это не просто разрыв между множеством точек зрения на него); параллактическая природа разрыва между желанием и влечением (представим человека, который пытается выполнить простую физическую задачу – скажем, схватить объект, который постоянно ускользает от него: в тот момент, когда он меняет свое отношение и начинает находить удовольствие в простом безуспешном повторении задачи... он переходит от желания к влечению); параллакс *бессознательного* (отсутствие связующего звена между двумя сторонами теоретического построения Фрейда – толкованием образований бессознательного (“Толкование сновидений”, “Психопатология обыденной жизни”, “Остроумие и его отношение к бессознательному”) и теорией влечений (“Три очерка о сексуальности” и т.д.)); вплоть до – последнего по порядку *и* по значению – параллакса *влагалища* (перехода от основного объекта сексуального проникновения, воплощения тайны сексуальности к основному органу материнства (рождения))» [203, с. 14–15]. Однако, совершенно не обязательно ограничиваться только одним разрывом или только линейным параллаксом.

В любом случае выявляется и концептуализируется тем или иным способом полярность, понимаемая как специфический способ внутренней организации какого-либо единства (целостности, предмета, явления, события, универсума рассмотрения), характеризующийся наличием особых выделенных точек-полюсов, которые фокусируют предельно-граничные экстремальные значения соответствующих, принципиально не сводимых друг к другу параметров. Вырожденными случаями полярности выступают: во-первых, моноцентричный и унитарный фундаментализм классических представлений (монополярность), а во-вторых, дихотомия бинарных



опозиций, задающая минимальные опорные модули любой структуры (биполярность, дуальность) [см. 299]. Онтологические, гносеологические и аксиологические основания и установки неклассических и постнеклассических концепций существенно базируются на принципах полифундаментальности, гетерогенности и альтернативности (многополярность). Полярность символизирует противостояние контрастных компонентов мира и концептов теорий (полюса магнитные, географические, климатические, координатные...), метафизических сил, стихий, ценностей (Свет–Тьма, Хаос–Космос, Инь–Ян, Огонь–Вода–Земля–Воздух, Истина–Добро–Красота...), божественных личностей (Осирис–Сет, Ормазд–Ахриман, Брахма–Вишну–Шива, христианская Троица...) и т.д., и т.п. С древнейших времен для ориентации в мире, для познания и для действия человек был вынужден рассекать мир на части, выстраивая прежде всего бинарные оппозиции, а затем уже триады, тетрады и так далее, создавая разнообразные искусства, религии, науки... Именно таким способом, посредством различения и отождествления разворачиваются серии дополнительных, т.е. дополняющих друг друга концепций. Лампы разные, но свет один, – заявляли мистики. Все источники фотонов во Вселенной могут рассматриваться как один источник с определенным пространственным распределением, – утверждает современная физика [см. 225; 226].

Всеобщие и универсальные аспекты единства мира существенным образом взаимосвязаны с локальными и региональными; различнейшие картины мира и соответствующие представления непрерывно взаимодействуют друг с другом, демонстрируя единство мира, которое предположительно не сводится к любым теоретическим философским моделям. История человечества поэтому должна рассматриваться не как последовательность отдельных военно-политических и социально-экономических событий, но прежде всего и главным образом как живой полиаспектный процесс динамичного изменения всей многомерной культуры в единстве взаимодополняющих друг друга сфер, областей и доминионов, а также синхронного и диахронного ракурсов, в целостности горизонтального и вертикального срезов и линий регионального и глобального охвата всего социокультурного комплекса. Поскольку у нас предположительно нет возможности непосредственно воспринимать мир как он есть «на самом деле», помимо каких бы то ни было чувств и культурных форм (а если бы такая возможность у нас была, тогда нам не нужна была

бы никакая философия), постольку остается использовать максимальным образом всё имеющееся многообразие. Во всем разнообразии своих вариантов, компонентов, ракурсов и аспектов единство мира выражается и отображается с наибольшей возможной полнотой только в единстве человеческой культуры<sup>233</sup> посредством всей совокупности дополняющих друг друга воззрений, концепций, стратегий и дискурсов. Хотя соответствующие описания и представления мира могут оцениваться по-разному (в зависимости от конкретных задач в разных ситуациях), в философских целях максимально всестороннего рассмотрения и понимания мира приходится учитывать всё многообразие несовместимых и взаимоисключающих подходов, высвечивающих различные стороны, срезы, ракурсы и аспекты мира.

Разнообразные взгляды, позиции, теории и концепции могут дополнять друг друга не потому, что легко и просто совмещаются друг с другом или непосредственно продолжают друг друга применительно к разным областям мира. Наоборот, они взаимоисключают друг друга – и именно поэтому способны выступать как взаимодополнительные. Дополнительность должна пониматься тут как некоторый принципиально неклассический методологический принцип<sup>234</sup>, выдвинутый и разработанный первоначально в рамках квантовой механики [см. 5], но находящий всё более широкое применение [см. 199]<sup>235</sup> по мере распространения и утверждения

<sup>233</sup> Культура здесь понимается в максимально широком безоценочном смысле как все то, что создано человеком (Ср.: «Культура – это всё, т.е. вся совокупность проявлений человеческого мышления и деятельности. ...Культура – это специфически человеческий способ бытия» [413, с. 7]). И в этом смысле, противостоя номинально природе как всему остальному (предположительно внешнему и только открываемому человеком), культура тем не менее парадоксальным образом включает и природу – постольку поскольку освоение и представление человеком природы (в том числе и в качестве объективно и независимо от человека существующей) ведется и осуществляется так или иначе всё равно неизбежно культурными средствами и способами.

<sup>234</sup> «Это – принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике [60], а затем перенесенный на любое научное описание [332; 334]» [448, с. 9]. Ср.: «Классическая логика оказывается недостаточной для описания внешнего мира. Пытаясь это осмыслить философски, Бор сформулировал свой знаменитый *принцип дополнительности*, согласно которому для воспроизведения в знаковой системе целостного явления необходимы взаимоисключающие, *дополнительные* классы понятий» [385, с. 102]. «Недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью – возможностью получить совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно другой язык» [333, с. 45].

<sup>235</sup> Хоружий отмечает, что не-философия (НФ) Ларюэля «решает не “научные”, а исключительно философские задачи, точнее даже сказать внутри-философские, и привлечение науки целиком этим задачам подчинено. В соответствии с такой установкой, НФ берет некий удобный ей условный образ квантовой механики, условную “квантовую науку” – и использует ее как источник метафор и вольных интуиций, как *sui generis фонд альтернативных философии содержаний*. И эти метафоры и интуиции оказываются эффективны для истинных целей НФ – для расширения философского пространства за пределы собственно философии, в Не-Философию. Естественно также, что для таких целей достаточна и даже предпочтительна вовсе не настоящая квантовая механика как цельный, не допускающий произвольного обращения дискурс со своим уставом, а только отдельные выхваченные ресурсы квантовой механики – отдельные понятия, парадигмы, факты, законы, как то корпускулярно-волновой дуализм, соотношения неопределенности Гейзенберга... При этом, привлекая все эти

неклассических предпосылок, установок и допущений применительно к ситуациям, которые классическими средствами описать невозможно. Так, например, невозможно ограничиться описанием только волновых или только корпускулярных свойств электрона, хотя два этих описания исключают друг друга, – поэтому приходится рассматривать их как взаимодополнительные, т.е. полагать, что только совокупность и тех, и других описаний может дать нам адекватное представление об электроне, который в разных ситуациях способен проявлять различные типы свойств. Аналогично, на примере социальных эстафет М.А.Розов демонстрирует проявление таких же эффектов. «Имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем зафиксировать правило нашего действия, т.е. содержание образцов, ибо этого содержания просто нет, оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо. ...Описание содержания образцов и описание соответствующих эстафетных структур взаимодополнительны... Поскольку эстафеты – это базовый механизм социальной памяти, то можно говорить о дополнительности при описании содержания и строения социальной памяти... Принцип дополнительности позволяет подойти с единой точки зрения к большому количеству, казалось бы, разнородных проблем, с которыми мы сталкиваемся в разных областях гуманитарного знания» [439, с. 205]<sup>236</sup>.

К аналогичным выводам приходит и А.В.Смирнов, разворачивая свою концепцию логики смысла: «Коль скоро возможны два *разных* (несоизмеримых и правильных) способа построить указание на *одну и ту же* вещь, представление о вещи как о чем-то субстанциально едином должно быть признано несостоятельным. На его место следует поставить представление о единстве вещи как о том, что позволяет взаимный перевод этих разных и несоизмеримых способов указать на вещь... Более того, коль скоро представление о единстве вещи – это представление о транслируемости (полной переводимости) разных способов указания на вещь, значит, вещь может представлять единой, только реализуя себя в разных системах смысловых координат (в разных

---

содержания, НФ толкует и переиначивает их совершенно по-своему, отнюдь не сверяя и не соотнося своего толкования с исходной наукой, откуда они берутся» [570, с. 2].

<sup>236</sup> Ср. с так называемой проблемой следования правилу [см. 40; 120; 250], сформулированной Витгенштейном [102, §§ 143–242].

логиках смысла). Истина вещи состоит не в ее субстанциальном “что”, а в способности оказаться *тем же – иначе*» [474, с. 438–439].

Всеобщность и универсальность знаково-символических механизмов культуры, осуществляющих генерацию<sup>237</sup>, социализацию и трансляцию инноваций, умножение и сохранение достижений, наработанных ценностей, значений, смыслов, индуцирует сходство всех локально-региональных общественных организмов в плане формальных операционально-процедурных аспектов, хотя и не в смысле содержательного материала<sup>238</sup>. «В этом смысле “мир”... есть результат переработки информации и о с р е д е и о с а м о м ч е л о в е к е (последнее обстоятельство нередко упускается из вида, хотя роль информации человека о самом себе исключительно важна: существуют многочисленные и весьма убедительные примеры того, как “человеческие” структуры и схемы экстраполируются на “среду”, которая описывается на языке антропоцентрических понятий)» [509, с. 405]. Подобно фундаментальным физическим константам [см. 487], задающим и определяющим космологические параметры нашей Метагалактики, сквозные закономерности социокультурной процессуальности непосредственно взаимосвязаны с фундаментальными социальными константами [ср. 216; 488], задающими единство человечества [ср. 638; 682; 685]. «Поэтому как ответ на стимулы, идущие извне, общества известного типа конструируют то, что... совершенно условно называется универсальными знаковыми комплексами... Поскольку в области наибольшего взаимодействия общества со средой, внешней по отношению к нему, коллектив исходит не только из установки на дешифровку идущих извне сигналов, но и на их о с м ы с л е н н о с т ь, на известную логику, развертывающуюся в них, и, следовательно, на наличие адресанта, – вся ситуация может рассматриваться как пример коммуникации в широком смысле слова со всеми вытекающими отсюда последствиями» [508, с. 12]. Социокультурные универсалии [ср. 491], конституирующие квазистационарный каркас человеческой ментальности, как раз и обеспечивают возможность коммуникативного

<sup>237</sup> Даже независимо от собственного желания, даже стремясь только к воспроизведению традиционных образцов. В этом смысле предложенное Леви-Стросом разделение культур на «холодные» и «горячие» не является принципиальным. По замечанию Ассмана, например, «холодные» культуры «живут не в забвении чего-то, что помнят “горячие” культуры, а в другой памяти. Эта другая память требует воспрепятствовать вторжению истории» [27, с. 72].

<sup>238</sup> Ср.: «Под “культурой” я понимаю некий единый срез, проходящий через все сферы человеческой деятельности (художественной, нравственной и т.д. и т.п.) и формально, типологически им общий в смысле определенного предметно-знакового механизма, а не содержания» [346, с. 298].

взаимодействия (во всем спектре вариантов – от войны и торговли до обмена дарами и культурными ценностями) для разных народов, потенциальные средства проецирования, перевода, перекодировки, интерпретации, понимания локально-региональных культурных организмов – посредством обозначения точек соотнесения, сопоставления, идентификации по тем или иным параметрам. «Вскрытие же системы, реализуемой как модель мира, позволяет не только определить и описать эти связи между элементами (притом как относящиеся к поверхностной структуре, так и те, что принадлежат глубинным уровням), но и сформулировать о п е р а ц и о н н ы е (т. е. относительно простые, поддающиеся автоматизации и объективной верификации и контролю) правила перехода от системы к эмпирически наблюдаемым фактам (процесс “порождения” элементов эмпирического уровня) и от последних к системе (процесс восхождения к уровню конструкторов). Системность и операционный характер модели мира дает возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь “логического” и “исторического”))» [509, с. 404].

Парадоксальным образом единство культуры объясняет и ее взаимодействие с природой. «Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводимости. Под этим пластом расположен пласт “реальности” – той реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархии соотнесенностей, оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка... Но соотношения переводимого и непереводимого настолько сложны, что создаются возможности прорыва в запредельное пространство. Эту функцию также выполняют моменты взрыва, которые могут создавать как бы окна в семиотическом пласте. Таким образом, мир семиозиса не замкнут фатальным образом в себе: он образует сложную структуру, которая всё время “играет” с внележащим ему пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои уже использованные и потерявшие семиотическую активность элементы» [331, с. 42–43].

Различение искусственного и естественного – одна из фундаментальных бинарных оппозиций классической философии (восходящая к Платону, но наиболее отчетливо сформулированная в Новое время), которая противопоставляет культурное/цивилизационное (придуманное и специально сделанное человеком) природному (существующему независимо от человека и только найденному, открытому им) [см. 442]<sup>239</sup>. Продуктивность этого приема демонстрируется систематическим различением искусственных и естественных: языка, классификации, отбора, освещения, питания, рельефа, материала; выделение естественных установки, религии, теологии, права, монополии, как и искусственного интеллекта имплицитно предполагает наличие или, по крайней мере, возможность соответствующей оппозиции. Однако подобное противопоставление не является абсолютным и универсальным: в мистических и религиозно-теологических концепциях, например, естественному противопоставляется сверхъестественное, т.е. надприродное, трансцендентное (боги, демоны, духи, Абсолют, высшие силы, могущественные существа и т.п.). А поскольку человек, не являясь богом, не может сотворить что-то из ничего, постольку всё искусственное представляет собой не что иное, как естественное, в той или иной степени преобразованное, причем опять-таки с помощью естественных процессов, происходящих по естественным законам [83; 84; 529]. Поэтому для внешнего наблюдателя (не встроенного в контекст деятельности) совершенно неочевидно отличие искусственных артефактов от естественных объектов. Возможно, именно этим объясняется астросоциологический парадокс (так называемый феномен «Молчания Космоса/Вселенной») – отсутствие наблюдаемых сигналов от внеземных цивилизаций и/или признаков астроинженерной деятельности («космического чуда»), несмотря на многолетние попытки их обнаружить в рамках реализации программы SETI/SETI (Communication with / Search of Extraterrestrial Intelligence) [см. 445].

Современные мыслители если и не отказываются<sup>240</sup> от жесткого противопоставления искусственного и естественного, природы и культуры, то

<sup>239</sup> Ср.: «Достаточно комплексные системы способны применять различение системы и окружающего мира также и к самим себе. Но это возможно лишь в том случае, если для этого они проводят собственную операцию, в ходе которой и осуществляется это самоприменение. Другими словами, они способны отличать себя самих от их окружающего мира, но это осуществляется лишь как внутрисистемная операция» [335, с. 66–67].

<sup>240</sup> «Неужели мы так и будем считать универсальным противопоставление природы и культуры...? ...Будем ли мы и дальше забывать, что сами выковали эту оппозицию в условиях нашей жизни, и выковали достаточно

предлагают рассматривать их как гипотетические полюса более или менее непрерывного континуума<sup>241</sup> или достаточно условной шкалы<sup>242</sup>, ибо все возможные образования в этом смысле синтетичны [ср. 21] и даже природа [см. 30] воспринимается с помощью социокультурных средств [см. 44]. И с другой стороны, сторонники современного натурализма тоже стремятся преодолеть эту дихотомическую оппозицию: «То, что культура – природный факт, просто означает, что она составляет часть видовой биологической идентичности человека. Из этого не вытекает никакой редукционистской установки с моей стороны, а стало быть, это не обязывает меня сводить культуру к какому-либо *другому* аспекту человеческой биологии (таким, например, как борьба за выживание, приспособление и т.д.). Фактически в такой дефляционистской перспективе *различие* “природы” и “культуры” и не является *оппозицией*: оно не служит для противопоставления двух областей бытия, то есть не функционирует как онтологическая категоризация, позволяющая полагать онтический разрыв. Оно всего лишь выражает (смутно) различие между тем, что относится к соматической и экзосоматической сфере, то есть отсылает к проблеме стратификации человеческой реальности» [588, с. 189]. А представители нового материализма [см. 633] для обозначения синтеза природы–культуры в современном экологическом мышлении активно используют специально введенный неологизм «natureculture», восходящий к работам Донны Харауэй [см. 649].

Полагание относительной автономности или даже абсолютной изолированности каждого отдельного социокультурного ареала по любым измерениям, казалось бы, совершенно отрицает общекультурное единство, утверждая, напротив, принципиальную фрагментарность и мозаичность<sup>243</sup> различнейших компонентов. Действительно, об этом свидетельствуют на первый взгляд и афористический стиль

поздно? ...Надо ли по-прежнему разделять мир надвое, опираясь на ту культуру, что ограничена во времени и пространстве?» [184, с. 118–119].

<sup>241</sup> «...Расположение сознания и его образований мы должны представлять в измерении, которое я и называл неразделимым континуумом “бытия–сознания”» [345, с. 89].

<sup>242</sup> «...Это скольжение, начинающееся с крайних точек и идущее к центру и дальше вниз, заставляющее вращаться и объекты и субъекты вокруг практики квазиобъектов и медиаторов» [291, с. 149].

<sup>243</sup> «Монолитность всякой культуры – иллюзия. Восемнадцатый век кажется нам очень законченной, выразительной и монолитной культурой. Только специалисты помнят, что в этом веке для одного читателя существовало только рококо, а для другого – новомодный Руссо, а третий еще не шел дальше Вергилия и Корнелия, а четвертый упивался лубочной “синей библиотекой”, – а многие совмещали и одно, и другое, и третье. Такая же живучая иллюзия, что в русском “серебряном веке” все только и читали что Блока: ничего подобного, все читали стихи из журнала “Нива”. Наверное, лучше сказать, что мозаичность – дело дистанции: изблизи она режет глаз безобразными контрастами, а издали сливается в ровный колорит, как у пуантилистов» [123, с. 28–29].

письма Ницше, переполненный мифологическими символами, странными персонажами, необычными сценическими сюжетами, и как бы случайную эпизодически-ассоциативное построение текста у Пруста, представляющее поток сознания, и концепции локально-региональных культур–цивилизаций Данилевского [161], Шпенглера [591], Тойнби [506], и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа [см. 606] и т.д., и т.п. И одновременно эти же примеры самым парадоксальным образом подтверждают и единство культуры, поскольку неявно предполагают так или иначе возможность непрерывной процедуры–стратегии чтения–восприятия–интерпретации<sup>244</sup>, стягивающей и связывающей все разрозненные элементы. Социокультурные инварианты, транснациональные универсалии, разнообразно представленные и варьирующиеся в локальных цивилизация и культурах, как раз и обеспечивают средства и способы перевода, перекодирования, трансляции, переинтерпретации, взаимосвязь и взаимовлияние соответствующих смыслов, текстов, сообщений, структур и традиций. Несопоставимость и несоизмеримость различных образов, картин мира преодолевается путем адаптирующего (и тем самым искажающего) проецирования, переноса оригинального содержания в иную смысловую среду, в чужую категориальную сетку. Своего рода интерференция разных подходов, взглядов порождает новые смыслы, пересечение различных социокультурных эстафет приносит открытия, неожиданные идеи.

Попытки концептуального отрицания единства мира при ближайшем рассмотрении оказываются отрицанием только вульгарно-натуралистического или классически монистического его понимания, рассматривающего мир как монолитную глыбу субстанции, поскольку всё равно нечто утверждается неизбежно о подразумеваемом мире в целом. Аналогично дело обстоит и с единством культуры, попытки отрицания которого тоже отрицают только определенное прямолинейно-монотонное ее понимание, трактующее культуру как нечто однородное и по большому счету неизменное, ибо концепции автономных и локальных культур–цивилизаций предполагает как минимум автора, способного их все обзреть и увидеть в их

<sup>244</sup> Независимо от поставленных целей и достигнутых результатов интерпретативные механизмы не могут не продолжать действовать: «Как можно утверждать, что миры разобщены, если перевод является самой сутью установления отношений между ними? Как можно говорить, что миры разобщены, если мы не перестаем их объединять? Сама антропология... принимает участие в этой работе по установлению отношений, составлению каталогов и музеев, направлению миссий, организации экспедиций и опросов, созданию карт, анкет и баз данных» [291, с. 190].



различии сходство. Таким образом, любое гипотетическое отрицание единства мира неизбежно предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом, сразу (пусть даже отрицая его единство) – что будет представлять некоторую форму перформативного противоречия. В этом смысле уместно охарактеризовать такие попытки фактически как способ утверждения негативного единства мира (наряду с позитивным и в противовес ему) – по продуктивной модели построения негативной (апофатической) теологии или негативной антропологии [см. 112, с. 290; ср. 580], которые демонстрируют действенность продолжения и развития соответствующей дисциплины посредством разворачивания негативных утверждений или отрицаний.

Каждый предмет культуры, будь то произведение искусства или же какой-либо механизм, сам является неким единством и представляет собой человеческую культуру в целом. «Книгу можно открыть на любой странице. Каждая ее страница содержит ее целиком» [528, с. 64]. Подобно тому как любая книга говорит некоторым образом о других книгах<sup>245</sup>, равно как и обо всем остальном. «Единство текста (как правило, амбивалентное, внутренне противоречивое), ранее искавшееся в его имманентной сердцевине, теперь предполагается охватывающим и то, что вовне» [205, с. 7]. А прежде всего – нас самих, вступающих в разговор. «Но единство разговора состоит в том, что в существенном слове всякий раз открывается одно и то же, – то, на чем мы объединяется, то, на основе чего мы едины и, таким образом, собственно, являемся сами собой. Этот разговор и его единство несут наше пребывание» [558, с. 77].

Взаимодействие культур реализуется в коммуникации, которая предполагает понимание сходства и различия, а также осуществления операций отождествления и различения. «Было замечено: культуры знакомятся и сближаются друг с другом, как люди, в два приема. Сперва они должны заметить друг в друге общее – иначе знакомство невозможно. А потом они должны заметить друг в друге несхожее – иначе знакомство скучно. Мы знаем, что на практике это оборачивается крайностями: если одна культура видит в другой сходное, то она воображает, что это не сходство, а тождество, вплоть до мелочей, и обижается, что это не так; если же она видит в другой

<sup>245</sup> Поскольку невозможно освободиться «от эха интертекстуальности. Так мне открылось, – замечает Умберто Эко, – то, что писатели знали всегда и всегда твердили нам: что во всех книгах говорится о других книгах, что всякая история пересказывает историю уже рассказанную. Это знал Гомер, это знал Ариосто, не говоря о Рабле или Сервантесе» [598, с. 25].

культуре несхожее, то свысока отвергает ее как варварскую» [123, с. 29]. Понимание различия в качестве условия собственной возможности требует фундаментального единства, иначе даже никакая коммуникация было бы невозможна в принципе.

Культура обладает вполне отчетливыми фрактальными свойствами. «Синтез в искусстве – это организм, где каждая часть выполняет принадлежащую ей функцию, а в целом части составляют эстетическое единство, и чем сложнее внутренняя жизнь произведения, чем больший круг явлений вбирает оно в себя, тем симфоничнее переживания, тем больше частей, больше разнообразия. Но это разнообразие объединено первоэнергией замысла. Поэтому хорошая книга, музыка или скульптурно-архитектурный ансамбль – есть микрокосмос... И ясно, что если всерьез заняться структурным анализом пластических искусств, то сопоставление различных систем изобразительной символики приведет нас к мысли о связанности видов изобразительных искусств не только с мифом и ритуалом (что очевидно), но и с музыкой, космогонией, математикой... Поэтому принципиальная раздельность условных признаков архитектуры, скульптуры, живописи и т.д. видится не только неплодотворной, но и неверной» [389, с. 74–75].

Неустрашимое классифицирование-фрагментирование мира, встроенное в любую языковую систему, хотя и рассекает мир на отдельные части-элементы, тем не менее позволяет посредством особого комбинирования конструировать практически любые тексты, выражать и строгие концептуальные теории, и прихотливо-вычурные свободные эссе-настроения, причем естественный язык сам по себе становится носителем определенной целостной картины мира. «Изменить само понятие категории – значит изменить не только наше понятие о разуме, но также наше понимание мира. Категории есть категории *вещей*. Поскольку мы понимаем мир не только в терминах индивидуальных вещей, но также в терминах *категорий*, мы склонны приписывать этим категориям реальное существование. У нас есть категории для биологических видов, физических субстанций, артефактов, разновидностей цвета, родственников, эмоций и даже категории предложений, слов и значений. У нас есть категории для всего, о чем мы можем думать. Изменить само понятие *категории* значит изменить наше понимание мира. На карту поставлена вся наша картина мира – от того, что такое биологические виды... до того, что такое слово» [287, с. 24]. Претендуя на максимально широкий охват реальности, мировосприятие формирует

соответствующий, как бы псевдоограниченный образ-сферу, задающую замкнутые, содержательно непреодолимые границы [см., например, 215] и одновременно поддерживающую неизбежную иллюзию собственной полноты и непрерывности. Вместе с тем в основаниях культуры обнаруживаются наиболее общие, универсальные мировоззренческие категориальные схематизации, постоянно воспроизводящиеся в том или ином виде, поскольку неразрывно сцеплены с деятельностью субъекта, схватывающего предметность в параметризациях пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения и т.д., и т.п. «Если объективные отношения сил стремятся воспроизвести себя в том видении социального мира, которое постоянно включено в эти отношения, то, значит, принципы, структурирующие это видение мира, коренятся в объективных структурах социального мира, а отношения силы также представлены в сознании в форме категорий восприятия этих отношений... Действительно, эта работа по выработке категорий – экспликации и классификации – ведется непрерывно, в каждый момент обыденного существования, вследствие той борьбы, которая сталкивает агентов, имеющих различные ощущения социального мира и позиции в этом мире, различную социальную идентичность, при помощи всевозможного рода формул: хороших или плохих заявлений, благословений или проклятий, злословий или похвал, поздравлений, славословий, комплиментов или оскорблений, упреков, критики, обвинений, клеветы и т.п. Неслучайно *kategoresthai*, от которого происходят категории и категоремы, означает “обвинить публично”» [73, с. 23–24].

Одной из транснациональных социокультурных универсалий [ср. 518], характерных для любых локально-региональных цивилизаций-культур, выступает алфавитный принцип<sup>246</sup>, который фиксирует и объемлет спектры выразительных возможностей вообще, будь то колористические или цветоустановочные таблицы, фазы движения человека или же различные обертоны какого-либо тембра. Прежде всего в индоевропейских культурах «алфавит – если не прямо сознательно рассматривался, – то *ощущался как модель мира*. Отдельные знаки алфавита рассматривались как *элементы мира* и одновременно как *элементы записи мира*, а

<sup>246</sup> Выстроенный, конечно, по модели алфавитной письменности индоевропейских языков, этот принцип никоим образом не сводится только к описанию тех или иных естественных языков и соответствующих видов письменности. «Как показал Н.С.Трубецкой, некоторому принципу, притом более абстрактному, подчиняется само расположение букв в алфавите, т.е., сказали бы мы, подчиняется сам “конкретный алфавитный принцип”. Трубецкой, вполне справедливо, полагал, что таким абстрактным алфавитным принципом выступает – в греческом алфавите и производных от него, в частности, в славянских – принцип счета в десятичной системе (благодаря чему алфавит распадается на группы знаков по 9 знаков в каждой) [701, S. 22]» [491, с. 73].

алфавит в целом – как *имя мира* [631, S. 224ff]» [491, с. 75]. Поскольку в Китае, например, принята иероглифическая письменность, аналогом алфавита выступает последовательность даже не иероглифов, а скорее гексаграмм И-Цзин [597]. «Сходный инструмент, основанный на этой же идее механического сочетания терминов, нанесенных на вращающиеся относительно друг друга концентрические круги и кольца, очевидно, использовался в комбинаторной практике, связанной с системой пяти элементов. Таким образом, в нумерологии был выработан принцип нумерологической машины, типологического аналога первой в Европе логической машины Раймонда Луллия (1235–1315). В данном случае не исключено и знакомство последнего с более древней китайской конструкцией через посредничество мусульманской культуры, великолепным знатоком которой он был. Однако реальный теоретический параллелизм в решении нумерологических и логических задач тут, пожалуй, интереснее, чем возможные исторические взаимовлияния» [239, с. 25].

Универсальность действующих социокультурных механизмов, сохраняющаяся даже несмотря на отдельные тенденции к фрагментации общества, отчетливо проявляется и на примере субкультур [690]. Субкультура трактуется обычно как относительно автономная, более-менее устойчивая локально-региональная область, часть или подсистема культуры, носителями которой являются, как правило, члены конкретных, в разной степени маргинальных, социальных слоев, групп, сообществ и/или участники общественных движений. Субкультуры выделяются наличием характерных особенностей языка (арго, сленг, жаргон), ценностей, обычаев, норм, традиций, фольклора, символики, ритуалов, стиля одежды, сценариев поведения и т.д. Определяющими для своеобразия той или иной субкультуры могут выступать (в том числе и в различных сочетаниях) разнообразные факторы: общность/принадлежность (профессиональная, расовая и национально-этническая, возрастная, стратификационная, гендерная), взгляды/предпочтения (эстетические, этические, религиозные, политические, сексуальные), экономический/иерархический статус (богатство/бедность, «верхи»/«низы»), пространственно-территориальная локализация (город/деревня), а также и вовлеченность в соответствующие практики. Субкультура формируется как дополнение или альтернатива мейнстриму, доминирующей культуре – культуре, принимаемой по умолчанию, официально поддерживаемой и широко распространяемой, которая в современных условиях не может не быть массовой. В

этом строгом смысле культура классическая, «высокая», элитарная, задающая ценностные идеалы и эталоны, тоже оказывается особой разновидностью субкультур, которая складывается достаточно рано, как и субкультура «дна» и преступного мира, называемая также деликвентной.

Несмотря на единичные исключения (например, хорошо исследованную карнавально-смеховую субкультуру средневековой Европы [см. 39]), развитие многочисленных и разнообразных субкультур характерно только для второй половины XX века, когда с ростом благосостояния у людей появляется больше свободного времени, культурные инструменты становятся более доступными, а отдельные (сравнительно небольшие) группы (особенно среди молодежи [см. 621]) начинают осознавать свою специфичность и необходимость самоидентификации. Субкультуры могут значительно различаться по степени проработанности своего мировоззрения и глубине охвата жизненного мира своих носителей – от целостного образа жизни тоталитарных сект до эпизодического исполнения социальных ролей в разнообразных тусовках, которые совершенно не обязательно исключают друг друга. В отличие от национально-культурной принадлежности вхождение в ту или иную субкультуру является результатом свободного выбора. Субкультуры не могут существовать самостоятельно, абсолютно независимо от базовой культуры, и не стремятся, как правило (в отличие от контркультуры), ее уничтожить и заменить. Нередко социокультурные идеи, отработанные в тех или иных субкультурах, воспринимаются всем обществом.

В зависимости от собственных ценностных установок и разрабатываемых концепций различные социологи и культурологи по-разному объясняют субкультуры, их роль и значение для общества – во всем спектре возможностей от рассмотрения культуры в целом как множества всех существующих субкультур до полного отрицания их значимости или объявления их болезнью или свидетельством упадка. Наиболее известны субкультуры моряков, военных, афроамериканцев, творческой богемы, геев и лесбиянок, денди, диссидентов, яппи, хиппи, битников, панков, металлистов, байкеров, «зеленых», нудистов, сатанистов, скейт- и сноубордистов, скинхедов, готов, наркоманов, митьков, хакеров, спортивных болельщиков, а также любителей/фанатов фантастики, самодеятельной песни, ролевых и компьютерных игр, поклонников музыки в стиле рок, хип-хоп, рейв, рэп, техно, фанк. К разным

субкультурам относятся такие социокультурные практики как самиздат, граффити, флэшмоб, автостоп, клубные тусовки, коммуны, перформанс, хэппенинг. В радикальных формах субкультура превращается в контркультуру.

Контркультура – общее название для тех субкультур, которые прямо противопоставляют себя господствующей культуре, мейнстриму, культуре по умолчанию, официально поддерживаемой и широко распространяемой социальными институтами семьи, воспитания и образования, т.е. массовой культуре. Первоначально Т.Роззак [683] предложил именовать контркультурой молодежные движения хиппи и битников, которые в 1960-е годы ярко выразили протест против «культуры отцов»; подход оказался продуктивным: отчетливо контркультурную направленность легко обнаружить, к примеру, у киников, раннего христианства или большевиков. Во всех случаях контркультура – порождение и свидетельство социокультурного кризиса [см. 9]. Бурное развитие она получила во второй половине XX века, когда в Европе и Северной Америке большинство населения достигло стабильного удовлетворения фундаментальных потребностей, что высветило (прежде всего для молодежи – в силу социально-психологических особенностей усложнившейся инкультурации) проблему поиска новых очевидных жизненных смыслов, целей и ценностей. Безусловно отвергая идеал мещанской «добропорядочности» как лицемерный и ограниченный, контркультура стремится к новой подлинности, жизненности, органичности, а вместо здравого смысла и трезвого расчета (протестантская трудовая этика и т.д.) превозносит иррациональные чувства (гедонизм и т.п.).

Контркультура не составляет единого движения; принципиальная ее неоднородность обуславливается многообразием применяемых средств и выдвигаемых альтернатив, разнонаправленностью идеологических установок. Контркультурный бунт может выливаться в бегство от окружающей действительности (эскапизм виртуальных миров), в создание своей отдельной субкультурной среды (коммуны, тусовки и т.п.) или в попытки радикального изменения общества (ультралевые и ультраправые программы; революции социальная, психоделическая, сексуальная). Для десакрализации магистральной европейской рационально-прагматической традиции контркультура заимствует древние восточные учения и разнообразные практики – мистические, художественные, политические, религиозные. Востребуется всё отрицаемое или запрещаемое базовой культурой, что вызывает

иногда необходимость уходить в подполье (андеграунд). Провокативный, эпатажный и экспериментальный характер контркультуры сближает ее с модернистскими и авангардными опытами в искусстве. Критический ее потенциал задает пространство для обновления общества, осуществляемого даже путем ее культурного присвоения и поглощения: хотя изначально контркультура ориентируется на некоммерческий способ распространения, по мере обретения популярности она очень быстро начинает функционировать как отдельный сегмент рынка, а ее нонконформизм оборачивается конформизмом внутри контркультурных сообществ.

Несмотря на свой нигилистический пафос, контркультура не является «антикультурой», поскольку неизбежно использует культурные инструменты для разработки и пропаганды своих идей [ср. 530]<sup>247</sup>; «антикультурной» в строгом смысле была бы заведомо невозможная попытка жить в первозданной природе, не пользуясь не только одеждой и инструментами, но и даже языком и знаниями, полученными в обществе. Оценка и трактовка контркультуры социологами и культурологами определяется их собственными аксиологическими позициями и разделяемыми концепциями во всем спектре возможностей – от осуждения или снисходительно-покровительственного пренебрежения до восторженной поддержки.

Симптоматична современная массовая культура – культура эпохи господства индустриального производства, которое характеризуется массовым тиражированием стандартных образцов как для предметов быта, так и для произведений искусства («хлебы и зрелища» серийно и поточно собираются на конвейере). В отличие от доиндустриальной эпохи, когда производство и потребление были индивидуализированы, а продукты уникальны, механизация производства резко повышает экономическую выгоду копирования (себестоимость экземпляра с увеличением тиража падает практически по экспоненте), что индуцирует стандартизацию потребления и тянет за собой унификацию образа жизни, завершаясь появлением массового человека, образующего массовое общество [см. 505]. Параллельно всё более сильное влияние на социальные и политические процессы обретают средства массовой информации (масс-медиа), которые формируют и

---

<sup>247</sup> «Трикстер паразитарен, но паразитарность его, с позволения сказать, конструктивна. Разрушая и профанируя ценности культуры и цивилизационный ресурс как их предметное воплощение, трикстер, в то же самое время опосредуя процесс их отчуждения, готовит место для синтеза новых ценностей и приращения цивилизационного ресурса» [413, с. 134].

распространяют соответствующие идеалы и нормы. Развитие современной науки и технологии, появление новых, технически сложных товаров и видов искусства (кино, компьютерные игры) требует для своих разработок значительных не только финансовых, но и человеческих ресурсов, которые концентрируются транснациональными корпорациями, усиливающими тенденции всемирной глобализации.

Массовая культура снимает традиционные оппозиции «высокой» и «низкой», «элитарной» и «народной» культур (а также, во многом, различия культур национальных) как путем неуклонного расширения ассортимента воспроизводимых образцов (постепенно охватывая и всё разнообразие субкультур, включая контркультуру), так и посредством адаптации классических шедевров (репродукции, аранжировки, ремейки) или использования приема двойного кодирования в постмодернизме (когда одно и то же произведение может восприниматься на разных уровнях). Дизайн, маркетинг и реклама позволяют подавать приобретение массового продукта как способ реализации претензий на престижную элитарность. Поскольку наибольшим спросом пользуются самые простые, непосредственно понятные, доступные широким массам произведения искусства, постольку именно они и тиражируются больше всего, причем продюсеры шоу-бизнеса с целью минимизации инвестиционного риска предпочитают всё больше занижать планку – складывается так называемая «популярная культура» (поп-культура) [см. 639], настолько заметная, обыденно вездесущая и навязчиво рекламируемая, что ее иногда даже начинают отождествлять с массовой культурой в целом. А модернистское и авангардное творчество, интересное только для маргиналов, выступает набором лабораторных экспериментов по отработке новых подходов и приемов. Поп-культура отличается нацеленностью на развлечение, следованием сиюминутной моде, коммерческим характером, четкой жанровой определенностью, сюжетной клишированностью; обращается к базовым общечеловеческим, завязанным на универсальные архетипы и эмоционально-аффективно значимым экзистенциалам – таким, например, как: жизнь/смерть, любовь/секс, успех/неудача, свобода и насилие... Тоталитарные движения используют поп-культуру для усиления идеологического воздействия. По Беньямину [43, с. 65], на эстетизацию политики фашизмом коммунизм отвечает политизацией искусства.



Оценки поп-культуры полярно противоположны: критики и противники поп-культуры считают ее инструментом оболванивания народа и манипулирования сознанием, а также симптомом кризиса традиционных ценностей; сторонники и апологеты – эффективным средством для гомогенизации общества (создание транснациональной культуры) и способом заполнения досуга (функционально замещающим фольклор) с рекреационными, психотерапевтическими, гедонистическими, компенсаторными, коммуникативными и адаптационными (сглаживание футурошока) свойствами. Профессионал пользуется в своей узкой области, как правило, специальными инструментами и знаниями, но за ее пределами вынужден использовать продукты массовой культуры. Появление постиндустриальных технологий вновь делает экономически оправданным производство уникальных продуктов, превращает средства массовой информации в интерактивные средства массовой коммуникации (интернет) и предоставляет технические возможности для индивидуального творчества там, где раньше работали только коллективы, – всё это постепенно ограничивает влияние массовой культуры.

Однако, проблема восприятия массовой культуры и отношения к ней не должна пониматься только прямолинейно – здесь тоже проявляются значимые эффекты целостности. «Мы, часто считающие себя высокими интеллектуалами, тоже носители массовой культуры – разве что не в тех областях, что наши соседи. Тот же Аверинцев говорил: “Мы не сможем отстаивать культуру, пока не научимся видеть врагов этой культуры в себе”. Право, собственная наша культура тоже неполна и эклектична, если мы не знаем эстрадных хитов и модных фильмов. А если мы их знаем, то даем ли мы себе отчет, как они в нас уживаются? В 1860-х годах тот, кто ценил Пушкина, должен был отвергать Некрасова, и наоборот, это было понятно и объяснимо. В наше время стихи Пушкина и Некрасова – и Блока, и многих других – лежат перед нами в одном и том же школьном учебнике и требуют к себе равного уважения; это гораздо менее представимо и объяснимо. Какой филолог скажет: где критерий, сводящий к соизмеримости хотя бы этих трех поэтов (и еще какого-нибудь четвертого, сегодняшнего)? Конечно, общекультурная обязанность “уважать” и личная потребность “любить” – вещи разные. Здесь, как никогда, нам не хватает одного забытого понятия: вкус. При Вольтере понятие вкуса было, так сказать, прикладным при теории словесности, с него начиналась всякая критика; современная же критика

замечательным образом умеет даже не вспоминать об этом понятии. Вкусов стало много, и понимать вкусы друг друга – необходимое требование единства культуры» [123, с. 28]. Несмотря на внутренние различия и даже благодаря им реализуется единство культуры. «Если не рассыпать единый “логос” культуры по рубрикам предметных и именных каталогов, не лишать ее единой памяти, растягивая по разным периодам, этапам, временам, если попытаться собрать воедино, схватить как целое, неделимое, как одно-временное то смысловое – и потому навсегда общезначимое – событие, которое именуется, например, античной культурой (событие, раскатившееся по всей средиземноморской ойкумене на тысячу лет), – тогда все эти “времена” и “сферы” будут сведены лицом к лицу, тогда мы, возможно, услышим в средоточии культуры тот внутренний “полюс”, который, собственно, впервые и складывает из материала культуры ее *субстанциальную форму*. Только потому, что *другое* всегда уже допущено допущением спорности, культура (культивирование *другого*) и есть та форма, в которой историческая эпоха продолжает присутствовать в историческом бытии» [29, с. 20].

Другой, в некотором смысле противоположный пример: апофеозом претендующего на универсальность воинствующего регионализма предстает европоцентризм – ценностная и идеологическая позиция, ставящая в центр любого восприятия и представления Европу в качестве олицетворения всей цивилизации и культуры Запада [ср. 612; 693; 704]. Восходящее к античности прямое провозглашение превосходства европейского человека как цивилизованного и культурного в противопоставлении всем остальным людям как варварам и дикарям практически перестало употребляться к середине XX века из-за массивной концептуальной критики, развернувшейся вследствие кризисных тенденций в западных обществах, распространения философско-культурологических, востоковедческих и социально-антропологических исследований, а также глобального расширения межкультурных и межкультурных взаимодействий. Более изощренная современная версия европоцентризма (действующая чаще всего как неявная или даже неосознаваемая предпосылка) берет Европу за точку отсчета и главный критерий, но демонстрирует нейтральность и объективность (столь ценимые на Западе), предлагая сравнивать достижения разных социумов в экономике, науке, технике, технологии и т.п. (выводя соответствующую роль в мировой истории) по европейским канонам и

образцам или же по результатам конкурентной геополитической борьбы, ориентированной на победу (выбранного европейцами) прогресса [см. 453]. Преодоление европоцентризма возможно, по-видимому, только на путях детрансцендентализации и отказа от свойственных западноевропейской философской традиции жестких бинарных оппозиций – в контексте преодоления логоцентризма [см. 178] и антропоцентризма<sup>248</sup> в целом. Например, исламский макрокультурный ареал «сложен множеством культур, обнаруживающих вместе с тем свое единство... Этот ареал равновелик европейскому макрокультурному ареалу. Не в том смысле, что “суммы” культуры (как бы такие суммы ни понималась), “произведенные” Европой и исламским миром, равны... Равновеликость двух макрокультурных ареалов... означает, что каждый из них обладает *своим* способом выстраивания собственного организма. Такой способ выстраивания тела культуры (духовных и материальных благ, сказали бы одни, текстов культуры, сказали бы другие) я и называю *способом смыслополагания*» – пишет А.В.Смирнов [475, с. 19].

Поэтому философия и усиливает внимание к языку как своему основному средству. XX век можно охарактеризовать масштабным поворотом к языку – язык вдруг заметили и начали осваивать всеми возможными и невозможными способами. Одни мыслители стали упорно избавляться от языковой многозначности и метафоричности, вплоть до создания искусственных языков (!) логических исчислений (ранний Витгенштейн, логические позитивисты); другие обратили свое внимание на звучность и глубину каждого слова, видя свою задачу в том, чтобы дать языку сказаться и выговориться, а человеку – вслушаться и взглядеться в него (поздний Хайдеггер, герменевтики); третьим показалось мало писать только концептуальные трактаты и они обратились к выразительным возможностям художественного творчества, встречаясь по пути с литераторами, которые шли в обратном направлении, ставя мысленные эксперименты и реконструируя синкретизм, например, мифа (Сартр, Камю, Т.Манн, Гессе, русские концептуалисты). Писатели и поэты занялись целенаправленным словотворчеством и радикальными опытами с возможностями текста, языковыми играми и формальными изысками (авангардисты, модернисты,

<sup>248</sup> Нельзя не отметить, что – парадоксальным образом – явно сформулированный и осмысленный антропный принцип позволил, проясняя место человека в мире и положение его в космосе, значительно ограничить действие неосознанно предполагаемых и, соответственно, совершенно незаметных антропоцентристских установок [см. 35].

футуристы, чинари). Оказалось, что обычными средствами можно говорить не только о существующем или существовавшем, но и о несуществующем еще будущем, о несуществовавшем прошлом и о не будущем существовать вообще – оформляется фантастика (science fiction & fantasy) как особый ареал литературы (и искусства в целом), включающий свои внутренние жанры и направления. Существенно возрастает степень рефлексивности: писатель всё чаще сам становится героем литературы, появляется специальная литература для писателей (и критиков) и отдельная литература для читателей, манифест становится одним из важных видов литературных произведений, а тщательно выработанный проект (феноменология, например) – действующей философской концепцией (аналогично возникает, к примеру, и бумажная архитектура).

Разнообразно развивается самокритика разума (критика разума самим же разумом) почти во всех его проявлениях – тщательно критикуется разум инструментальный (Хоркхаймер [657]), диалектический (Сартр [686]), циничный (Слотердаик [469]), научный (Хюбнер [576]), психоаналитический (Шерток и Стенгерс [626]), исторический (Демпф [630], Баумгартнер<sup>249</sup> [618]). А если нет никакой привилегированной точки отсчета, уникального и гарантирующего объективность метода, тогда литературная критика делается, по сути, литературой, пускай и в виде эссе, не обладающего, правда, традиционным сюжетом как рассказываемой историей – последовательностью событий, происходящих с персонажами (однако, бывает ведь и бессюжетная литература), – но зато обладающего концептуальной интригой (приключения идей) и потому способного доставлять не меньшее удовольствие от чтения. Так называемый постмодернизм [см. 185] начинает ставить свои эксперименты на другом уровне [подробнее см. 257], уже не на прочность (разрыв или излом) как авангард или модернизм, а на потенциальную многослойность и коммуникативную полифункциональность текста, играя с аллюзиями и реминисценциями, интертекстуальностью и рассчитывая на любые форматы восприятия – от буквального прочтения до скрупулезного изучения; яркие и необычные результаты подобных литературных экспериментов находят заинтересованный отклик в философии, да и науке: того же Борхеса (знаменитую

---

<sup>249</sup> Баумгартнер претендует даже на метакритику!

классификацию животных<sup>250</sup>, например) охотно цитируют Фуко [541, с. 28], Бодрийяр [59, с. 68], Лакофф [287, с. 129] и даже некоторые логики.

Для философии ее внутреннее единство обеспечивается не только связным комплексом обсуждаемых проблем и вопросов, но и связностью ее концептуальной эволюции, которую показательно можно рассмотреть на примере Хайдеггера, переходящего от проекта построения фундаментальной онтологии к философии события. Хайдеггера, наряду с Витгенштейном, можно назвать крупнейшим философом XX века прежде всего по критерию совмещения, объединения, связывания в его концептуальной работе нескольких различных и влиятельных направлений современной философии – как минимум, таких как феноменология, герменевтика и еще по крайней мере экзистенциализм. Не в том смысле, что для Хайдеггера это какие-то отдельные линии, которые нуждаются в некоем специальном объединении, а в том смысле, что его концептуальная работа строится так, что вот именно эти направления оказываются отдельными сторонами и компонентами одного большого комплексного проекта. И с другой стороны, в рассмотрении феноменологии, герменевтики и экзистенциализма сегодня уже нельзя обойтись без Хайдеггера. А второй критерий – это как раз то влияние, которое Хайдеггер оказал на дальнейшее развитие философии и которое предположительно связано не только и исключительно с тем влиянием, которое можно проследить в указанных направлениях. И если говорить об этом влиянии, то здесь прежде всего мы должны обратить внимание на философию события.

Философия события должна пониматься в этом смысле не только как только онтология события и тем более не как одна из региональных онтологий, а как некоторая фундаментальная онтология. И ведь фундаментальная онтология даже раннего Хайдеггера (периода «Бытия и времени») это все-таки не просто переосмысление, допустим, некоей традиционной классической онтологии сущего в других терминах, а прежде всего переосмысление, перемаркетинг, перемоделирование самого проекта онтологии. «Обоснование онтологии путем

<sup>250</sup> «...Классификацию, которую доктор Франц Кун приписывает одной китайской энциклопедии под названием “Небесная империя благодетельных знаний”. На ее древних страницах написано, что животные делятся на а) принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) сосунков, д) сирен, е) сказочных, ж) отдельных собак, з) включенных в эту классификацию, и) бегающих как сумасшедшие, к) бесчисленных, л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, м) прочих, н) разбивших цветочную вазу, о) похожих издали на мух» [61, с. 85].

введения онтологического различия – это проблема, которая могла быть поставлена только в результате радикального поворота в самой философии, который исторически был связан с критикой традиционной метафизики и схоластической онтологии (являющейся теологическим развитием аристотелизма)» [248, с. 132]. Онтология бытия в этом смысле предстает как фундаментальный онтологический поворот, преодолевающий гносеоцентризм философии Нового времени.

Теперь Хайдеггер предлагает понимать уже проект онтологии как онтологии прежде всего бытия, как такой онтологии, которая строится как учение о бытии – бытии того сущего, которое онтологически рассматривалось ранее. «Хайдеггер осуществляет ведущий для современной онтологии ход – основные положения классической онтологии представляются в виде некоторых интерпретаций, которые сами должны быть проинтерпретированы в принципиально недоступном прежней онтологии горизонте, который делает эти положения возможными и, в то же время, закрывает их исток, их онтологическую привилегию» [248, с. 35–36]. И соответственно, переход к философии события продолжает эту линию, рассматривая философию события как способ переосмысления философии вообще.

Хотя в каноническом тексте «Бытия и времени» слово событие (Ereignis) не употребляется ни разу, тем не менее оно появляется в двух маргиналиях Хайдеггера (которые он вносил в свой собственный рабочий экземпляр и которые входят уже во все современные издания). Первая маргиналия относится к отмеченной курсивом фразе «Бытие есть transcendens просто» [546, с. 38] и гласит: «transcendens конечно – вопреки всякому метафизическому призыву – не схоластически и греко-платонически κοινόν, но трансценденция как экстатичное – временность – темпоральность; опять же 'горизонт'! Бытием сущее 'перекрыто'. А трансценденция от истины бытия идея: событие» [546, с. 438]. Вторая маргиналия относится к фразе «Набросок смысла бытия вообще может осуществиться в горизонте времени» [546, с. 235] и поясняет: «Пребывающее (приход и событие)» [546, с. 444].

Таким образом, можно заметить, что уже у раннего Хайдеггера проект построения фундаментальной онтологии, задаваемый введением онтологического различия, непосредственно связывается с вынесенным в заголовок временем, понимаемым как временение. В курсе лекций того же периода, опубликованном под заглавием «Основные проблемы феноменологии», Хайдеггер прямо утверждает: «Различие

бытия и сущего временится во временении временности» [554, с. 424]<sup>251</sup>. Тем самым, даже не вдаваясь в детали и подробности, можно заметить, что экстатирующая трансценденция присутствия проявляется и воплощается в приходящем пребывании задающих время серий различающихся событий, которые нуждаются в особом внимании и осмыслении. И в этом смысле получается, что онтология события как фундаментальная онтология становится тем способом, с помощью которого необходимо будет переосмыслить вообще всю философию.

И поэтому мы можем сказать, что для Хайдеггера (даже периода «Бытия и времени») *Dasein* предстает не просто как присутствующее присутствие, не просто как присутствие, которое присутствует при сущем, а как такое присутствие, в котором собственно проявляется бытие (бытие как присутствие в том числе). Именно поэтому *Dasein* как присутствующее присутствие начинает становится условием возможности того события, которое может произойти (или не может не произойти) и благодаря которому мы можем и должны понимать все остальное. «*Забота* является у Хайдеггера, как известно, одним из фундаментальных *экзистенциалов*. Между тем, в аналитике равноисходных качеств *Dasein* не хватает того, что единственно делало бы осмысленным говорить об этой самой *заботе*, – описания условий ее проявления. Прекрасный бибихинский перевод *Dasein* как “*присутствия*” хорошо подчеркивает эту лакуну хайдеггеровской аналитики: если речь идет всего лишь о *при-сем-присутствии*, в чем может состоять *забота*? Переходя от *сущего* к *бытию*, Хайдеггер забыл взять обратный билет: брошенная в мир *экзистенция*, обнаруживая собственное *бытие* и заодно возвещая *бытие* всему прочему *миру*, оказывается, – в таком раскладе, – относительно *сущего* совершенно беспомощной и как бы ненужной. Между тем, по смыслу дела это совершенно не предполагается, поскольку Хайдеггер обосновывает свою аналитику как раз представлениями о человеке-деятеле; соответствующая глава “Бытия и времени” местами просто-таки перекликается с ранним Щедровицким... Таким образом, если перед *Dasein* стоит задача возвращения к своей подлинности, то достойным завершением этой задачи является лишь

<sup>251</sup> Переводчик книги на русский язык А.Г.Черняков комментирует: «“Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt”. Многозначность глагола “zeitigen” порождает, как это часто происходит у Хайдеггера в ключевых местах текста, полифоничность, полисемантичесность этой формулы. “Die Zeitlichkeit zeitigt (sich...)” – “временность временит (себя)”, себя откладывая, отстраняя – (отсюда экстазис), здесь она вызревает и выявляется как время. И в этом временении, вызревании, выдерживании-настаивании, настоянии и сопутствующем откладывании на будущее – ожидании и откладывании бывшего (удержании) – вызревает, выявляется, временится онтологическое различие» [554, с. 424].

осуществление, – теперь уже на основе этой подлинности, – *заботы о сущем*. Только сознательно и свободно приняв на себя эту изначально, в соответствии с библейским мифом, предложенную ему *заботу*, человек может действительно стать “пастырем Бытия”» [407]. Иными словами, осмысляя свое бытие как присутствие, человек получает возможность и переосмыслить, и видоизменить свою жизнь.

То есть получается, что событие – это не просто некая констатация какого-то уже существующего или сосуществующего сущего в смысле *Sachverhalt*<sup>252</sup> или в смысле некой констелляции каких-то, допустим, вещей или предметов, которые просто так, быть может, совпали в пространстве и времени, но то, что требует некого участия или возможно соучастия этого самого *Dasein*, благодаря которому подобное положение вещей становится событием. Ведь для того, чтобы произвести или заметить событие, опознать в событии именно событие, требуется присутствие, – причем присутствие присутствующего, осознающего, замечающего, обнаруживающего собственное присутствие. Тем самым Хайдеггер противостоит более ранней версии онтологии события как со-бытия, представленной Витгенштейном в «Логико-философском трактате». Витгенштейн утверждал: «Мир – целокупность фактов, а не предметов... Происходящее, факт, – существование со-бытий. Со-бытие – связь объектов (предметов, вещей)... Если можно представить себе объект в контексте со-бытия, то вообразить его вне *возможности* этого контекста нельзя» [100, с. 5–6]. Иными словами, для Витгенштейна именно определенные констелляции предметов, положения вещей выступают в качестве основополагаемых событий, из которых при последовательном рассуждении только и можно выводить отдельные предметы: «Ведь если предмет ничем не выделяется, его не выделишь, иначе он и так уже был бы выделен» [100, с. 7]. Витгенштейну в этом контексте не было нужно уточнять, кто как и зачем выполняет это действие.<sup>253</sup>

Но у Хайдеггера речь идет не просто о наличии предположительно существующей самостоятельно предметности в том или ином сочетании («Мороз и солнце», «Ночь. Улица. Фонарь. Аптека», «Свеча горела на столе»), которое может быть нуждается разве что в описании или фиксации факта. Речь идет о таком соединении или

<sup>252</sup> «Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)» [100, с. [5]].

<sup>253</sup> Ср.: «Свобода есть доступная для *Dasein* при определенной его ориентации способность выбирать, – в рамках заданного его брошенностью, но поддающегося расширению и переконструированию мира, – предметы своей заботы и осуществлять по отношению к этим предметам осмысленные произвольные действия» [407].



совмещении, которое вытаскивается из нераспознаваемого или нераспознанного хаоса и выделяется как таковое благодаря некому осознающему себя присутствию. Тогда и возникает то событие (событие мысли), в котором выявляется эта констелляция как некое событие в ряду других событий, как некоторая фигура на некоем фоне. Именно благодаря такому выявлению события мы что-то можем понять или уже благодаря ему мы не можем чего-то не понимать.<sup>254</sup> И в этом смысле именно событие мысли оказывается чем-то, что задает такую возможность и именно благодаря событию мысли мы лишаемся возможности уже игнорировать это событие.

А для того, чтобы понять, как и почему это происходит и может происходить, в свою очередь, требуется обратить внимание как раз на различие. Хайдеггер позднее утверждал: «Бытие мы поэтому лишь тогда мыслим дельно, когда мыслим его в различии с сущим, а это последнее – в различии с бытием. ...Как видится нам различие, если как бытие, так и сущее каждое по-своему являют себя *в различии и из различия*? Чтобы встать вровень с этим вопросом, мы должны встать лицом к лицу с различием, начав с ним беседу о сути дела» [559, с. 48–49]. То есть помыслить различие мы должны с помощью различия. Но чтобы различающее различие было выполнено как событие мысли, мы должны не только обнаружить свое присутствие и заметить некоторые небезразличные для нас различия, но и осмыслить их в пространстве возможных действий, отношений и пониманий. Осмыслить в том числе и в буквальном смысле о-смысл-ения, то есть обнаружения смысла и/или наделения им. А ведь Хайдеггер буквально на первой же странице «Бытия и времени» подчеркивал важность именно такой постановки вопроса: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом “сущее”? Никоим образом. И значит *вопрос о смысле бытия* надо поставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение “бытие”? Никоим образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса» [546, с. 1]. Вопрос о смысле становится смыслом вопроса.

Поздний Хайдеггер в своем программном докладе «Время и бытие» заявлял, что его единственная цель «ведет к тому, чтобы ввести в поле зрения само бытие как событие». Но при этом отмечал: «Событие не объемлющее родовое понятие, которому

<sup>254</sup> Ср.: «Мы понимаем сделанным, а не сделанное, т.е. мы понимаем, сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира» [345, с. 85].

можно было бы соподчинить бытие и время. Отношения логического упорядочения ничего здесь не говорят. Ибо когда мы вдумываемся в само бытие и следуем его особенностям, оно являет себя как хранимое протяжением времени вмещение уместности присутствия. Вмещение присутствия есть собственность (имение) события. Бытие исчезает в событии. В обороте речи: “Бытие как событие” это “как” подразумевает теперь: бытие, допущение присутствия, *вмещенное* сбывающимся событием; время, протяженное в событии сбывающимся. Время и бытие сбываются в событии» [549, с. 404]. Тем самым событие (Ereignis) Хайдеггер предлагает понимать не метафизически, не просто как понятие, еще одно понятие среди других, пусть даже объемлющее и родовое, но как собственно событие, происходящее и свершающееся.

Когда Хайдеггер позднее говорит, что атомная бомба начинает взрываться еще в поэме Парменида [557, с. 148], то речь идет не просто о том, что какая-то отдельно взятая атомная бомба непосредственно сама по себе связана с отдельно взятой поэмой Парменида, но речь идет о том, что событие мысли Хайдеггера, благодаря которому эта связь выявляется, провозглашается и благодаря которому мы теперь можем эту связь увидеть, а благодаря этой связи уже начать что-то понимать другое, – это событие мысли запускает в этом смысле некую цепочку дальнейших событий, событий нашего понимания, нашего осмысления как Хайдеггера, так и атомной бомбы, Парменида и так далее. И в этом смысле получается так, что этим событием задается и разворачивается последовательность событий, которая образует некоторую эстафету, которая разворачивается и будет разворачиваться как в будущее так и в прошлое, и благодаря чему собственно эта возможность реализуется как событийная.

Событие мысли оказывается событием смысла. *«Смысл – это то, что может быть выражено, или выражаемое предложением, и атрибут состояния вещей... Но он не смешивается ни с предложением, ни с состоянием вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами... Именно поэтому смысл и есть “событие”: при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в состоянии вещей»* [165, с. 36]. Философия события могла бы, наверное, воплотить событие, стать им, если ей удастся стать таким осмысленным и осмысляющим событием мысли.

И таким образом философия события позволяет нам переосмыслить как совмещение различных вещей, так и совмещение различных происходящих действий.

И в этом смысле таким действием, производящим событие, производится и выявляется то положение дел, которое может быть представлено как событие и благодаря которому мы и выполняем эту самую работу, мы выполняем это самое действие, осуществляющее, воплощающее событие в качестве события. И с другой стороны, тем самым, наше присутствие как не просто сущих в ряду других сущих, выполняется и реализуется как раз посредством того, что мы эти события производим и, производя эти события, мы производим тем самым себя, производящих эти события.

Хайдеггер утверждал: «Поскольку бытие и время имеют место только в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию... Отсюда происходит то, что мы никогда не можем поставить событие перед собой, ни как некое “напротив нас”, ни как всё объемлющее. Поэтому представляюще-обосновывающее мышление так же мало отвечает событию, как и всего лишь высказывающееся говорение» [549, с. 405]. А это значит, что философия события должна строиться таким способом, который будет отвечать открытости события.

Чтобы стать событием мысли и воплотить смысл, философии события придется стать практическим разворачиванием экзистенциального проекта. Не в том смысле, конечно, чтобы ставить только вопрос «Быть или не быть?», а в том смысле, чтобы поставить вопрос о способах бытия и экзистенциальном выборе – выборе себя посредством выбора смыслов, целей и ценностей. Философия события должна соответствовать событию. «Быть верным событию означает продвигаться в ситуации, пополненной этим событием, *осмысляя* (но любая мысль есть практика, испытание) ее “согласно” событию. А поскольку событие было вне всех стандартных законов ситуации, вынуждает, разумеется, *изобретать* новый способ быть и действовать в этой ситуации» [33, с. 65]. Изобретающий свой собственный способ жить человек обретает свободу, свободу жить своей жизнью. То есть человек, рассматриваемый предположительно как субъект, как раз и будет субъектом постольку, поскольку может выполнять свободные действия, сможет стать субъектом и утвердить свое бытие в качестве субъекта посредством того, что он будет выполнять, может выполнять и по большому счету не может не выполнить эту процедуру-операцию, посредством которой в свою очередь онтология события превращается в философию

события, включающую и гносеологические и аксиологические компоненты, но не как отдельные, а как необходимые и взаимодополнительные аспекты одного и того же события.

Для науки единство мира, рассматриваемое как единство природы [705], которое в свою очередь обеспечивается единством материи, представляется очевидной предпосылкой, призванной воплотиться в конечном счете в единстве науки [подробнее см. 262; ср. 4; 382].<sup>255</sup> Такова, например, программа, в новейшее время впервые выдвинутая Эйнштейном [ср. 408]: «можно было бы сформулировать единую теорию материй, – что значит квантовую теорию материи, – которая служила бы общим основанием всей физики. Пока же мы еще не знаем, достаточно ли для выражения этого объединяющего принципа тех математических форм, которые уже были предложены, или же их потребуется заменить еще более абстрактными формами. Но того знания об элементарных частицах, которым мы располагаем уже сегодня, безусловно, достаточно, чтобы сказать, каким должно быть главное содержание этого закона. Суть его должна состоять в описании небольшого числа фундаментальных свойств симметрии природы, эмпирически найденных несколько десятилетий назад, и, помимо свойств симметрии, закон этот должен заключать в себе принцип причинности, интерпретированный в смысле теории относительности» [134, с. 118; ср. 133]. Современная физика приходит к масштабным выводам о прямой взаимосвязи теории элементарных частиц и космологии/космогонии [см. 76; 149; 150; 151; 163; 383; 567; 616]. «Самым поразительным в теории элементарных частиц является то обстоятельство, что эта теория относится ко всему пространству сразу. Например, Вселенная, содержащая один электрон, бессмысленна. Как было уже давно показано Дираком, электрон в этом случае перешел бы в состояние с отрицательной энергией через фантастически малое время. Наблюдаемая стабильность электрона относительно радиационной катастрофы такого типа требует, чтобы все состояния с отрицательной энергией были заполнены» [517, с. 126]. Для реализации подобных грандиозных программ науке тоже требуется изменять свой концептуальный аппарат для адекватного выражения всё более тонких эффектов единства мира. «Нам

---

<sup>255</sup> «Поиски единства и простоты всегда были важнейшей стратегией ученых в их деятельности по добыванию истинного знания. Более того, можно показать, что все крупные движения идей в науке диктовались не столько попытками разрешить противоречия между теорией и аномальными экспериментальными результатами, сколько стремлением к единству и простоте теоретического знания» [356, с. 175].

неминуемо приходится пользоваться языком, коренящимся в традиционной философии. Мы спрашиваем: из чего состоит протон? Можно ли разделить электрон или он неделим? Прост или составен квант света? Но все эти вопросы поставлены неправильно, потому что слова “делить” и “состоит из” в значительной мере утратили свой смысл. Нам следовало бы соответственно приспособить наш язык и наше мышление, а значит и нашу философию природы к этой новой ситуации» [134, с. 172]. Тем самым и развитие науки демонстрирует на разных уровнях и в различных аспектах единство мира в постклассической перспективе.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> Ср.: «Нам представляется, что взаимоотношения между наукой и культурой близки по типу юнговской синхронистичности» [356, с. 259]. «Связь по типу синхронистичности предполагает целостность культуры... Выступая компонентами системы культуры, они “ведут” себя согласованно, “проявляя тенденцию” к столь характерному для синергетических систем кооперативному, когерентному поведению» [356, с. 263].

## ГЛАВА 6. Пути разворачивания постнеклассической концепции единства мира

### **§ 1. Стратегии преподавания философии как проекта понимания мира<sup>257</sup>**

Самые очевидные очевидности – именно в силу своей самоочевидности – мало того, что остаются, как правило, почти незаметными, то есть практически незамечаемыми, и потому не подвергаемыми рефлексии, но еще и оказываются – при ближайшем рассмотрении – совсем не такими уж очевидными. Например, провозглашение традиционности и всеобщности связи философствования с учительством звучит несомненным трюизмом: действительно, уже первые греческие мыслители были непременно окружены поклонниками и последователями, древнеиндийские Упанишады буквально означают сидение около учителя, о взглядах древнекитайских мудрецов мы узнаем, как правило, из сделанных их учениками записей; до сих пор философия развивается почти исключительно в университетах; само слово «учение» выступает синонимом «концепции» или «доктрины».<sup>258</sup> Однако, как ни странно, преподавание философии так и не получило философского осмысления. Единственное, пожалуй, исключение – Сократ, для которого практикование майевтики (буквально: повивального искусства; т.е. искусства помочь собеседнику родить мысль) выступало чуть ли не главным способом философствования. Но и тут не все так однозначно – ведь собственно философский

<sup>257</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [282].

<sup>258</sup> Конечно, наука тоже предполагает научение, но там важна, скорее, завершенность этой – по сути, подготовительной – фазы: научился, усвоил все открытое ранее, стал ученым – можешь приступать к собственным, новым исследованиям, можешь идти и дальше развивать науку. Продолжение учения для уже сформировавшегося ученого становится излишним, существуя разве что как дань краткой ограниченности человеческой жизни.

акт осуществлял все-таки сам Сократ, собеседнику отводилась принципиально служебная роль (недаром его собеседники с легкостью могли быть бесконечно заменяемыми); в результате же, в лучшем случае, просветленный собеседник мог отправиться дальше, воспроизводя ту же самую схему рассуждений, хотя это и маловероятно; речь же о создании принципиально новых философских ходов или жестов и вовсе не шла. Конечно, многие мыслители специально занимались и проблемами образования: нельзя не упомянуть хотя бы идеологов Просвещения, заложивших философские основания действующей до сих пор классической образовательной системы.<sup>259</sup> Но специфика преподавания философских дисциплин не выделялась – отчасти это было обусловлено, вероятно, господствовавшим в рационалистической (в широком смысле этого слова, в противовес мистической) мыслительной традиции стремлением к научности философии. Характерно мнение Гегеля: «Насколько правильно я могу полагать, преподавание философии в университетах, как мне кажется, должно вести к приобретению определенных знаний, а это возможно лишь тогда, когда оно пойдет определенным, методическим, включающим детали и упорядочивающим путем. Только в такой форме эта наука, как и всякая другая, становится доступной изучению» [130, с. 422]. Современные отечественные авторы интересных и оригинальных концепций, создатели собственных школ и образовательных проектов Библер [см. 55] и Щедровицкий [см. 596] опять же не говорят о специфике обучения философии. Мамардашвили вообще не видит в этом никакой проблемы: с одной стороны, «природа философии такова, что невозможно (и, более того, должно быть запрещено) обязательное преподавание философии будущим химикам, физикам, инженерам в высших учебных заведениях. Ведь философия не представляет собой систему знаний, которую можно было бы передать другим и тем самым обучить их» [343, с. 14], с другой стороны – «люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, прослушав которого, можно и самому прийти в движение» [343, с. 15]. Что, впрочем, совсем не мешало ему самому совершенно спокойно и не без успеха читать курсы философских лекций – которые, правда, были для него просто излюбленным жанром философствования. Симптоматично, что даже изощреннейшие и

---

<sup>259</sup> Весьма показательна фигура Яна Амоса Коменского – крупного философа и педагога в одном лице [см. 242].

радикальнейшие французские постструктуралисты в своих программных текстах – даже подвергая жесткой критике<sup>260</sup> традиционные модели образования – не предлагают никаких альтернатив для научения философии, а в практике собственного преподавания следуют самым классицистичным образцам. Когда тот же Деррида или Бодрийяр, например, выходит на трибуну в костюме с галстуком и начинает по бумажке читать очередную лекцию в самой академичной манере, то не в последнюю очередь впечатление может производить зазор между экзотичностью сообщаемого и стандартной формой сообщения; тем самым, однако, пре-подавание как таковое не просто ускользает, а остается как бы невидимо прозрачным, принимаемым по умолчанию; конечно, если бы он выезжал к аудитории на роликовых коньках, с радужным ирокезом на голове и, танцуя под музыку в стиле хип-хоп, исполнял свои тексты – это тоже было бы достаточно шаблонным ходом, пусть и по иным трафаретам...

Итак, проблема заключается в зияющем несоответствии между повсеместно распространенным философским образованием и почти полностью отсутствующим рефлексивным осмыслением его специфики. И это тем более странно, поскольку сама философия отличается, как правило, сквозной рефлексивностью, пристальным вниманием к самоописанию и основаниям собственных рассуждений. А ведь эта же самая рефлексивность не может не влиять принципиально на процесс преподавания, демонстрации философии и, одновременно, – на ее восприятие, рецепцию. Из всех учебных дисциплин в отчасти подобном положении находится, быть может, только педагогика: преподавание педагогики не может не воплощать самым перформативным образом освещаемые ею же связи и зависимости. Но философия, в отличие от педагогики, ставит свои предельные вопросы самым предельным образом, выявляя основания для оснований, стремясь доказывать доказательства и подвергать рефлексии саму рефлексию. Поэтому и преподавание философии не может не оказаться – по большому счету – сугубо нетривиальной задачей.

Первое, что обращает на себя внимание, вокруг чего фокусируется весь учебный процесс в господствующей системе образования – это учебник. Философия здесь не исключение: к примеру, мало кто из биографов Канта забывает отметить, что в докритический период тот преподавал по учебнику Баумгартена; недавняя

---

<sup>260</sup> Фуко, например, проводит прямые параллели между школой и тюрьмой [538, с. 248–284].



либерализация идеологии в нашей стране привела к появлению большого количества учебников по философии. (Кстати, изучение того, как философия окаменевала в популярных учебниках, каким образом соотносятся между собой эволюция философской мысли и расхожие стереотипы ее восприятия могло бы стать интересной исследовательской программой.) И никого уже, вроде, не удивляет само это словосочетание – действительно, если существуют учебники, скажем, по физике, математике и даже литературе (не литературоведению!), то почему бы не быть учебнику и по философии? А ведь, строго говоря, учебник философии невозможен в принципе: философия призывает идти туда, не знаю куда, искать и находить то, не знаю что, а учебник в традиционном понимании предназначен для овладения стандартным набором знаний и действий в стандартных ситуациях. Конечно, если считать философию наукой, ситуация немного упрощается, ибо можно учить ее результатам, но и в науке исследователя невозможно выучить по учебнику. Согласно Декарту, познание должно быть методичным; но если допустить существование действенного универсального метода, тогда получение нового знания становится обычным поточным производством, а работника промышленности вполне можно научить по стандартному учебнику (в отличие от создателя того же метода). Потому сначала надо определиться с целями.

Задачи классического образования просты и тривиальны: имеется некоторая сумма уже достигнутого знания и универсальный метод получения знания нового, которые и надо передать следующим поколениям. Однако в современную эпоху, отличающуюся не только лавинообразным ростом количества знаний, но и стремительной сменой мировоззренческих парадигм, передача знаний перестает быть целью общего образования, не говоря уже о ее центральном статусе [см. 273]. Само собой разумеется, передавать знания (и контролировать их прием) гораздо проще, чем иметь дело, например, с такой неопределенной штукой как «понимание» или с не менее невразумительным «умением мыслить»; да и безопаснее: ведь свободно думающий человек может в один прекрасный момент понять, что начальство отдает глупые распоряжения или что осыпанный знаками социального признания ничего не стоит по гамбургскому счету.<sup>261</sup> Наиболее удобно под видом философии преподавать определенную концепцию или – еще лучше – идеологию, в крайнем случае –

---

<sup>261</sup> Недаром изобретатели и всякие прочие умники всегда подвергались в России гонениям [см. 503].

философоведение; скажем, историю философии. Если продуктом философского образования должен быть идеологический работник или агитатор, способный – максимум – на пересказывание своими словами и благоговейное пояснение непререкаемых постулатов из партийных документов или сакральных текстов, тогда главное – знать наизусть эти постулаты и уметь (чуть-чуть) связывать слова в предложения. Если целью выступает полнота культурологической эрудиции (без философии и культура не культура) – для общего развития высокообразованного человека, тогда лучше знать, кто из великих и что именно говорил по важнейшим обязательным поводам. Характерно, что после краха «единственно верной» и «подлинно научной» доктрины именно история философии стала представляться самым корректным учебным предметом: есть исторические персонажи, традиционно относимые к ведомству философии, есть их труды, содержащие тезисы, которые можно последовательно излагать – так что в результате можно достигнуть научности даже при отсутствии оной у некоторых описываемых мыслителей. Если же в качестве идеала выбирается продолжение философской традиции или – как минимум – самостоятельное философствование, то подход к изучению и преподаванию философии (в том числе и ее истории) должен быть принципиально другим. При этом, ориентируясь на специальное (профессиональное) образование, можно (и нужно!) аналогичным образом строить философию и как общеобразовательную дисциплину – подобно тому, как писать и считать учатся, вовсе не предполагая непременно стать профессиональными писателями или грамматологами, математиками или вычислителями. Ведь не боясь общих мест, можно было бы повторить (в конце концов, по известной дзенской притче, для идущего по пути просветления горы, леса и моря сначала перестают быть таковыми, но затем снова становятся горами, лесами и морями): каждому человеку, пусть и не каждый это отчетливо сознает, приходится – так или иначе, в большей или меньшей степени – иметь дело с мировоззренческими и смысложизненными вопросами, от которых, конечно, можно убегать, как и от свободы, но которые не могут не оставаться всегда, несмотря ни на что, собственно человеческими [ср. 477]. Естественно, научить философствовать нельзя, поскольку не существует жестких и универсальных критериев и правил философской работы, но философии можно научиться; а тому, кто хочет учиться, можно помочь выучиться. Подобно тому, как нельзя помыслить за другого, так же невозможно передать

другому, прямо и непосредственно, свой опыт и навык философствования. Но, увиденная как целое, история философии – это непрерывная эстафета, образуемая тесно связанной цепью учителей и учеников. Для включения тем или иным образом в традицию философствования необходимо знакомство со специальным философским знанием (такое знание кристаллизуется в философско-исследовательских исследованиях, энциклопедиях, справочниках и т.п.) и овладение им – особенно в начале нашего столетия, когда философия достигла максимальной за всю свою историю степени изощренности. Однако этого принципиально недостаточно – совершенно необходимо размышлять самому.

Здесь опять возникает целый клубок проблем. С одной стороны, собственные размышления – дело, вроде бы, сугубо личное, частное; и, как таковое, должно иметь потенциальную возможность осуществляться в любой момент, не может ни от чего зависеть и не должно ничего в качестве особых предпосылок требовать («Наше положение было бы незавидно, если бы мы не могли без специальных знаний задуматься о том, в чем мы движемся и существуем» [51, с. 5]). С другой стороны, раз уж философская традиция бытует, то встраивание в нее предполагает некоторую своего рода социализацию – то же образование, например, которое осуществляется опять же в некоторых институционализированных формах. А всякая социальная конструкция, любой социальный механизм – независимо от целей своего возникновения – постепенно начинает, как известно, работать на себя, по своим собственным схемам, причем чем дальше – тем больше. Чтобы социальный механизм мог работать, ему нужны специальные метки, знаки (например, иерархия научных степеней и званий, экзаменационные оценки и т.п.), которые, по идее, должны отображать какие-то внутренние, содержательные, смысловые различия. Но закрепление этих маркеров мало того, что порождает иллюзию необходимости пройти по всей лестнице, чтобы что-то концептуальное только начать делать, но и естественным образом провоцирует симуляцию: появляется соблазн имитировать некую деятельность, чтобы получить значимый социальный ярлык, по которому можно уже претендовать на высокий статус, соответствующие блага и т.д. В этом смысле функционирование философии как социального института ничем принципиально не отличается от жизнедеятельности других социальных организмов [ср. 440]. В соответствии с известными бюрократическими законами [см. 409; 420]

открытый философский поиск, рискованный и не предполагающий гарантированных результатов вытесняется, а метафизический вызов мало кто отваживается принять. Знаменательный пример – когда Бибихин заявил свой спецкурс «Мир», в объявлении был добавлен осторожный подзаголовок, так что Бибихину пришлось объясняться: «Подзаголовок “история понятия «мир»” не отвечает нашей цели, и все-таки он возник не случайно. Требовалось как-то прояснить тему, и всего естественнее было организаторам этих факультативных курсов, да и всякому видящему, что такая тема заявлена, подумать, что речь пойдет о понятии мира. Неужели о мире самом по себе собираемся говорить? Мир велик; о нем ведут свой дискурс многие науки. Они давно с целым миром не справляются, разбили его на части, части еще на другие части и на части частей. Вдруг опять говорить о целом мире? Старо, странно» [51, с. 5]. Иными словами, возможности философствования не определяются наличием знаний<sup>262</sup>, но знания неизбежно вовлекаются в сам философский процесс, легко адаптируясь к властным социальным дистрибуциям.

Между тем, преподавание философии, вероятно, должно быть предельно чувствительно к особенностям преподносимых концепций. Если излагается одна из классических доктрин, тогда вполне органично выглядит появление на кафедре знающего лектора-эксперта, вещающего малую толику своих обширных познаний безмолвно внимающей аудитории и, тем самым, просвещающего безликую студенческую массу; на семинарах возможен разбор отрывков из произведений классических (в обоих смыслах) авторов, при котором надо выявить из текста заранее известные философемы. В принципе, неклассические постулаты можно было бы прогонять по тому же конвейеру, но тогда неизбежно перформативное противоречие: например, невозможно адекватно и однозначно при помощи прямого заявления на лекции донести до слушателей идею отсутствия абсолютной адекватности и однозначности любых сообщений. (Речь идет, естественно, о преподавании именно философии, а не философствования – академическая отстраненность ученого легко позволяет говорить о чем угодно: «есть такое мнение...»); но такое «говорение о» мало приближает к описываемому.) Наверное, более органичным стало бы в этом случае семинарское занятие, проводимое без жестко запрограммированного сценария, где можно было бы организовать – продолжая тот же пример – наглядную демонстрацию

---

<sup>262</sup> «Многознание уму не научает...» – это понял еще Гераклит [533, с. 195].

действенности многообразных интерпретаций. Но все это не выход, поскольку дело не в конкретных формах преподавания, а в изначальных и фундаментальных задачах и целях, принципах и подходах. Так называемое «проблемное» преподавание предполагает сообщение, в лучшем случае, опять же о проблемах, поставленных кем-то, и о их решениях, предложенных кем-то: студент еще не успел задаться вопросом, не успел еще оказаться в проблемной ситуации, а ему уже навязали чужой ответ, чье-то решение. В такой ситуации только и остается, что жаловаться на леность этих самых студентов, которым все разжевали и в рот положили, а они давятся и не хотят глотать; да уповать на экзамены, под угрозой которых кто-то что-то, возможно, и запомнит. Организовать же серьезную – без скидок на ее образовательные задачи – дискуссию, в которой сами собой возникнут и вопросы и проблемные ситуации, для обсуждения которых, в свою очередь, непременно потребуется и обращение к традиции (в том числе и за знаниями), оказывается чрезвычайно сложно и трудно, пускай даже в результате не только возникает устойчивая внутренняя мотивация к обучению (пришедших в учебное заведение только за дипломом придется вынести за скобки, так как их ничем не проймешь), но и обретаются (и укореняются) знания. Безусловно, и дискуссия сама по себе никоим образом не панацея: тут велика опасность легкого дрейфа по волнам вольных ассоциаций без всякой мысли. К тому же существует пафосная боязнь доверить свободное суждение незнающим («Как можно?! Они же еще ничего не знают!») – однако, если так рассуждать, тогда никак нельзя допускать юных музыкантов к роялю (и к великим сочинениям великих композиторов), а юным художникам – давать кисти с красками: «Вот пусть сначала научатся, а тогда посмотрим!..». Но где та граница, после которой – можно? Хорошо, допустим, на первом курсе рано, а на пятом? В аспирантуре? Нет, тогда уж лучше, пожалуй, разрешать высказывать свое мнение докторам (надо же сначала заслужить доверие и подтвердить высочайшую квалификацию!), а еще лучше – только академиком (все-таки специально отобранная элита!). Можно рассуждать и по-другому: прежде чем самому философствовать, надо овладеть философским наследием – этот тезис в общем виде возражений вроде не вызывает и вызывать не может; однако – каков может быть критерий такого овладения? Понятно, что наследие потенциально бесконечно и непрерывно возрастает, даже корпусом текстов одного мыслителя можно заниматься всю жизнь. И от упреков в поверхностности и

предвзятости (особенно со стороны историков философии<sup>263</sup>) никто (даже величайшие философы) не застрахован. Тем не менее философскую традицию продолжают, несмотря ни на что, вовсе не всезнающие историки философии. Наоборот, для занятий историей философии уже приходится исходить из вполне определенного понимания философии: надо же знать, как минимум, что именно изучать [ср. 476]. ...А чтобы дискуссия не превращалась в кухонный треп, нужен преподаватель.

Разумеется, разные модели образования и участникам отводят совершенно различные роли. Философия всеохватна, философская концепция предлагает проект понимания всего мира, включая общество и человека. Классическая схема, по сути, субъект–объектна: субъект-лектор работает с объектами-студентами, формируя их соответственно желательному образцу-стандарту. Неклассический подход, по идее, должен предполагать субъект–субъектные отношения: преподаватель – не эксперт или ментор, а, скорее, мастер или консультант, взаимодействующий со своими учениками. Если нет предзаданного эталона, к которому надо подогнать студентов, а есть только вектор, общее направление развития, тогда работать, конечно, намного сложнее, но это и намного интереснее, чем воспроизводить одни и те же стереотипные постулаты. В этом смысле организация философского образования должна быть больше похожа на творческую мастерскую (как принято при обучении искусству) или, в крайнем случае, – на исследовательскую лабораторию (фундаментальной теоретической науки), где нет места социальной иерархии, не имеют никакого значения прошлые заслуги, откуда исключаются всяческие голые отсылки к уже сделанному, где ценится только квалификация и мастерство, демонстрируемые здесь и сейчас, для решения здесь и сейчас возникающих и обсуждаемых проблем. (Иначе слишком просто сделать непроницаемо умное лицо и объявить, что нет смысла ломиться в открытую дверь, ибо обсуждаемый сюжет уже давно вдоль и поперек расписан и отправлен в архив.) Понятно, что домашние заготовки могут только приветствоваться; понятно, что владение традицией будет только помогать, – но принципиально важно, что знание в такой ситуации становится действенным инструментом, а ни в коем случае не конечной самодостаточной целью. Преподавателю поэтому мало быть знатоком философской традиции и специалистом в технологиях философского мышления, мало быть практикующим творцом концепций

<sup>263</sup> Правда, упрекнуть каждый из них, будучи специалистом, может только кого-то одного, максимум – нескольких...

и человековедом-организатором коллективных действий – ему надо еще исхитриться спровоцировать, индуцировать и стимулировать философскую мысль студентов. Не предъявлять сразу сверхвысоких требований, но не потакать софистической болтовне; не давить авторитетом, но показывать, что не стоит бояться ошибок; узнавать мысль даже в неловкой и неудачной форме, но оценивать ее сразу в контексте традиции – в конце концов, мысль совсем не обесценивается из-за того, что ее кто-то уже продумал. Легко сказать: философия – подобно иллириону в определении Плавиневского [192, с. 33] – всегда что-то еще, но увидеть (и узнать!) ее еще в одном, необычном и непривычном виде чрезвычайно трудно: ведь приходится отказываться (каждый раз!) от собственного, такого удобного, с таким трудом выстраданного представления. Гораздо проще с налету заявить, что, мол, то-то и то-то и не философия вообще, а какое-то недоразумение, если не сумасшествие или бессмыслица. А тут придется постоянно проводить тонкую, подвижную и почти всегда ускользающую границу между умом и глупостью, смыслом и бессмыслицей, ошибкой и заблуждением, мыслью и ее симуляцией, рассуждением и риторикой. Строго говоря, в совокупности это практически невозможные требования, однако именно к такому совершенству<sup>264</sup> и стоит стремиться.

Кроме того, групповая работа должна дополняться индивидуальной. Мамардашвили, например, полагал, что настоящая философия «есть уже некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой» [343, с. 15]. Однако, он ничего не говорит о том, каким образом можно было бы установить подобную связь; о том, как узнать свое «Я» [ср. 52] в кантовском «трансцендентальном единстве апперцепции», как найти (создать) подходящие средства для концептуализации волнующего или как тематизировать нечто неотчетливо ощущаемое, наконец. Получается – при всем уважении к Мамардашвили, – что каждый сам должен увидеть такое соответствие или найти его в лекциях мэтра. А ведь вполне возможно и встречное движение учителя к интересам ученика: учитель мог бы предложить на выбор ученику – данному, конкретному – некоторые отработанные формы той или иной проблематизации или мог бы помочь перенести традиционные способы схватывания предметности на что-то

---

<sup>264</sup> «Не бойся совершенства – ты никогда его не достигнешь!» [160, с. 463].

другое. Если так называемое «научное руководство» строится по широко распространенной сциентистской модели, когда создатель некой методики позволяет своим студентам–аспирантам применять ее на все новом и новом материале, или ученики используются для систематического накопления большого объема фактологического массива, позволяющего делать обобщения, то было бы странно даже надеяться (не то что рассчитывать) на появление нового творца. Тогда уж лучше вообще ничего не указывать, полагаясь на случай и самообразование–самосозидание. По большому счету, стоит руководствоваться сразу взаимоисключающими интенциями – сформировать профессионала, который будет уметь то же, что и любой мастер, но одновременно (зачем нужны два одинаковых мыслителя?) он должен делать что-то иное, причем на достойном уровне или с превышением. Поэтому учительство в философии больше похоже на жреческое посвящение или мистериальную инициацию<sup>265</sup>, нежели на трансляцию знаний и прием в научное сообщество. Неофит должен подтвердить свою квалификацию, свое владение наработанным инструментарием, но ни в коем случае не должен попадать в полную зависимость от конкретного набора инструментов. Продолжение философской традиции требует поддержания в живом, актуальном виде (воспроизведения, исполнения, аранжировки, интерпретации) совершенных размышлений и то же время – переосмысления, критики, даже радикального отказа от прошлого; ведь философия должна постоянно находиться в состоянии перманентного (само)становления, должна постоянно переживать кризис, чтобы не застывать в мертвом окаменении идеологии, в жидком кристалле поточного производства или в неподвижной окаменелости музейного экспоната, но каждый раз, подобно птице Феникс, вновь и вновь восставать из пепла, выходить из всех передрыг обновленной и с новыми силами и энтузиазмом обращаться к своим вечным и неразрешимым проблемам и вопросам.

Учебником в философском образовании мог бы быть даже не справочник, а, скорее, некий путеводитель по уже проложенным путям и тропинкам мысли, помогающий освоить метрику и топологию концептуальных пространств, позволяющий на разведанных маршрутах отработать технику передвижений, чтобы затем можно было пускаться в свободное плавание. Или хрестоматия, но не мешанина мелкой нарезки маловразумительных без контекста цитат под конвоем пояснений с

---

<sup>265</sup> Ср., например, с практикой учительства дона Хуана [234].



однозначно правильной их трактовкой, точнее, даже не хрестоматия, а внятный сборник компактных (т.е. вполне обозримых и реально прочитываемых к семинарам) текстов – программных, рефлексивных, итоговых, оригинальных или обзорных, воспроизводимых целиком, без каких бы то ни было сокращений. Это дало бы возможность проследить последовательное разворачивание мысли автора, избежать нарушения внутреннего контекста произведения, а также рассмотреть предложенные тексты не только в качестве коммуникативных сообщений и примеров–образцов построения философского текста вообще, но и в качестве симптомов–следов, выявляющих динамику и тенденции постоянно эволюционирующей интеллектуальной активности. Подборка<sup>266</sup> кратких, концентрированных текстов ведущих представителей актуальных течений и направлений философии, сгруппированных по крупным проблемным блокам, представляла бы репрезентативную панораму полифонии современных философских дискуссий и высвечивала бы многообразие философского опыта. Учебное пособие должно ориентировать на самостоятельную и творческую мыслительную работу, без которой невозможно осмысленное и продуктивное освоение философии. Для того, чтобы избежать навязывания предзаданных интерпретаций текстов и жесткой линии тех или иных властных дискурсивных практик или социокультурных стереотипов, стоило бы избегать каких бы то ни было реферирующих и оценочных комментариев. Неизбежный зазор между вопросами, на которые нет тут же сформулированных ответов, и ответами, на которые нет заранее заданных вопросов, бросает интеллектуальный вызов и оставляет простор для собственных размышлений. А многоголосие направлений и подходов, классических и неклассических философских стратегий воссоздает внутренний контекст современной философии. Пособие должно было бы – в качестве идеальной цели – инициировать и индуцировать оригинальные личностные способы философствования. Естественно, эти задачи в принципе неразрешимы, но именно к их решению можно и нужно стремиться. Ведь освоение учебного курса философии никоим образом не может ограничиться только общим обзором разнообразных концепций и позиций по тому или иному вопросу, но обязательно предполагает самостоятельные рассуждения с использованием личного опыта и образования, а также обсуждение проблем и дискуссии с друзьями и коллегами, в процессе которых

---

<sup>266</sup> См., например, авторский вариант в учебных пособиях [401; 525].

обнаруживается столкновение различных стратегий мысли при отсутствии однозначно предзаданного решения или истины в последней инстанции. Изучение же представленных в пособии текстов обеспечивало бы встраивание в традицию философствования и придавало бы конструктивный характер обсуждению. Главной учебной задачей тогда должно выступать овладение материалом, т.е. не просто знание одной какой-либо точки зрения, но умение оперировать всем спектром возможных подходов – сопоставлять и сравнивать между собой различные позиции, взгляды и точки зрения по обсуждаемой проблеме, производить критический разбор главных идей, воззрений и развивать соответствующие мысли.

Обрисованный проект, понятное дело, только намечен, причем весьма схематично – для наглядности позиционирования были приняты в качестве незыблемых противопоставления типа: настоящая философия – философская симуляция, смысл–бессмыслица, творчество–производство и т.п. При более тонком и внимательном подходе необходимо учитывать также, что оценивание философских концепций может осуществляться весьма различными способами (вплоть до взаимоисключающих) – которые даже нельзя, строго говоря, назвать субъективными, поскольку такая атрибуция сама по себе предполагает уже абсолютизацию классической субъект–объектной бинарной оппозиции как фундаментальной и системообразующей, что совершенно не самоочевидно в широком контексте философствования, особенно в свете принципиально неклассических стратегий, стремящихся исключить из рассмотрения подобные оппозиции как таковые; – ведь даже на экспертный опрос философов (кстати, а кто должен отбирать самих экспертов?) не могут не оказывать серьезного влияния PR-акции, совершаемые (неважно, сознательно и специально или стихийно и автоматически) издательствами, СМИ, академическими и учебными заведениями, фондами и иными социальными институтами: конечно же, репутация в этой области будет важнейшим символическим капиталом [ср. 71] со всеми вытекающими отсюда последствиями. Понятно, что даже идея индивидуальности или личности, противостоящей обществу, не может появиться извне самого общества (хотя бы потому, что вне общества человек, как известно, не существует) [ср. 600], так что невозможно полностью противопоставлять и оригинальность банальности, а новаторство традиционности, так как мысли, совершенно выпадающие из всех и всяческих рамок, просто не будут восприниматься вообще как мысли, не говоря уже о

возможном отнесении их по ведомству безумия, нонсенса и т.п. К тому же, провозглашение плюрализма в преподавании неизбежно вынуждено допустить – под угрозой нарушения собственных принципов – утверждение установок и полного авторитаризма. Само собой разумеется, наконец, что никакие – самые лучшие или самые худшие – образовательные модели (а совершенных моделей не бывает) не осуществляются автоматически, поэтому, несмотря на все усилия, вполне возможны разные варианты: вопреки всем тенденциям и в классической системе возникали гении; и наоборот, никакая замечательная система не застрахована от дураков. Впрочем, не ошибается тот, кто ничего не делает, а у великих людей и ошибки великие, и только самовлюбленная европейская ментальность, помешанная на безрассудно-безоглядном стремлении к успеху, почти полностью игнорирует неудачи, вместо того, чтобы на них хотя бы учиться. Или подвергать их философскому осмыслению.

## **§ 2. Следование правилу как демонстрация гибкости и связности социокультурных эстафет<sup>267</sup>**

Поставленная Витгенштейном проблема следования правилу остается сюжетом многочисленных бурных дискуссий, по-видимому, даже не столько потому, что затрагивает очень чувствительный для гносеологии вопрос оснований нормативной точности науки, сколько потому, что предстает запутанным узлом переплетения весьма разнородных линий рассуждения. И даже исследователи, разбирающие эпистемологический аспект проблемы и стремящиеся ограничить ее этим аспектом, не могут обойтись без обращения к другим многочисленным ее аспектам [см. 120]. Для продуктивного и конструктивного обсуждения проблемы следования правилу в ее различных аспектах эвристично воспользоваться инструментарием концепции социальных эстафет, предложенной М.А.Розовым.

Концепция социальных эстафет основывается фактически на всего лишь одном положении – люди подражают друг другу и учатся друг у друга. «Воспроизведение человеческой деятельности или поведения по непосредственным образцам я и

<sup>267</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [278].

называю социальными эстафетами» – пишет М.А.Розов [437, с. 85]. Возможно, из-за почти оскорбительной очевидности, почти тривиальности этого положения концепция социальных эстафет остается недооцениваемой, хотя она вполне последовательно приходит и к весьма нетривиальным выводам. Ведь если вся человеческая культура, вся социальная память и все семиотические объекты представляют собой прежде всего социальные эстафеты, то и описывать, и исследовать, и понимать их нужно именно таким образом. «Социальные стандарты или нормы – это такие формы поведения, которые постоянно воспроизводятся в данном сообществе на уровне подражания» [437, с. 83]. Иными словами, в социальных эстафетах как раз и разворачивается практическое следование правилам и их изменения.

Поскольку социальные эстафеты представляют собой волновой процесс, способы их описания должны исходить из приоритета динамики, рассматривая эффекты устойчивости в качестве куматоида – стоячей волны<sup>268</sup>. Используемые при этом средства влияют на результат наблюдения, заставляя проблематизировать и рефлексировать позицию наблюдателя, а также его включенность в собственные социальные эстафеты. Кроме того, в разворачивание социальных эстафет уже встроены определенные цели и ценности, что позволяет объяснять также их так или иначе проявляющуюся нормативность. Тем самым нельзя не признать, что концепция социальных эстафет базируется на принципиально постнеклассических допущениях. А именно такие допущения, предпосылки и установки позволяют с помощью одного принципа трактовать в том числе и все многообразие аспектов проблемы следования правилу.

В своих «Философских исследованиях» Витгенштейн разбирает проблему следования правилу в основном на конкретных примерах. Тем не менее у него можно найти и краткое общее описание: «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия» [102, с. 163]. Иными словами, проблема заключается в том, что для конкретной

---

<sup>268</sup> Розов приводит хороший пример – Московский университет остается Московским университетом, хотя меняются его официальные названия, строятся новые здания, сменяют друг друга поколения студентов и преподавателей.

формулировки определенного правила не существует строго однозначных способов его применения, и наоборот, конкретные примеры реализации не отсылают напрямую к строго однозначной формулировке соответствующего правила.

Концепция социальных эстафет М.А.Розова наглядно демонстрирует механизмы проявления подобного эффекта. Любое правило может быть представлено и передаваемо по социальным эстафетам или в виде некоторого писанного кодекса (инструкции, закона, рецепта), или в виде непосредственных образцов практического действия. «Имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем зафиксировать правило нашего действия, т.е. содержание образцов, ибо этого содержания просто нет, оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо... Итак, описание содержания образцов и описание соответствующих эстафетных структур взаимно дополнительные... Поскольку эстафеты – это базовый механизм социальной памяти, то можно говорить о дополнительности при описании содержания и строения социальной памяти» [439, с. 205]. Принцип дополнительности в данном случае как раз и будет объяснением появления проблемы следования правилу.

Вся парадоксальность проблемы следования правилу проявляется также и в том существенном обстоятельстве, что, несмотря на невозможность строго однозначного решения о соответствии правила и его выполнения, в практической жизни люди как-то умудряются такое соответствие устанавливать. Витгенштейн отмечает: «Это – согласие не мнений, а формы жизни» [102, с. 170]. Остается непонятным все же, как именно может быть установлено подобное соответствие, ведь, строго говоря, невозможно повторить [ср. 166] в точности ни одно действие – как, например, нельзя еще раз очистить уже очищенный фрукт или овощ. С другой стороны, «отдельно взятый образец в принципе не может быть однозначно воспроизведен в силу того, что всё на всё похоже в том или ином отношении... Иными словами, образец сам по себе не задает четкого множества возможных реализаций» – подчеркивает М.А.Розов [439, с. 67]. Однако, образцов много и правил тоже, так что в этом смысле появляется возможность согласования.

Бибихин замечает по этому поводу: «Всякое следование однако сначала открывается как элементарно простое. Попадание в *то (же) самое* создает

доходчивую ритмичность. На почве ритма возникает – через повторение того самого – некая протяженность. Она создана тождеством. За тождеством естественно следует нетождество – всякое тождество уже есть нетождество, – а с нетождеством появляется *другое*. Так элементарным следованием тому самому создается ряд вещей. Мы знаем это по себе как простейшее и исходное. Почему *всё* не должно было возникнуть в том же порядке?» [48, с. 370]. Иными словами, в постоянно повторяющейся практической деятельности разворачивается игра тождественного и различного. Для правильного срабатывания правила обязательно требуется наличие «некоторого правила идентификации, то есть распознавания “того же самого”, “подобного”, то есть ситуации... как именно той ситуации, когда правило уже применялось и, следовательно, уместно сейчас. Но это уже предполагает определенное знание, существующее помимо знания правила и позволяющее правильно применять это правило, своего рода навык распознавания и отождествления» [106, с. 16]. То есть требуется опознавать тождественные – в корректном, нужном и правильном смысле – ситуации.

Поэтому стоило бы все-таки сделать следующий рефлексивный шаг – в постнеклассическом стиле концепции социальных эстафет – и констатировать, что способы воспроизведения эстафет тоже передаются по эстафетам, а образцы демонстрируют также способы работы с образцами. Так что в противоположность классическим тождеству и различию – предположительно наличествующим – корректнее было бы утверждать, что правила выполняются в соответствии с произведенным отождествлением все новых предметов и действий с образцом. Отождествлением, устанавливаемым каждый раз заново в русле конкретной эстафеты и одновременно производящим различие со всеми остальными предметами и действиями. В этом смысле тождество и различие выступают результатом произведенных операций отождествления и различения, а согласие – результатом согласования.

Социальными эстафеты делает, конечно, вовсе не причастность к какой-то особой субстанции социального, наоборот – именно благодаря выполнению и воспроизведению эстафет возникают и могут устойчиво поддерживаться акторно-сетевые связи и отношения, делающие общество обществом [ср. 292]. Именно в социальном контексте и может происходить следование правилу, что было ясно еще

Витгенштейну: «Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т.д.» [102, с. 162]. И дело здесь, по-видимому, не в коллективности как таковой, противостоящей индивидуальности<sup>269</sup>, или же социальности как воплощению более или менее конструктивистского выражения перформативно утверждающей себя конвенции<sup>270</sup>, но в выявлении действенных механизмов работы правил. «Если эстафетный механизм всё же постоянно срывается, то только потому, что мы имеем дело не с одним, а с множеством образцов, ограничивающих друг друга; образец становится образцом только в контексте других образцов, других эстафет, только в составе определенных эстафетных структур. Это означает, что понять механизм эстафет нельзя в рамках элементаристских представлений: отдельно взятых эстафет просто не существует и не может существовать, они возникают в рамках некоторого эстафетного универсума, в рамках определенной социальной среды» – поясняет М.А.Розов [439, с. 67]. Тем самым нелокальные и нелокализуемые эстафеты могут локализовать и в достаточной степени фокусировать и нормировать воспроизводство образцов – по крайней мере, в пределах практической необходимости.

Выполнение правила, – это практическое действие; реализация правила – это практическая интерпретация. Уже у Витгенштейна вполне определенно сказано: «Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы – все это практики (применения, институты)» [102, с. 162]. А значит, необходимо рассмотреть практическую деятельность с точки зрения правил и их воплощения.

Характерно, что Бурдье, строивший свою социологию именно как изучение практик, обнаруживает, что практическая правилосообразность – практический смысл – принципиально отличается от теоретических моделей исследователей: «В наиболее парадоксальном свойстве габитуса – *невыбираемом принципе всякого “выбора”* – кроется разрешение парадокса об информации, необходимой, чтобы уйти от информации» [71, с. 119].<sup>271</sup> Отсылка к формальным правилам оказывается способом самооправдания своих действий. «Подобно тому как при обучении теннису, игре на скрипке, шахматам, танцу или боксу приходится разлагать на отдельные позиции,

<sup>269</sup> Как это может показаться из дискуссии Крипке [250] и Бейкера с Хакером [40].

<sup>270</sup> Как это в различных версиях представлено Блуrom [620] и Макгинном [672].

<sup>271</sup> Витгенштейн подчеркивает: «Повинуясь правилу, я не выбираю. Правилу я следую *слепо*» [102, с. 167].

движения или удары, такие практики, где все эти искусственно выделенные элементарные частицы поведения интегрированы в единстве организованной и целенаправленной практики, – так же и информаторы склонны излагать нам либо общие правила (всегда с исключениями), либо особо примечательные “приемы”, не будучи в состоянии теоретически освоить ту практическую матрицу, что способна породить все эти приемы, и владея этими приемами лишь на практике... Наиболее хитрая ловушка состоит здесь в том, что агенты охотно прибегают к двусмысленному языку *правил* (грамматическому, моральному или юридическому), дабы объяснить социальную практику, подчиняющуюся совсем иным принципам, и тем самым скрывают от самих себя, в чем истинная суть их практического умения – это *ученое неведение*, т. е. особый способ практического знания, не включающего в себя знание своих принципов» [71, с. 200–201].

Таким образом, отсылка к правилам сама тоже включается в практики действия. «Не следует забывать, что составной частью в полную характеристику социальной реальности входит и официальная характеристика реалий, что у этой воображаемой антропологии имеются вполне реальные последствия: можно отрицать за *правилом* ту действительность, которую приписывает ему юридизм, но только не игнорируя при этом, что бывает ведь и выгодно *действовать по правилам*, и эта выгода может лечь в основу стратегий, направленных на *приобщение к правилу*, на заключение союза с законом, то есть как бы на то, чтобы переиграть группу в ее собственной игре, представив свои интересы в неузнаваемом обличье ценностей, признанных группой. Стратегии, прямо нацеленные на ту или иную первичную выгоду (скажем, на получение социального капитала благодаря удачному браку), часто сопровождаются стратегиями второго порядка, направленными на то, чтобы видимым образом удовлетворить требованиям официального правила и тем самым не только удовлетворить свой интерес, но и снискать престиж, который повсеместно приносят поступки, лишённые какой-либо видимой детерминации, кроме соблюдения правил» [102, с. 214]. И в этом смысле одно и то же действие вполне может одновременно следовать различным правилам.

На примере известной притчи о строительстве Шартрского собора М.А.Розов демонстрирует, как различные социальные эстафеты, предполагающие следование различным правилам, могут при определенных условиях согласовываться и



выполняться одним поступком. «Спросили трех человек, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Первый пробормотал: “Тачку тяжелую качу, пропади она пропадом”. Второй сказал: “Зарабатываю хлеб семье”. А третий ответил с гордостью: “Я строю Шартрский собор!”... У каждого из опрошенных мы наблюдаем один и тот же набор действий. Иными словами, с точки зрения физики или физиологии они делают одно и то же. Однако деятельности их существенно различны, ибо различны цели и лежащие в их основе ценностные ориентации. ...В каждом акте деятельности можно выделить, по крайней мере, два результата: основной, т. е. продукт деятельности, и побочный. Меняя их местами, мы получаем рефлексивно симметричные акты, которые взаимно преобразуются друг в друга путем рефлексивной ценностной переориентации... До поры до времени они эмпирически неразличимы, но становятся явными, когда симметрия нарушается» [438, с. 5–6]. Тем самым следование различным правилам оказывается практически достижимым. Впрочем, пока рефлексивная симметрия сохраняется, для внешнего наблюдателя будет невозможным определить, какому именно правилу в рамках соответствующей эстафеты происходит следование.

Следование правилам задает и определяет игры. К своей концепции языковых игр Витгенштейн переходит, отталкиваясь от обсуждения правил. «Правило может быть инструкцией при обучении игре. Его сообщают учащемуся и обучают его применению правила. – Или же правило выступает как инструмент самой игры. – Или же его не применяют ни при обучении игре, ни в самой игре; не входит оно и в перечень правил игры. Игре обучаются, глядя на игру других. Но мы говорим, что в игре соблюдаются те или иные правила, так как наблюдатель может “вычитать” эти правила из практики самой игры – как некий закон природы, которому подчиняются действия играющих. Но как в этом случае наблюдатель отличает ошибку играющего от правильного игрового действия? – Признаки этого имеются в поведении игрока. Подумай о таком характерном поведении, как исправление допущенной оговорки» [102, с. 105]. Иными словами, реализация правил в тех или иных практиках, передаваемых по социальным эстафетам, образует целостные и устойчивые паттерны интегрированных наборов действий, опознаваемых в качестве более или менее определенных игр. Бурдые пишет: «Чувство игры – продукт опыта игры, а следовательно, объективных структур игрового пространства – это то, что придает игре субъективный смысл, т. е.

значимость и смысл существования, а также направление, ориентацию, место, куда должны прийти... ее участники, которые самим своим участием признают ставки игры (это *illusio* в смысле *инвестирования* в игру и ее ставки, *интерес* к игре, согласие с ее допущениями, т. е. *доксой*)» [71, с. 128–129]. И в этом смысле именно принятые и исполняемые правила игр, встроенность в продолжаемые эстафеты задает и определяет смыслы и ценности людей.

Удивительно, что В.В.Волков, тонкий и вдумчивый исследователь правил и практик, так настойчиво пытается противопоставлять игры «аутентичному бытию», реальности, экзистенциальной самоотдаче и поступкам. Он пишет: «Игра – это имитация, облегченный вариант реальности, особенно в части нежелательных последствий. У игр договорная природа, и люди так или иначе управляют игрой, определяя ее правила и участников» [105, с. 56]. «Из игры можно выйти, в нее можно и не играть, если риск слишком большой. Тем самым можно отменить или не признавать реальность содержания игры и показать конструктивистский характер всех ее “фигур” или “объектов”. Но разница, о которой мы говорим здесь и которая проблематизирует переход от социального института к условиям его возможности (то есть то, что он предельно реален), может быть понята как различие в типах самоотдачи. Футбол есть игра и, одновременно, есть спорт как социальный институт или традиция. Прервать игру – это одно, а перестать быть спортсменом – совсем другое», – утверждает В.В.Волков [106, с. 25]. Как будто социальный институт или традиция не будут тоже эстафетами или определенными играми, пусть и другими, разворачивающимися по другим правилам. И ведь Бурдьё не зря подчеркивал, что «социальные поля, будучи результатом медленных и длительных процессов автономизации, являются, так сказать, играми в-себе, а не для-себя: нельзя сознательно войти в такую игру, в ней и с ней рождаются; а отношение верования, *illusio*, самоотдачи тем более тотально, безусловно, чем более оно игнорируется» [102, с. 130]. Так что игры вполне могут быть неустранимо и неотменимо реальными, ставя на кон важнейшие и серьезнейшие ценности, включая экзистенциальные поступки и их необратимые последствия [см. 417; 468]. Поэтому усваивание различных (писанных и не писанных) правил и следование им, включение в разнообразные игры и практики, встраивание в многочисленные социальные эстафеты дает субъекту

возможность не только выбирать из имеющихся образцов, но и воспроизводить также способы их изменения, строя свою жизнь стратегически.

Однако, это не происходит и не может происходить автоматически. Бейтсон говорит: «жизнь – игра, чья цель состоит в открытии правил и чьи правила всегда изменяются и никогда не поддаются открытию» [42, с. 52]. Поэтому «паттерны, определяющие правильное и позволительное поведение, чрезвычайно сложны (особенно языковые правила), и балиец пребывает в постоянной тревоге, как бы не ошибиться (даже до некоторой степени в своей собственной семье). Более того, эти правила не таковы, чтобы их можно было суммировать либо простым рецептом, либо эмоциональной тенденцией. Этикет нельзя вывести ни из неких исчерпывающих положений, касающихся чувств других людей, ни из уважения к вышестоящим» [42, с. 151]. Иными словами, на этом примере можно видеть очередную версию парадокса следования правилу.

Тем не менее, многообразие социальных эстафет дает возможность маневра. Об этом (правда, немного в других терминах) пишет Папуш: «Человеком можно стать, только социализируясь в том или ином обществе. И вместе с прочими культурными нормами – языком, предметностью и пр., “начинающему человеку” вменяются и социетальные нормы, то есть “расклад” социальных ролей, присущих данной культуре. В хорошей традиционной культуре человеку противопоставить этому нечего. Если мир изначально, всегда и по сути устроен так, что лучшие куски мяса отдаются мужчинам, а женщины и дети подъедают объедки, что членов чужого племени нужно при каждой возможности убивать, а в некоторых специальных ситуациях – съедать, с этим вряд ли можно что-либо поделать. Как гласит анекдотическая молитва, “благодарю тебя, Аллах, что ты не сделал меня женщиной”. К счастью, замкнутая и полностью воспроизводящаяся традиционная культура – абстракция, которая вряд ли когда-либо реально воплощалась. Всякая реальная культура неоднородна, а уж наше вавилонское столпотворение – и подавно. С самого начала “очеловечивания” младенца мама говорит одно, папа – другое, а бабушка – третье. Реально же с ребенком сидит няня, которая почти ничего не говорит, но делает четвертое или пятое. И это, как мы уже не раз описывали, создает для ребенка необходимость и возможность *выбора*» [406, с. 471–472]. Такой выбор и будет в полном смысле слова экзистенциальным, поскольку делающий его человек выбирает

себя, свой способ и образ жизни. И передаваемые и принимаемые по социальным эстафетам правила и способы воспроизводить и комбинировать различные эстафеты предоставляют для этого средства и инструменты.

Конечно, тут не обходится без ошибок, причем различных типов. Например, набитый дурак из русской народной сказки говорит мужикам, несущим покойника, мол, носить вам – не переносить, поскольку именно это советовали ему говорить в прошлой ситуации (когда мужики молотили горох) [см. 388, т. 3, с. 130–131]. Это случай прямого переноса правил из одной ситуации в другую – очевидно (для нас, но не для дурака) принципиально отличающуюся от первой. Другой тип ошибок рассматривает Бейтсон: «В определенном смысле “игрок” может ошибаться. Например, он может принять решение по вероятностным соображениям и затем сделать ход, который в свете ограниченной доступной информации является правильным с наибольшей вероятностью. Когда же становится доступно больше информации, он может обнаружить, что ход был ошибочным. *Но это открытие ничего не может прибавить к его будущим навыкам.* По определению, игрок правильно использовал всю доступную информацию. Он правильно оценил вероятности и сделал ход, который был правильным с наибольшей вероятностью. Открытие того, что в некоторый момент он ошибся, не может иметь отношения к будущим ситуациям. Если впоследствии возникнет та же проблема, он проделает те же вычисления, придет к тем же решениям *и будет прав.* Более того, набор альтернатив, из которого он будет делать свой выбор, будет все тем же набором. И это правильно» [42, с. 307]. То есть, характер ошибки определяется способом интерпретации той или иной ситуации, способом понимания или непонимания того, как данная ситуация строится в некоторую социальную эстафету или образцом для применения какого правила она должна рассматриваться.

Впрочем, ошибки – это совершенно необязательно плохо. Ведь «человеческие сообщества создают культуру в результате ошибок, неудачных попыток, промахов, заблуждений и недоразумений. Люди, намереваясь сделать одно, в действительности делают совсем другое» [305, с. 124]. При этом «культура – это орудие адаптации нового типа, ибо она не столько *сама* возникает из случайностей, сколько служит тому, чтобы все, что в наших условиях является *случайным*, засияло в ореоле высшей и совершенной необходимости» [305, с. 128]. Иными словами, дело не в том, что

избавление от ошибок приближает нас к истине, и даже не в том, что в результате ошибочного действия можно случайно получить полезный результат (хотя такие эффекты и наблюдаются), но в том, что совершение ошибок помогает нам понять правила.

Контекст как метасообщение помогает нам понять сообщенное, но не может его заменить – поясняет Бейтсон. «Большой контекст может изменить знак вознаграждения, предлагаемого данным сообщением, и очевидно, что большой контекст может также изменить модальность: может поместить сообщение в категории юмора, метафоры и т.д. Обстоятельства могут сделать сообщение неуместным. Сообщение может не вписываться в большой контекст и т.д. Но для этих модификаций есть пределы. Контекст может говорить получателю все что угодно *по поводу* сообщения, но он никогда не может разрушить его или прямо противоречить ему. “Я солгал, когда сказал: «Кот лежит на подстилке»” – это ничего не говорит *vis-a-vis* о нахождении кота. Это говорит только о надежности предыдущей информации. Существует пропасть между контекстом и сообщением (или между метасообщением и сообщением), которая имеет ту же природу, что и пропасть между вещью и словом или знаком, означающим ее, или между членами класса и именем класса. Контекст (метасообщение) *квалифицирует* сообщение, но никогда не может встретиться с ним на равных основаниях» [42, с. 271]. Тем самым правила для понимания и применения правил тоже не дают однозначного решения.

Может показаться, что надо просто и последовательно разводить уровни коммуникации и рефлексии по разным эстафетам, не путая их, чтобы избежать трудностей и парадоксов. Однако, «предположение, что люди могли бы или должны подчиняться Теории Логических Типов, не просто естественнонаучная ошибка; люди не делают этого не просто от беззаботности или невежества. Дело в том, что парадоксы абстрагирования должны возникать в любой коммуникации, более сложной, чем обмен сигналами состояний (*mood-signals*), и без этих парадоксов эволюция коммуникации закончилась бы. Жизнь состояла бы в бесконечном обмене стилизованными сообщениями, была бы игрой по жестким правилам, не оживляемой переменами или юмором» [42, с. 220]<sup>272</sup>. Иными словами, сама возможность

<sup>272</sup> «Мимоходом отметим, что правило Рассела не может быть установлено без нарушения правила. Рассел настаивает, что все элементы несоответствующего логического типа должны быть исключены (например, при

продолжать эстафеты различным, не детерминированным образом оказывается продуктивной.

То или иное выполнение правила, воплощающее его практическое понимание и продолжение соответствующей эстафеты, определяется извлекаемым так или иначе смыслом, причем этот смысл далеко не всегда может быть адекватно выражен словами [ср. 165; 474]. Подобные эффекты воспроизводятся при обучении компьютеров – нейронные сети, натренированные выдавать нужный результат (например, выигрывать у человеческих чемпионов в шахматы или го), не содержат эксплицитной эвристики получения такого результата и, тем самым, не могут объяснить, как именно, какими именно шагами (резонами, аргументами) такой результат достигается.

Это как раз очень похоже на специфику деятельности человеческого разума, о которой нам напоминает Бейтсон. «Ясно, что в разуме (mind) нет объектов или событий – нет свиней, нет кокосовых пальм и нет матерей. Разум содержит только трансформы, перцепты, образы и т.д., а также правила создания этих трансформ и перцептов. Мы не знаем, в какой форме существуют эти правила, однако предположительно они включены в саму “машинерию”, создающую эти трансформы. Мы далеко не всегда отдаем себе отчет в том, что эти правила и есть сознательные “мысли”» [42, с. 294]. И это заставляет поставить вопрос о субъекте действия.

То, что делает субъекта субъектом – субъектность – предполагает способность принимать решение, то есть выбирать из смоделированных вариантов действия в так или иначе распознанной ситуации, практическую возможность чего обеспечивается с помощью воспроизведения социокультурных эстафет, с помощью следования правилам, которые не могут гарантировать автоматического результата, тем более в быстроизменяющихся условиях. «Самое важное, что это – не столько “привилегия” или “завоевание демократии”, сколько жесткая реальность нашего “современного”, “модерного” (или даже пост-модерного) общества. Эта реальность состоит в том, что культуры перемешиваются, социокультурные традиции, на которые в устойчивых традиционных обществах люди могли опираться, больше не обеспечивают “нормальности” даже элементарного социального поведения» [406, с. 470], поэтому каждому человеку приходится совершать выбор при отсутствии очевидных вариантов.

---

помощи воображаемой линии) из фона любого класса, т.е. он настаивает на проведении воображаемой линии именно такого типа, который он запрещает» [42, с. 217].

Для выявления механизмов, поддерживающих выбор и повышающих вероятность удачного решения, Латур, следуя разрабатываемым им принципам акторно-сетевой концепции, стремится использовать действенные компьютерные метафоры. «Выразительность метафоры плагина связана с тем, что компетентность приходит не оптом, а буквально битами и байтами. Не надо представлять себе человека “целиком”, наделенным интенциональностью, делающим рациональные расчеты, чувствующим ответственность за свои грехи или сокрушающимся о своей смертной душе... Если быть реалистами, то целое – не бесспорная отправная точка, а временный продукт сложной сборки» [292, с. 289–290]. И далее Латур резонно задается такими риторическими вопросами: «Сколько циркулирующих клише надо усвоить, чтобы быть в состоянии высказаться о фильме, компаньоне, ситуации, политическом положении? Если вы начнете искать источник каждой из своих индивидуальных черт, разве не развернется перед вами все та же звездообразная форма, которая и обращает вас к местам, людям, периодам, событиям, большинство из которых вы забыли? Эта тональность голоса, это необычное выражение, это движение руки, эта походка, эта поза, – разве все это не следы?.. Теперь возьмем ваши внутренние чувства. Разве они вам не даны? Разве чтение романов не помогает вам научиться любить? Как бы вы узнали, к какой группе принадлежите, если бы не непрерывная загрузка культурных клише, которыми вас бомбардируют другие?» [292, с. 291]. В этом смысле «все неукорененное в традиции – плагиат»<sup>273</sup>, то есть оказывается в плену других, некритически заимствованных традиций или социокультурных эстафет.

Чтобы быть или стать проектом<sup>274</sup>, человек должен владеть соответствующими инструментами, встроиться в соответствующие эстафеты, уметь воспроизводить правила. И неоднозначность подобного встраивания и воспроизводства оказывается источником проблем, отмечает Бейтсон. «Кажется, что люди, чья жизнь обогащена дарами трансконтекстуальности, и люди, измученные трансконтекстуальным замешательством, в одном отношении похожи: для них всегда или часто существует возможность “двойного прочтения” (“double take”). Падающий лист, приветствие друга, “дикий шиповник у реки” не есть “только это, и больше ничто”. Внешний опыт может быть вставлен как кадр (framed) в контекст сна, внутренняя мысль может проецироваться в контексты внешнего мира. И так далее. Всем этим вещам мы ищем

<sup>273</sup> Эту фразу (которая принадлежит Э.д’Орсу) приписывают Сальвадору Дали [419, с. 34].

<sup>274</sup> Сартр говорил: «Человек – это прежде всего проект» [456, с. 323].

частичное объяснение в обучении и опыте» [42, с. 295]. Но, тем не менее, именно такая неоднозначность и предоставляет условия возможности для творчества.

На минимальном уровне воспроизведения правил тех или иных эстафет творчество практически не отличается от ошибки. Более высокий уровень определяется выходом на метаконтекст и метаправила. Подобные эффекты и рассматривает Бейтсон. «Тем не менее, есть возможность начать (хотя, возможно, и не завершить) некоторый вид отображения формальных связей внутри системы, содержащей избыточность. Рассмотрим конечную совокупность объектов или событий (скажем, последовательность букв или дерево) и наблюдателя, который уже информирован обо всех правилах избыточности, поддающихся распознаванию (т.е. имеющих статистическую значимость) в этой совокупности. Тогда возможно очертить границы областей совокупности, внутри которых наблюдатель способен осуществлять угадывание, превышающее случайное. Следующий шаг к локализации достигается рассечением этих областей такими линиями, что из того, что находится по одну сторону, осведомленный наблюдатель может сделать догадку о чем-то, что находится по другую сторону. Однако такое отображение распределения паттернов принципиально не может быть завершено, поскольку мы не рассматривали источник предварительного знания наблюдателя о правилах избыточности. Если же мы теперь рассмотрим наблюдателя, не имеющего предварительного знания, становится ясно, что он мог бы открыть некоторые релевантные правила на основании восприятия чего-то меньшего, чем целая совокупность. Он мог бы затем использовать свое открытие для предсказания правил для остальной части, правил, которые были бы правильными, хотя и не подтверждались бы примером. Он мог бы обнаружить, что “h” часто следует за “t”, даже если остальная часть совокупности не содержала бы примеров этой комбинации. Для этого порядка феноменов необходим другой порядок линий разметки – необходимы металинии» [42, с. 374]. Но тут как раз и появляются различные дополнительные опасности и возможности. Бейтсон выделяет «два аспекта генезиса трансконтекстуального синдрома: Во-первых, ставя млекопитающее в положение неправоты согласно его собственным правилам осмысления важных отношений с другим млекопитающим, можно вызвать у него крайнюю боль и дезориентацию. Во-вторых, если удастся парировать или сопротивляться этой патологии, опыт такого рода, взятый в целом, может способствовать *творчеству*» [42,



с. 300]. И это будет тогда уже не простое комбинирование известных действий ли операций, но создание нового на новом уровне.

Если следование правилу уже представляет собой проблему, то тем более проблематичным оказывается изменение правил – тем более, что оно должно будет осуществляться в процессе продолжающейся коммуникации, в процессе продолжающейся игры жизни. Для постановки проблемы в таком ракурсе и ее адекватного осмысления в том числе и средствами концепции социальных эстафет потребуется использовать все более и более высокие порядки рефлексии [см. 280]. Бейтсон показывает это на материале психотерапии. «Зависимость психотерапии от манипулирования фреймами следует из того факта, что терапия пытается изменить метакоммуникативные привычки пациента. До начала терапии пациент думает и действует с помощью определенного набора правил по составлению и пониманию сообщений. После успешной терапии он действует с помощью отличающегося набора таких правил. (Правила этого типа являются, вообще говоря, не-вербализированными и бессознательными как до, так и после терапии.) Из этого следует, что в процессе терапии должна была осуществляться коммуникация на мега-уровне по отношению к этим правилам – коммуникация относительно изменения правил» [42, с. 218]. А это оказывается самым сложным.

Для иллюстрации действия подобных эффектов Бейтсон приводит остающийся до сих пор актуальным пример. «Сегодня государственные департаменты некоторых стран используют теорию игр и компьютерную симуляцию как способ принятия внешнеполитических решений. Сначала они идентифицируют то, что кажется правилами игры в международных отношениях. Затем они рассматривают географическое и национальное распределение сил, вооружений, стратегических пунктов, поводов для недовольства и т.д. Затем они просят компьютер рассчитать, каким должен быть наш следующий ход, чтобы наши шансы проиграть игру были минимальными. Компьютер скрежещет, тужится и выдает ответ, после чего возникает искушение подчиниться компьютеру. В конце концов, если вы следуете компьютеру, на вас ложится несколько *меньшая ответственность*, чем при использовании собственного разума. Но, следуя совету компьютера, вы самим этим шагом утверждаете, что поддерживаете *правила игры*, введенные вами в компьютер. Вы подтверждаете правила этой игры. Без сомнений, нации “по другую сторону” также

имеют компьютеры, тоже играют в подобные игры и подтверждают правила игры, введенные ими в их компьютеры. В результате появляется система со все более и более жесткими правилами международных отношений. Осмелюсь утверждать, что в изменении нуждаются правила международных отношений. Вопрос не в том, что нам лучше сделать в рамках существующих правил. Вопрос в том, как нам уйти от тех правил, по которым мы действовали в течение последних десяти или двадцати лет либо даже со времен Версальского договора. Проблема состоит *в изменении правил*» [42, с. 442–443]. И эта проблема остается по-прежнему нерешенной.

Таким образом, непостижимо и неразрешимо парадоксальной проблема следования правилу видится только из неоклассической перспективы логического позитивизма. Постнеклассический подход позволяет осмыслить и концептуализировать все многообразие соответствующих эффектов без излишнего и бесплодного редуционизма. Не в том смысле, конечно, что проблема следования правилу рассеивается при более строгой постановке или обретает полное и окончательное решение, а в том смысле, что становится более понятным механизм ее возникновения в качестве конкретной реализации принципов неопределенности и дополненности, неустранимость которых не только не мешает практическим решениям, но открывает новые возможности. Последовательное применение концепции социальных эстафет применительно к проблеме следования правилу в различных контекстах предоставляет достаточно эвристичные инструменты и средства для дальнейшей разработки ее решений, в том числе и в аксиологическом аспекте, что наглядно демонстрирует действенность постнеклассических концепций единства мира и единства культуры.

### **§ 3. Развертки взаимного отображения картин мира<sup>275</sup>**

Среди всех сфер и областей культуры имеет смысл выделить пять доминионов<sup>276</sup> – философию, науку, религию, искусство и мистику<sup>277</sup> – по критерию охвата каждым из

<sup>275</sup> При работе над данным разделом диссертации использованы следующие публикации автора, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены основные результаты и выводы исследования [263; 277].

<sup>276</sup> Доминионами (англ. dominion, от лат. dominium – владение) исторически назывались фактически независимые государства в составе Британской империи (позднее – в составе Британского Содружества), равные по статусу и никоим образом не подчинённые одно другому ни в одном из аспектов своей внутренней или

них всего мира в целом, хотя и своим собственным способом в своем специфическом ракурсе, и построения своими собственными характерными средствами соответствующей картины мира<sup>278</sup>. У каждого доминиона выделяется своя ведущая цель, которая конечно уточняется и конкретизируется в каждом отдельном случае: для науки такой целью будет так или иначе понимаемое познание, для искусства – самовыражение посредством творческого созидания, для мистики – самотрансформация (преображение), для религии – спасение, а для философии – осмысление.

Любой целостный компонент любого доминиона обладает аналогичной способностью<sup>279</sup> – скажем, структурализм как направление философии тоже описывает весь мир, хотя и иначе, чем физика, буддизм или поэзия. Каждый из доминионов (в своих компонентах) отображает потенциально не только сам мир, но и все остальные доминионы с их своеобразными картинами мира. Поскольку других средств восприятия и освоения мира у нас нет, ничего другого, помимо картин мира посредством доминионов, мы увидеть не в состоянии, подобно тому как не можем предположительно выпрыгнуть из собственного тела, чтобы помимо наших органов чувств разглядеть, как там всё обстоит на самом деле (а если бы могли – тогда, конечно, никакая философия, да и культура в целом нам была бы совершенно не нужна).<sup>280</sup>

---

внешней политики. Термин «доминионы культуры» ввел К.А.Свасьян [459], используя его, правда, скорее как синоним для «сфер» и «областей» культуры.

<sup>277</sup> Причем принципиальной особенностью такого выделения будет отсутствие какого-либо общего основания или универсального фундамента (какой вводится, например, в марксистском учении о так называемых «формах общественного сознания» [см., например: 237]), что позволяет избежать жесткой редукции и дает возможность отчетливо поставить вопрос о специфике отдельных доминионов (культура в данном случае выступает простой внешней рамкой указания на общий горизонт, который образует полная совокупность соответствующих сфер и областей).

<sup>278</sup> Ср. с кардинальными способами или видами мышления и действия, которые выделяет Андре Мерсье [см. 369, с. 233–234].

<sup>279</sup> А.В.Смирнов, например, настаивает на необходимости понимать каждую «восточную культуру как целостность, включающую язык, литературу, историю, религию, доктрину, право, общественную мысль, философию, искусство (разумеется, выделение таких сфер может быть различным, но важна именно целостность)» [475, с. 18].

<sup>280</sup> Ср.: «Здесь очерчивается пространство, каждая частичка которого есть место дифференциации, точка зрения на целое, пытающаяся восстановить это целое полностью, но под специфическим углом зрения. Эти пучки представлений, организующих огромное количество одновременно связанных и субъективных видений мира, являются для социолога совершенно отдельным объектом исследования. И действительно, социальные особенности (*singularités*) являются носителями видений мира только потому, что эти видения объективно составляют часть их собственного утверждения в социальном мире, которому они принадлежат» [230, с. 271; см. также: 147].

Аналогичным образом стоило бы, скорее всего, расположить и зеркальные<sup>281</sup> поверхности всех разновидностей культуры – не в виде запутанного лабиринта с разветвляющимися коридорами, убегающими в разные стороны, а в виде просторного зала: тогда можно ожидать<sup>282</sup> проявления своего рода голографического изображения как результата интерференции отблесков соответствующих ячеисто-мозаичных структур. «...Есть социальная система, представляющая собой множество каких-то элементов, есть многообразие ее отражений или отображений, поскольку объекты самих этих систем (или “субъекты” этих систем) есть субъекты, наделенные сознанием, т.е. отражениями состояний самой системы, элементами которой они являются. Значит, мы имеем не просто систему многообразия отражений, а мы имеем такое многообразие отражений, которые являются элементам самой же системы, которые, в свою очередь, порождают многообразие. Здесь очень сложно обстоит дело с теорией множеств, которая явно здесь будет неприменима. Элементы из многообразия отображений, входящие в самую же систему, отображаемую многообразием отображений, порождают еще, в свою очередь, многообразие отображений» [345, с. 61]<sup>283</sup>. Изоляция, установление барьеров, наоборот, только мешают и пониманию, и развитию культурных феноменов. Все эпохи человеческой истории демонстрируют тесную взаимосвязь и взаимовлияние видов и стилей искусства, а также науки, философии и религии. Наверное, действительная история человечества должна исследоваться не только как история военно-политических и социально-экономических событий и процессов, но прежде всего и главным образом как история динамического развития всей культуры в целом, с учетом сложного взаимодействия<sup>284</sup> всех ее составных частей.

«В признании Эйнштейна о том, что Достоевский дал ему больше, чем Гаусс, кроется симптом огромной важности: что же дал Эйнштейну Достоевский, как не право на *безумия*, составляющие прежде прерогативу исключительно художественную и не допускаемые в науку. И вот: *поэт* Малларме вдохновляет *математика* Пуанкаре,

<sup>281</sup> В смысле отображения ими мира [ср. 444].

<sup>282</sup> Если удастся так настроить всю систему, чтобы разные отображения друг друга не экранировали.

<sup>283</sup> Аналогично Бахтин характеризует полифонию Достоевского: «перед Достоевским разворачивается не мир объектов, освещенный и упорядоченный его монологической мыслью, но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок» [37, с. 110].

<sup>284</sup> «Культура представляет собой единство, целостность, в которой развитие одной стороны, одной сферы ее теснейшим образом связано с развитием другой. Поэтому “среда культуры”, или “пространство культуры”, представляет собой нерасторжимое целое...» [317, с. 103].

*философ* Лосев умозаключает от теории относительности к миру сказок, крупнейший *физик* современности Вольфганг Паули пишет книгу в соавторстве с *психологом* Юнгом, доказывая родство мира микрофизики с глубинной психологией, и ему вторит другой крупнейший физик Вернер Гейзенберг, ошеломительной фразой о том, что, исследуя Вселенную и ожидая обнаружить в ней объективные свойства „человек встречает самого себя“» [459, с. 23]. Так формируется поливариантное и многомерное концептуальное пространство, позволяющее проследить с необходимой и достаточной степенью подробности механизмы взаимовлияния и взаимодействия всех мировосприятий, мировоззрений, мироотношений в различных порядках рефлексии. А в последовательно постнеклассическом философском смысле будет неважно, то ли некоторый подразумеваемый мир «сам по себе» раскладывается на отдельные срезы и ракурсы, которые вдобавок могут проецироваться друг на друга, то ли разные изображения на разных экранах могут быть сложены в некоторый интегральный голографический образ, который и окажется в этом случае доступным нам миром, созданным или открытым.

Гипотетически предположенное единство позволяет сформировать продуктивную перспективу видения. «В исследовании национального полезно исходить из понимания Единого Целого – как *взаимодействия разных* членов в одном согласном организме человечества, видя его как ориентир, а народы как инструменты, при том, что труба не похожа на скрипку и играет другую партию, и каждый делает свое незаменимое дело... Так вот Инвариант Единого видится–понимается–сказывается каждым народом в особой проекции, и это есть национальный образ мира» [126, с. 46, 90]. Именно посредством взаимодействия разных народов оформляется общечеловеческая культура – инвариант в вариантах, единство в многообразии [ср. 156]. Стиль любой культуры выступает в качестве особого голоса, своей мелодии в общем хоре, оркестре всего человечества<sup>285</sup>, представляет собственную сторону, срез, грань единого мира, которая не исключает остальных, других граней, срезов, сторон, но предполагает и дополняет их. «*Эта особая структура общих для всех народов элементов (хотя они и понимаются по-разному, имеют свой акцент) и составляет национальный образ, а в упрощенном выражении – модель мира*» [126, с. 47]. Специфицируются и простейшие фундаментальные различия/различения.

<sup>285</sup> «Есть единое человеческое сообщество, где каждый народ наделен своими культурными ценностями и своим достоинством» [184, с. 122].

«Можно, видимо, сказать: белое *или* черное – европейская модель; белое *станет* черным – китайская модель; белое и *есть* черное – индийская модель» [148, с. 108].

Комплексный характер разнообразных культурных взаимодействий наглядно объясняется с помощью концепции социальных эстафет, разрабатываемой М.А.Розовым. «...Отдельно взятый образец в принципе не может быть однозначно воспроизведен в силу того, что всё на всё похоже в том или ином отношении. ... Иными словами, образец сам по себе не задает четкого множества возможных реализаций. ... Это означает, что понять механизм эстафет нельзя в рамках элементаристских представлений: отдельно взятых эстафет просто не существует и не может существовать, они возникают в рамках некоторого эстафетного универсума, в рамках определенной социальной среды» [439, с. 67].

Если философия предпринимает рефлекссию предельных оснований всей культуры, претендует на критическое рассмотрение всего разнообразия мира в целом, то тем же самым жестом, обеспечивающим ее универсальность, она обрекает себя также вникать и в специфику каждой отдельной культурной формы, каждой сферы и области мира. Это неизбежно, поскольку культура (как и цивилизация) представлена всегда только в конкретных своих локально-региональных формах, различающихся по национально-географическим и хронологическо-историческим разверткам и, одновременно, – в виде не менее конкретных сфер, областей и доминионов (проявляющихся, в свою очередь, еще более конкретными жанрами, направлениями и т.д. – вплоть до совсем конкретных произведений), так что ее целостность оказывается некоторым интегральным эффектом вскрытия тех или иных оснований, фундаментальных для всех ее форм и разновидностей. Ведь, в конце концов, математику, например, пристало заниматься математикой, а музыканту – музыкой, тогда как выяснять, чем музыка отличается от математики или что делает одну – одной, а другую – другой, вовсе не их задача, но проблема все-таки философии, пусть и в прикладном ее, так сказать, повороте. Конечно, дело здесь не должно идти о каждом отдельном предмете как таковом – об *этом* столе или *том* дереве, хотя и тут всё зависит от подхода. «Когда Бернарден де Сен-Пьер, французский натуралист и писатель XVIII века, вознамерился *исчерпывающе* описать листик земляничного растения, ему пришлось вскоре отказаться от этой затеи, так как он понял, что для *исчерпывающего* описания одного листка пришлось бы расширить рамки изложения

до... Вселенной. Шпенглер, тоже *sui generis* “*натуралист*” в проекции истории, наткнувшись на свой “*земляничный лист*” (появление 1 июля 1911 года немецкой канонерской лодки “Пантера” в марроканском порту Агадир), оказался в скором времени лицом к лицу всё с той же проблемой *исчерпывающего* объяснения, где речь шла на этот раз не о *мире-как-природе*, а о *мире-как-истории*» [458, с. 632].

Философия пускает побеги: наряду с философией науки появляются отдельно философия математики, философия физики и философия биологии, а наряду в философией природы и философией культуры – еще и философия истории, философия права, философия искусства и т.д., и т.п. Поэтому философию – в аспекте ее бесконечных областей приложения, причем потенциально порождающих не только отдельные направления, но и целые дисциплины – уместно рассматривать в качестве универсального оператора<sup>286</sup>: «*философия X*» или даже «*философия ( )*», где в качестве переменной-аргумента может выступать почти всё что угодно – буквально [см. например: 233; 524]<sup>287</sup>. Другое дело, что простой подстановки, образующей голый лозунг или манифест, будет, само собой разумеется, совершенно недостаточно, – для формирования исследовательской программы потребуется более или менее разработанный и рефлексивно выписанный проект. Аналогичную модель (с соответствующей ссылкой) в своей последней книге выстраивает Ю.С.Степанов [489, с. 46], основываясь, правда, на понятии функции (от Черча [579] до Проппа [425]), причем соответствующие изотемы (линии, соединяющие одинаковые темы в обобщенном концептуальном пространстве, – по модели изобат, изотерм или изобар) предположительно должны размечать дискурсивную карту всей современной гуманитаристики. «В пределах метода критического анализа мы тем самым не можем делать заключения от существующего изначально или изначально принятого единства метафизического или психологического субстрата к единству функции, как не можем и обосновывать функцию отсылкой к субстрату, но должны исходить из функции как таковой в чистом виде. Если в ней обнаруживается, при всей изменчивости отдельных мотивов, относительно постоянная “внутренняя форма”, то мы не делаем на этом основании обратное заключение о субстанциальном единстве духа, но это единство оказывается для нас именно тем самым установленным и обозначенным. Иными

<sup>286</sup> Ср.: «Функцией функции является функция... речь идет о форме, которую можно употреблять на практике универсально, а, значит, и самореференциально» [336, с. 274].

<sup>287</sup> Разумеется, речь идет о концептуальном пространстве, а не о рекламных вульгаризациях.

словами, единство предстает не основанием, а лишь иным выражением этой самой определенности формы» [233, т. 2, с. 25].

Любая философская проблема, как известно [см., например: 550, с. 16], уже содержит в себе всю философскую проблематику в целом. «Некоторым образом (лучше “логосом”) – всегда определенным внутри *своего* исторического (эпохального) мира (мира своей культуры) – философия мысленно производит всё во все-общее единство мира, возводит *свой* мир в мир *как таковой*» [28, с. 37]. А любой философский вопрос может быть задан только так, что спрашивающий как таковой неизбежно оказывается под этим же вопросом. Мало того, философия затягивает и не отпускает, даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии [см. 254]. Отдельные направления и национально-региональные философские комплексы взаимодействуют [см. 476]. Начало и конец совпадают или, по крайней мере, стремятся к этому – философия замкнута. «Как же, в самом деле, множество этих свертываемых в точку собственного начала и развертываемых из нее миров и разумов могут образовать единый мир философии? Или этот мир (а вместе с ним и сам философски настроенный ум) рассыпается на предметы культурологических исследований, или... философия, по существу, одна, разум, по существу, один, а различия объясняются лишь разными фигурами философских недоразумений» [28, с. 82]. В этом случае философия, подобно феноменологическому сознанию, обретает устойчивую интенциональность, позволяя не только выявить и исследовать специфику соответствующей сферы, но и – посредством вскрытия ее предельных оснований – достичь фундаментальных концептуальных результатов. Один из способов взаимодействия различных культурных доминионов – отображаясь один на/в другой, оба видоизменяются и, тем самым, получают возможность распространяться, выполняя свои программы на всё новом материале.

Среди всего разнообразия многообразных эффектов единства мира в постнеклассической трактовке представляются особенно важными (по своему эвристическому и продуктивному потенциалу) те, которые вызываются и производятся посредством взаимного отображения и проецирования друг на друга всех сфер, областей и доминионов культуры. Ведь их ценность заключается не столько в том, что они уже актуально в себе содержат и непосредственно собой



представляют, сколько в их способности предоставлять специфические средства и способы видения<sup>288</sup>, своеобразную оптику рассмотрения, позволяющие разглядеть то, чего иначе не было бы видно<sup>289</sup>, в том числе и в друг друга. Применительно к проблеме единства мира это означает, что как раз доминионы, поскольку они способны выразить и отобразить весь мир в целом (включая и друг друга, что как раз и обеспечивает единство культуры), оказываются наиболее показательными (при всей условности их выделения), хотя культура, конечно, их совокупностью не исчерпывается. Концептуализируя соответствующие взаимодействия, философия из своей собственной перспективы и своими собственными средствами демонстрирует, что благодаря высоким уровням собственной рефлексивности сама должна и может ограничивать свои собственные претензии на привилегированный статус среди других доминионов, которые выражают и отображают мир (и друг друга) иными способами. «Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия, и означает, что философия не может быть понята одним лишь философско-концептуальным способом, что в сущности своей она обращается и к нефилософам<sup>290</sup>» [168, с. 50].

Однако, именно философия, благодаря своей рефлексивности и посредством своих гибких концептуальных инструментов способна в своем поле и пространстве не только выразить и отобразить другие доминионы, но и смоделировать их взаимные отображения друг в друге. Тем самым философия как бы включает в себя, в свое внутреннее единство (соразмерное, конечно, единству каждого другого доминиона), не поглощая их и не редуцируя их к чему бы то ни было, все остальные (предположительно располагающиеся вовне ее) доминионы, а также – в той или иной степени – другие сферы и области культуры, дисциплины и т.д.<sup>291</sup> «Требование

<sup>288</sup> Ср.: «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир» [116, с. 513].

<sup>289</sup> Например, «наука есть нечто такое, посредством чего мы впервые что-то можем испытать, чего не могли бы испытать без науки, и что является таким же источником опыта, как наши ощущения. Ведь сказать, что наука для опыта, означает ввести особые источники опыта. Не теорию или чистые суждения, а источники опыта. Иначе говоря, Кант предполагал существование при этом каких-то особых вещей, которые могут производить опыт, но которые не рождены природой и не являются органами нашего физиологического и психического устройства» [348, с. 294].

<sup>290</sup> Одну из самых интересных попыток в современной философии предпринял Франсуа Ларюэль: он обращается к некоторой Всецелости, которую характеризует как “нефилософскую” и, странным образом, “научную” и в которой коренится “философское решение”. Такая Всецелость напоминает Спинозу. См.: [662].

<sup>291</sup> «Все эти дисциплины, без которых нам не обойтись, расположены тем не менее в одной и той же области, причем расположены перед лицом философии как таковой, состоят в прямом отношении к ней, каким бы образом ни определять это отношение подробнее. Интернациональная ситуация... есть одновременно ситуация философии как таковой. Называть ли это исторической ситуацией, или эпохой в истории бытия, или как-нибудь

описывать внесистемное наталкивается на значительные трудности методического характера. С одной стороны, внесистемное в принципе ускользает от аналитической мысли, с другой – самый процесс описания с неизбежностью превращает его в факт системы. Таким образом, формулируя требование включить в область структурных описаний обволакивающий структуру внесистемный материал, мы, казалось бы, полагаем возможным невозможное. Дело, однако, предстанет перед нами в несколько другом свете, если мы вспомним, что внесистемное отнюдь не синоним хаотического. Внесистемное – понятие, дополнительное к системному. Каждое из них получает полноту значений лишь во взаимной соотнесенности, а совсем не как изолированная данность» [330, с. 93; ср. 592].

Проследить, как конкретно происходит подобное проецирование, и продемонстрировать, какие эффекты вызывают соответствующие взаимные отображения различных доминионов культуры, можно на нескольких парадигмальных примерах, весьма наглядных и показательных, которые стали уже хрестоматийными.

Обсуждая взаимодействие философии и искусства, Сурио среди прочих типов их отношений выделяет, в частности, спекулятивное отношение, понимаемое как «место, которое, поразмыслив, философ отвел в своей философии (или в философии в целом, как он ее понимает) размышлению об искусстве» [502, с. 109]. Иными словами, поскольку философия (в виде той или иной фундаментальной и претендующей на универсальность концепции) подвергает рассмотрению всё в мире, постольку охватывает в том числе и искусство; причем получившаяся в результате конкретная философия искусства (или эстетика как философская дисциплина) занимает в общей композиции всей концепции (или в соответствующей дисциплинарной матрице) вполне определенное положение. Однако Сурио такой констатацией не ограничивается и обращает внимание на более глубинный эффект: «...Явная эстетика, которой философ удовлетворяет в архитектурном решении требования этого спекулятивного отношения, часто представляется чем-то незначительным в сравнении со скрытой эстетикой, которую можно извлечь из изучения его произведений, что, впрочем, является трудной операцией, иногда рискованной, но всегда сулящей успех»

---

еще, остается неизменным то, что каждое из названных понятий, привлекаемых для определения и обозначения этой ситуации, соответствует философскому или, если хотите, метафилософскому жесту, но ни в коем случае не может принадлежать одной области знания, той или иной гуманитарной, общественной науке: социологии, лингвистике, истории, политологии, техноэкономике, политической экономии, взятым в специальном смысле, какими бы они ни были» [177, с. 134].

[502, с. 109]. И чуть далее поясняет на конкретном примере: «Самое важное, что есть в эстетике Канта, – это тот способ, которым она внедрилась в его систему; это органическая и функциональная роль, которую она здесь выполняет; это потребность, которую он почувствовал в некий момент своего философского развития, рассмотреть критику способности суждения под эстетическим углом зрения» [502, с. 109]. В некотором смысле обратным оказывается еще одно отношение, которое Сурио обозначает как «жизнь философии в искусстве» [502, с. 112] и которое можно наглядно проиллюстрировать (в дополнение к многочисленным фактам, приводимым Сурио) примером известнейшей фрески Рафаэля «Афинская школа» или картины Нестерова «Философы» (изображающей С.Н.Булгакова и П.А.Флоренского). Тем самым речь идет не просто о том или ином влиянии одного доминиона на другой, но о различных уровнях выражения и отображения одного в другом.

Исследуя онтологические возможности помыслить науку в ее социокультурном контексте (из перспективы современной философии науки), Мамардашвили формулирует проблему следующим образом: «сама возможность постановки вопроса о культуре и науке как о различных вещах (что, безусловно, таит в себе парадокс, поскольку науку ведь мы всегда определяем как часть культурного достояния) связана... с различием между содержанием тех интеллектуальных или концептуальных образований, которые мы называем наукой, и *существованием* этих же концептуальных образований или их содержаний» [346, с. 292]. То есть налицо принципиальное несовпадение картины мира, как она изображается наукой, и картины мира, которую выстраивает философия и в которую предполагается эту науку («науку как культуру») вписать. «С одной стороны, мы имеем дело с человеческой установкой на содержания, на видение *через* них (через идеальные абстрактные объекты и их связи, *через* инварианты и структуры симметрий, *через* чтения экспериментальных показаний, отождествляемых со следствиями, выводимыми из первых, и т.д.) законов и объективной упорядоченности мира, которые выражаются в терминах и характеристиках, независимых от случайности исполнения или невыполнения мыслящим существом целого его жизни, от того, в каком режиме она протекает и воспроизводится как нечто устойчивое и упорядоченное. А с другой стороны, совершенно несомненно, что указанные содержания, в терминах которых формулируются универсальные и объективные законы (а это – идеал знания), сами

*существуют* в этом режиме актуализации сознательной жизни, так как являются реальным феноменом жизни определенных существ во Вселенной, которые из-за того, что они занимаются теорией, не перестают быть сами *эмпирическим* явлением (именно в качестве познающих, а не психологически), которое в свою очередь должно случиться (или не случиться), пребыть и состояться (или не состояться), реализуя какое-то условие бытия как целого (и, можно сказать, даже “в малейшем” мы реализуемся, лишь реализуя при этом некое бытийное условие). А субъект события (т.е. такого знания или состояния, о котором *можно* сказать, что оно случилось, реально имело место) всегда, как известно, принадлежит определенному обществу, определенному времени, определенной культуре. Мы ведь не просто видим через “сущности” мир, но сами должны занимать место в нем в качестве мыслящих» [346, с. 293]. Таким различием перспектив науки и философии (каждая из которых при этом охватывает весь мир и отводит определенное положение для другой) высвечиваются проективные и проецирующие взаимодействия между этими доминионами культуры.

Аналогичные эффекты проявляются и при столкновении различных культурных образов даже одного доминиона, выделяемого более или менее условно – тем или иным способом. Например, рассматривая проблему очерчивания границ того, что с полным основанием можно было бы назвать арабской философией, А.В.Смирнов обнаруживает – по разным резонам – два различных ответа. «Парадоксальность ситуации в конечном счете обусловлена нашей попыткой понять иную культуру, используя собственный язык, оценить основания мышления иной цивилизации, исходя из собственных. Мучительная необходимость выбирать (а следовательно, и навязывать свое понимание) вытекает в данном случае из представления о том, что общность обсуждаемых проблем предполагает и общеродовое единство (принадлежность к роду “философия”). Именно поиск такого родового единства заставляет нас считать выработанное “теоретическое” понимание арабской философии в принципе корректным, однако странным образом несогласующимся с некоторыми историческими фактами (среди которых прежде всего – отсутствие свидетельства самих арабских мыслителей о таком единстве), а “историческое” понимание – недостаточно широким (поскольку оно исключает течения, принадлежавшие единому проблемному полю)» [476, с. 359]. И далее, признавая возможность одновременной

правильности обоих несовместимых подходов, приходит к выводу, что «неправильным и неверным является в данном случае... то основание, которое заставляет нас ожидать единственно верного ответа. Это основание, очевидно, состоит в представлении о единстве процессов осмысления, принятых в разных культурах. Наверное, ценность и смысл изучения чужих философских традиций историко-философским востоковедением как раз и состоит в возможности усомниться в этом постулате и поставить вопрос о существенно иных основаниях мышления, положивших основу этим традициям» [476, с. 360]. Тем самым оказывается, что даже при отсутствии одинакового общего фундамента, универсальной монолитной основы, к которой можно было бы редуцировать разные культурные образы философии (гипотетической «всемирной философии», «философии вообще», «философии как таковой»), вполне возможно их взаимодействие посредством проецирования друг на друга, дающее различные результаты, верные каждый по-своему.

Аналогичную модель применительно к различным культурам разрабатывает Эдуарду Вивейруш де Кастру, который в своей книге «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии» [236] предлагает дополнить мультикультурализм как уже более или менее общепринятое обозначение дополнительности множественных культур мультинатурализмом, концептуализирующим дополнительную множественность природных как они предстают в индейском перспективизме.

Существует очевидное множество различнейших, взаимоисключающих, несравнимых и несоизмеримых позиций. Эти позиции, как и соответствующие перспективы, неизбежно оказываются односторонними. «Подобно тому как мы в соответствии с основными положениями критического подхода, обладаем единством природы лишь благодаря тому, что “вкладываем” его в отдельные явления, что как единство мыслительной формы мы не столько извлекаем природу из частных феноменов, сколько с их помощью изображаем и производим ее – то же самое имеет место в случае единства культуры и каждого из ее изначальных направлений» [233, т. 2, с. 24]. Целое собирается целью, разные цели порождают разные концепции. Сцепленность же сохраняется всегда. Потянув за нее, можно по ниточке вытянуть

различные связи. Может быть много разных с(о)боров<sup>292</sup>. Если же всё рассыпается, мы ничего не можем сказать. Или все, что мы говорим, оказывается равнозначным. (И еще неизвестно, что хуже.) Мы уже не можем (как классические мыслители) утверждать: «существуют только мои истинные высказывания и прочие заблуждения». Что-то вижу я, другое увидит другой, остальное – для остальных.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> «Зеркалом этой эклектичности и мозаичности нашей культуры может служить школа. Это одно из самых болезненных мест сегодняшней культурной жизни. Почему? Потому что объем культуры бесконечен, а сознание отдельного человека конечно, стало быть, мы можем предложить ему лишь ее фрагменты. Отбор этих фрагментов – важнейший элемент единства культуры» [123, с. 28; ср. 282].

<sup>293</sup> «Именно этому и соответствует “диковинность”: каждая единичность – это иной доступ к миру» [387, с. 34].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предлагаемый подход, таким образом, совершенно не претендует на то, чтобы перевернуть философию<sup>294</sup> или мир. Тем не менее, он демонстрирует действенный способ проследить и концептуализировать единство мира в постнеклассической перспективе, увидеть взаимодействие различных взглядов, теорий и других средств освоения мира, выявить соответствующие техники и технологии, позволяющие реализовать так или иначе преимущества многообразных подходов к миру в их комплексе. Данный подход как философский не претендует и на привилегированный доступ к миру, но демонстрирует возможности философии для концептуализации в том числе и моделей и картин мира, проектируемых и проецируемых другими доминионами культуры.

Предлагаемая концепция совершенно не претендует также на исчерпывающее представление мира. «Мир очень богат и нужно быть слишком уж близорукими, чтобы видеть его поделенным на кусочки по критериям, которые мы сами придумали, но которые считаем универсальными для всех времен и народов» [184, с. 120]. Достоинством предлагаемой концепции выступает, однако, ее потенциально наращиваемая масштабируемость, способность интегрировать на разных уровнях и разными способами иные концепции. Модель единства культуры становится моделью единства мира, не предполагая возможности каких-либо привилегированных позиций, перспектив или точек зрения. Это не какой-то специальный отдельный метаобъект, внутри которого находятся все остальные объекты, не какое-то всеобъемлющее вместилище, но способ представления зеркальных отображений картин мира, который традиционно принято называть культурой. Внутри философии все будет работать по тем же принципам – противоборство отдельных ее течений демонстрирует

---

<sup>294</sup> Ср. с тезисом Витгенштейна: «Философия... оставляет всё так, как оно есть» [102, с. 130, § 124].

взаимосвязь конфликтующих оппонентов в рамках продолжающихся дискуссий, а традиция преодоления метафизики и наращивание порядков рефлексии в постнеклассической мысли свидетельствуют о постоянно воспроизводимом единстве философии.

Кардинальная проблема описания и осмысления концептуализации заключается в том, что невозможно поименовать концептуализируемое или эффективно указать на него [ср. 252] помимо тех или иных средств, задающих и определяющих ту или иную концепцию. Применительно к миру это означает, что «мир» как философский концепт представляет собой результат концептуализации предположительно все-таки как раз мира, но уже использование такого слова предвосхищает и предполагает соответствующую концептуализацию. В историко-философской ретроспективе первой главы видно, что не все мыслители эксплицитно концептуализировали мир, хотя все они так или иначе задавались вопросом о том, как охватить всё, – по крайней мере, всё достойное схватывания мыслью. В современной философии мир выступает концептом прежде всего в континентальной феноменолого-герменевтической традиции [см. 640], но даже англо-американская аналитическая традиция имплицитно предполагает возможность универсального применения собственных аналитических методов, хотя ни «мира», ни «единства» даже в крупных англоязычных философских энциклопедиях нет [см. 637; 684]<sup>295</sup>. Определенный, специфический способ явно говорить о мире не задает некую метапозицию, но позволяет эксплицировать средства охвата многообразий и множественностей, позволяющих говорить о них в целом, то есть фактически рассматривать их в их единстве.

Различные линии рассмотрения и исследования различных аспектов единства мира, представленные в отдельных главах, резонируют и отсылают друг к другу, демонстрируя разнообразные операции постнеклассического воспроизводства единого мира и шаги продвижения понимания, где общее узловое решение разворачивается на многообразном материале и разными способами, поддерживая стройность концептуализации саморефлексивным жестом отображения разнообразия картин мира в единой философской модели. В этом смысле локальное и глобальное отзеркаливается на континууме рассмотрения, демонстрируя перформативное соответствие, тогда как попытки акцентировать множественности приводят к

<sup>295</sup> Ср.: «Во-всяком случае, в философской энциклопедии статьи “Мир” не найти» [51, с. 6] – имеется в виду советская «Философская энциклопедия» [526].



перформативному противоречию – не потому, что апеллируют к формальному понятию мира, которое должно подразумевать единство, а потому, что фактически выполняют операцию охвата и, тем самым, объединения описываемых многообразий в единой концепции.

Так что заключение, строго говоря, ничего не заключает и заключить не может – и не только потому, что после Гегеля претензии на завершение философии уже не в моде, или же потому, что карта никогда не может исчерпать территорию. А прежде всего потому, что мир в любом случае изощреннее всех концептуальных моделей. «Мир как целое во всех направлениях и аспектах превосходит “внутренний универсум” смыслообразования» [536, с. 144].<sup>296</sup> И всё же опыт трансцендирования и опыт взаимодействия с другим демонстрирует возможность преодоления каждый раз определенных границ и пределов. «Мир, превосходящий всякий возможный опыт и тем самым напоминаящий человеку о конечности как фундаментальной характеристике человеческого существования, существенным образом обнаруживает себя в опыте общения с Другими. Мир тогда выступает как наш общий мир» [478, с. 5]. Конечно, мир есть и согласие, покой [51] и открытость [552], тайна [534], загадка [2], чудо [536], однако подобные констатации сами по себе никак не помогают мир понять (в той степени, в какой это вообще возможно) или хотя бы концептуализировать. Поэтому, относясь к миру с сообразным благоговением, философия должна все-таки стремиться его осмыслять.

Дальнейшее развитие предлагаемой концепции видится на путях более детальной и подробной проработки конкретных форм взаимовлияния различных сфер, областей и доминионов культуры, а также более последовательной разработки техник и приемов отслеживания и разворачивания взаимодействий многообразных концепций, дискурсов и текстов в философии.

---

<sup>296</sup> «Память об этом учит смирению» [53, с. 35].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.
2. Аверинцев С.С. Мир как загадка и разгадка // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
3. Азимов А. Совершенный робот // Миры Айзека Азимова. Кн 1. Рига: Полярис, 1994.
4. Акчурин И.А. Единство естественнонаучного знания. М.: Наука, 1974.
5. Алексеев И.С. Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ. М.: Наука, 1978.
6. Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М.: Изд-во МГУ, 1983.
7. Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. М.: Высшая школа, 1987.
8. Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М.: УРСС, 2003.
9. Альтернативная культура. Энциклопедия. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2005.
10. Альтшуллер Г.С. Алгоритм изобретения. М.: Московский рабочий, 1973.
11. Американская социологическая мысль. М.: Изд-во МГУ, 1994.
12. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
13. Андреев Д. Роза Мира. М.: Прометей, 1991.
14. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
15. Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
16. Антология гендерной теории. Минск: Пропилеи, 2000.
17. Апресян Р.Г. Идеал // [398] Т. 2.
18. Аристотель. Метафизика // [20] Т. 1.
19. Аристотель. Об истолковании // [20, т. 2]
20. Аристотель. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983.
21. Аркадьев М.А. Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М.: Наука, 1991.
22. Арнасон Э. Кольцо мечей. М.: АСТ, 1995.
23. Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993.
24. Арутюнова Н.Д. Метафора // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1990.

25. Аршинов В.И. Чем для меня является постнеклассическая наука // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2.
26. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть 2 // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1.
27. Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004.
28. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.
29. Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005.
30. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
31. Бадью А. Делёз. «Шум бытия». М.: Прагматика культуры, Логос-Альтера, 2004.
32. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
33. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006.
34. Байтов Н. Подготовленная вода // Жужукины дети. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
35. Балашов Ю.В. «Антропные аргументы» в современной космологии // Вопросы философии, 1988, № 7.
36. Бахтин М.М. <К философии поступка> // [38] Т. 1.
37. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // [38] Т. 6.
38. Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. М.: Русские словари, 1997–
39. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.
40. Бейкер Г.П., Хакер П.М.С. Скептицизм, правила и язык. М.: Канон+, 2008.
41. Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М.: УРСС, 2007.
42. Бейтсон Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000.
43. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996.
44. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.
45. Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.
46. Бергсон А. Творческая эволюция. М.–СПб.: Русская мысль, 1914.
47. Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем. М.: Наука, 1974.
48. Бибахин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
49. Бибахин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008.
50. Бибахин В.В. Мир. Прояснение ситуации // [51]
51. Бибахин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007.
52. Бибахин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998.
53. Бибахин В.В. Философия и религия // Вопросы философии, 1992, № 7.
54. Бибахин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007.
55. Библер В.С. Философско-психологические предположения Школы диалога культур // Философско-психологические предположения Школы диалога культур. М.: РОССПЭН, 1998.
56. Бланшо М. Неопишемое сообщество. М.: Московский философский фонд, 1998.

57. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. М.: Наука, 1973.
58. Бодрийяр Ж. Прецессия симулакра // *Silentium*. Философско-художественный альманах. Вып. 1. СПб., 1991.
59. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион–Русская книга, 2004.
60. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Издательство иностранной литературы, 1961.
61. Борхес Х.Л. Аналитический язык Джона Уилкинса // [64] Т. 2.
62. Борхес Х.Л. Об Анри Мишо // [64] Т. 3.
63. Борхес Х.Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» // [64] Т. 1.
64. Борхес Х.Л. Сочинения. В 3 т. [М.]: Полярис, 1997.
65. Бочаров С.Г. «Мир» в «Войне и мире» // Бочаров С.Г. О художественных мирах. М.: Советская Россия, 1985.
66. Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
67. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996.
68. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
69. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
70. Бурдьё П. О символической власти // [75]
71. Бурдьё П. Практический смысл. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
72. Бурдьё П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ // [74]
73. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // [75]
74. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
75. Бурдьё П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.
76. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. М.: УРСС, 2004.
77. Вайсманн Ф. Людвиг Витгенштейн и Венский кружок // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.
78. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
79. Васильев Н.А. Воображаемая логика. М.: Наука, 1989.
80. Васюков В.Л. Квантовая логика. М.: ПЕР СЭ, 2005.
81. Введение в гендерные исследования. Ч. 1–2. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001.
82. Вендлер З. Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М.: Прогресс, 1985.
83. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.
84. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
85. Вертгеймер М. О гештальттеории // Хрестоматия по истории психологии. М.: Изд-во МГУ, 1980.
86. Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М.: Прогресс, 1987.
87. Визгин В.П. Идея множественности миров. М.: ЛКИ, 2007.
88. Визгин В.П. Мир // [398] Т. 2.

89. Виллер Э.А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002.
90. Вильямс Дж.Д. Совершенный стратег. М.: Советское радио, 1960.
91. Винни Пух и философия обыденного языка. М.: Гнозис, 2010.
92. Вирно П. Грамматика множества. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
93. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
94. Виртуальная реальность в психологии и искусственном интеллекте. М.: Российская Ассоциация искусственного интеллекта, 1998.
95. Виртуальная реальность. Философские и психологические проблемы. М.: Прогресс-Традиция, 1997.
96. Виртуальные реальности и современный мир. М.: Институт Человека РАН, 1997.
97. Витгенштейн Л. Культура и ценности // Даугава, 1992, № 2.
98. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // [103]
99. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
100. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008.
101. Витгенштейн Л. О достоверности // [103]
102. Витгенштейн Л. Философские исследования // [103]
103. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
104. Возможные миры и виртуальные реальности. М.: Институт сновидений и виртуальных реальностей, 1995.
105. Волков В. Слова и поступки // Социологическое обозрение. Т. 8. № 1. 2009.
106. Волков В.В. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал, 1998, № 3/4.
107. Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2008.
108. Воннегут К. Малый Не Промах. М.: Радуга, 1988.
109. Вселенная, астрономия, философия. М.: Изд-во МГУ, 1988.
110. Выготский Л.С. Мышление и речь // [111] Т. 2.
111. Выготский Л.С. Собрание сочинений. В 6 т. М.: Педагогика, 1982–1984.
112. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
113. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
114. Гадамер Г.-Г. О круге понимания // [113]
115. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // [113]
116. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
117. Гайденко П.П. Единое, единство // [398] Т. 2.
118. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
119. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980.
120. Галанина К.Э. Проблема следования правилу в эпистемологии. URL: [http://new.philos.msu.ru/kaf/ontol/science/bestworks/diss/problema\\_sledovaniya\\_pravilu\\_v\\_epistemologii\\_kharakter\\_znaniya\\_i\\_transformacija\\_koncepta\\_subekta/](http://new.philos.msu.ru/kaf/ontol/science/bestworks/diss/problema_sledovaniya_pravilu_v_epistemologii_kharakter_znaniya_i_transformacija_koncepta_subekta/)
121. Галанина К.Э. Проблема следования правилу в эпистемологии: характер знания и трансформация концепта субъекта: дис. ... канд. филос. наук (специальность 09.00.01 – онтология и теория познания). М.: МГУ, 2012.

122. Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
123. Гаспаров М.Л. Историзм, массовая культура и наш завтрашний день // Вестник истории, литературы, искусства. Т. 1. М.: Собрание; Наука, 2005.
124. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011.
125. Гачев Г. Героический энтузиазм философии // [381]
126. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988.
127. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. СПб.: Наука, 1993–1994.
128. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.
129. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
130. Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в университетах // Работы разных лет: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
131. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1975–1977.
132. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1974–1977.
133. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М. Наука, 1989.
134. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987.
135. Гессе Г. Игра в бисер // Избранное. М.: Радуга, 1984.
136. Гете И.В. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964.
137. Гибсон У. Нейромант // Гибсон У. Нейромант. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 1997.
138. Гибсон У., Стерлинг Б. Машина различий. Екатеринбург: У-Фактория, 2002.
139. Гиренок Ф.И. Метафизика пата. М.: Лабиринт, 1995.
140. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2010.
141. Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М.: ИФРАН, 1994.
142. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987.
143. Гностики. Киев: Уцимм-пресс, 1997.
144. Говердовский В.И. Коннотемная структура слова. Харьков: Выща школа, изд-во ХГУ, 1989.
145. Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006.
146. Гофман И. Анализ фреймов. М.: Институт социологии РАН, 2003.
147. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.
148. Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения // Изучение китайской литературы в СССР. М.: Наука, 1973.
149. Грин Б. Скрытая реальность. Параллельные миры и глубинные законы космоса. М.: УРСС, 2013.
150. Грин Б. Ткань космоса. Пространство, время и текстура реальности. М.: УРСС, 2011.
151. Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М.: УРСС, 2004.
152. Гроф С. За пределами мозга. М.: Центр «Соцветие», 1992.
153. Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.
154. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия. Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
155. Гуревич Г.И. Лоция будущих открытий. М.: Наука, 1990.

156. Гусейнов А.А. Толерантность и диалог культур // Диалог культур и партнерство цивилизаций. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.
157. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
158. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Гнозис, Логос, 1994.
159. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) // Собрание сочинений. Т. 3 (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
160. Дали С. Десять заповедей... // Дали С. Дневник одного гения. М.: ЭКСМО–Пресс, 1999.
161. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
162. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос (Радек), 2000.
163. Девис П. Суперсила. Поиски единой теории природы. М.: Мир, 1989.
164. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
165. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.
166. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
167. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
168. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.
169. Дементьев В.В. Непрямая коммуникация. М.: Гнозис, 2006.
170. Демин М.Р. Еще раз об основном вопросе философии: мышление и бытие в немецкой философии середины XIX века // Эпистемология и философия науки. Т. XXIX. 2011. № 3.
171. Деннет Д.С. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии, 2003, № 2.
172. Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург: Ультра. Культура; М.: АСТ, 2007.
173. Деррида Ж. *Geschlecht II: Рука Хайдеггера* // [560]
174. Деррида Ж. *Ousia и grammē* // [182]
175. Деррида Ж. Белая мифология // [182]
176. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
177. Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции. М.: Академический Проект, 2007.
178. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
179. Деррида Ж. Отобиографии. I. Декларации независимости // Ad marginem'93. М.: Ad Marginem, 1994.
180. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2007.
181. Деррида Ж. Подпись Событие Контекст // [182]
182. Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012.
183. Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // [180]
184. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
185. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019.
186. Джеймс У. Прагматизм // Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.
187. Джемс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. М.: Космос, 1911.

188. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
189. Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985.
190. Дик Ф. Мечтают ли андроиды об электроовцах? // Дик Ф. Человек в высоком замке. СПб.: Лениздат, 1992.
191. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М.: Три квадрата, 2004.
192. Дилэни С. Нова // Дилэни С. Пересечение Эйнштейна. М.: АСТ, 2002.
193. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
194. Дирак П. Принципы квантовой механики. М.: Наука, 1979.
195. Дитмар А. Б. Рубежи Ойкумены: Эволюция представлений античных ученых об обитаемой земле и природной широтной зональности. М.: Мысль, 1973.
196. Дмитриев В.Е. О «природе» человека // Живое знание. М.: Центральный совет философских (методологических) семинаров при Президиуме АН СССР, 1989.
197. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
198. Доброхотов А.Л. Метафизика // [398] Т. 2.
199. Долидзе М.Г. Дополнительность как общеполитический принцип. Тбилиси: Мецниереба, 1989.
200. Древнекитайская философия. В 2 т. М.: Мысль, 1972–1973.
201. Дюбуа Ж. Общая риторика / Дюбуа Ж., Пир Ф., Тринон А. и др. М.: Прогресс, 1986.
202. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
203. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа, 2008.
204. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014.
205. Жолковский А. Блуждающие сны. М.: Советский писатель, 1992.
206. Заде Л. Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений. М.: Мир, 1976.
207. Зенгер Х. фон. Стратегемы. В 2 т. М.: ЭКСМО, 2004.
208. Зеньковский В.В. История русской философии. Изд. 2. В 2 т. Paris: YMCA-Press, 1989.
209. Зонтаг С. Против интерпретации // Зонтаг С. Мысль как страсть. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
210. Иванов Г. Распад атома. Париж: Дом книги, 1938.
211. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
212. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.
213. Ильенков Э.В. Единство // [526] Т. 2.
214. Ильин В.В. Классика–неклассика–неонеклассика // Вестник Московского университета, серия 7 Философия, 1993, № 2.



215. Ильин В.В. Философия и научный метод // Методологические проблемы научно-технического прогресса. М.: Центр. совет филос. (методол.) семинаров при Президиуме АН СССР, 1987.
216. Ильин В.В., Панарин А.С., Бадовский Д.В. Политическая антропология. М.: Изд-во МГУ, 1995.
217. История философии: Запад–Россия–Восток. В 4 кн. М.: Греко-латинский кабинет, 1995–1999.
218. История философии: Учебник для вузов. М.: Академический Проект, 2005.
219. Казютинский В.В. Вселенная // [398] Т. 1.
220. Кант И. Критика способности суждения // [224] Т. 4.
221. Кант И. Критика чистого разума // [224] Т. 2. Ч. 1.
222. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
223. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Сочинения. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964.
224. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М.: Наука, 2001–2006.
225. Капра Ф. Дао физики. СПб.: ОРИС, 1994.
226. Капра Ф. Скрытые связи. М.: София, 2004.
227. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник Московского университета, серия 7 Философия, 1993. № 6.
228. Карпенко А.С. Нечеткая логика // [604]
229. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
230. Карсенти Б. Социология в пространстве точек зрения // S/L'98. Поэтика и политика. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999.
231. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // [245]
232. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб.: Шиповникъ, 1912.
233. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3. М.–СПб.: Университетская книга, 2002.
234. Кастанеда К. Учения дона Хуана. М.: ЭКСМО–Пресс, 1999.
235. Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Гнозис; Логос, 2003.
236. Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
237. Келле В., Ковальзон М. Формы общественного сознания. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959.
238. Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984.
239. Кобзев А.И. Китайская книга книг // [597]
240. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001.
241. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
242. Коменский Я.А. Сочинения. М.: Наука, 1997.
243. Концепция виртуальных миров и научное познание. М.: РХГИ, 2000.
244. Корет Э. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998.
245. Космология: теории и наблюдения. М.: Мир, 1978.
246. Кофман А. Введение в теорию нечетких множеств. М.: Радио и связь, 1982.
247. Кралечкин Д. Фармаконы большие и малые // [176]

248. Кралечкин Д.Ю. Фундаментальное различие бытия и сущего как способ обоснования онтологии: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2002.
249. Кралечкин Д.Ю., Ушаков А.С. EuroOntology. М.: Прометей, 2001.
250. Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М.: Канон+, 2010.
251. Куайн У.В.О. О том, что есть // Даугава, 1989, № 11.
252. Куайн У.В.О. Онтологическая относительность // Современная философия науки. М.: Логос, 1996.
253. Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения. М.: Наука, 1979.
254. Кузнецов В.Ю. «Концептуальный переводчик»: подступы к программе // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. М.: Поколение, 2007.
255. Кузнецов В.Ю. «Реконфигуратор» 2.0: развертка программы // Гиренок Ф.И., Кузнецов В.Ю., Ермолаев М.С. Максимы. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014.
256. Кузнецов В.Ю. Взаимосвязь единства мира и единства культуры. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013.
257. Кузнецов В.Ю. Дао культуры: от прошлого к будущему // Культура, художник, общество. М.: ИНИОН, 1992.
258. Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассической перспективе. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2019.
259. Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (К постановке проблемы) // Вопросы философии. 2014, № 12.
260. Кузнецов В.Ю. Единство мира и единство культуры // Философия и общество. 1999, № 4.
261. Кузнецов В.Ю. Единство мира как проблема современной культуры // Академические тетради. 1999, № 6.
262. Кузнецов В.Ю. Единство мира как проблема современной науки // Вестник Московского университета, серия 7 Философия, 1992, № 6.
263. Кузнецов В.Ю. Единство мира через единство культуры // Alma mater (Вестник высшей школы). 2016, № 2.
264. Кузнецов В.Ю. Как возможна социоэпистемология? // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXII. № 2.
265. Кузнецов В.Ю. Классические и неклассические стратегии философии // Идеи и идеалы. 2013, № 1. Т. 1.
266. Кузнецов В.Ю. Концептуальная гибкость как способ постижения ускользающего единства мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 2.
267. Кузнецов В.Ю. Мир единства. М.: Академический Проект, 2010.
268. Кузнецов В.Ю. Национальные картины мира и единство культуры // Философия культуры: кыргызское бытийствование и способ бытия Запада и Востока. Бишкек: Издательство КГУ им.И.Арабаева, 2021.
269. Кузнецов В.Ю. От единства к миру: историко-философская ретроспектива // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017, № 1.
270. Кузнецов В.Ю. От фундаментальной онтологии к философии события // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2019, № 4.
271. Кузнецов В.Ю. Парадокс наблюдателя в постнеклассической философии // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Симпозиумы. Сборник научных статей. М.: Логос, 2020.

272. Кузнецов В.Ю. Пересборка субъектов и проблема развития // *Философия науки и техники*. 2017. Т. 22. № 2.
273. Кузнецов В.Ю. Перспективные пути совершенствования современного образования // *Гуманитарное образование в гимназии: проблемы, концепции*. М.: Чарли, 1996.
274. Кузнецов В.Ю. Перформативность и уровни коммуникации // *Логос*. 2009, № 2.
275. Кузнецов В.Ю. Предпосылки постановки проблемы сознания в континентальной и аналитической философии // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2014, № 3.
276. Кузнецов В.Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // *Вопросы философии*. 2012, № 1.
277. Кузнецов В.Ю. Проблема единства культуры в постнеклассической перспективе // *Философский журнал*. 2014. Т. 13, № 2.
278. Кузнецов В.Ю. Проблема следования правилу и концепция социальных эстафет // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2017. Т. 1. № 3.
279. Кузнецов В.Ю. Различение и отождествление как базовые операции конституирования единства мира // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2016, № 1.
280. Кузнецов В.Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2008, № 1.
281. Кузнецов В.Ю. Феноменология времени и порядки рефлексии // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2010, № 4.
282. Кузнецов В.Ю. Философия преподавания философии // *Вестник Московского университета, серия 7 Философия*, 2003, № 5.
283. Кузнецов В.Ю. Философия фантастики. К постановке проблемы // *Философия и общество*. 2010, № 1.
284. Кузнецов В.Ю. Философия языка и непрямая референция // *Язык и культура: факты и ценности*. М.: Языки славянской культуры, 2001.
285. Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1979.
286. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
287. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. М.: Языки славянской культуры, 2004.
288. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС, 2004.
289. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин // [200] Т. 1.
290. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. СПб.: Центр гуманитарных инициатив; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2010.
291. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2006.
292. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
293. Ле Гуин У. Левая рука тьмы. Пермь: Янус, 1992.
294. Ле Гуин У. На последнем берегу // *Миры Урсулы Ле Гуин*. На последнем берегу. Рига: Полярис, 1997.

295. Ле Гуин У. Правило Имен // Ле Гуин У. Волшебник Земноморья. М.: Новатор, 1992.
296. Левин Г.Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М.: Наука, 1987.
297. Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М.: Канон+, 2005.
298. Левин Г.Д. Эклектика // [398] Т. 4.
299. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический Проект, 2008.
300. Лейбниц Г.В. Монадология // [303] Т. 1.
301. Лейбниц Г.В. Новая система природы... // [303] Т. 1.
302. Лейбниц Г.В. Переписка с С.Фуше // [303] Т. 3.
303. Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.
304. Лекторский В.А., Аршинов В.И., Кузнецов В.Ю., Пружинин Б.И. Постнеклассическая наука и социокультурный контекст // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 8.
305. Лем С. Культура как ошибка // Лем С. Библиотека XXI века. М.: АСТ, 2003.
306. Лем С. Сумма технологии. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2004.
307. Ленин В.И. Война и российская социал-демократия // Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 26. М.: Издательство политической литературы, 1969.
308. Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина // Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1970.
309. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М.: Политиздат, 1975.
310. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М.: Изд-во МГУ, 1972.
311. Лефевр В. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003.
312. Лефевр В. Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // [311]
313. Линде А.Д. Инфляция, квантовая космология и антропный принцип. URL: <http://www.astronet.ru/db/msg/1181211>
314. Линде А.Д. Многоликая Вселенная. URL: <http://elementy.ru/lib/430484>
315. Линде А.Д. Раздувающаяся вселенная // Успехи физических наук, 1984. Т. 144, вып. 2.
316. Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М.: Наука, 1990.
317. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Избранное. М.: Российский Фонд культуры, 2006.
318. Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
319. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993.
320. Лосев А.Ф. Имя. СПб.: Алетейя, 1997.
321. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ, 2000.
322. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М.: АСТ, 2000.
323. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: АСТ, 2000.
324. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. М.: АСТ, 2000.
325. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М.: АСТ, 2000.
326. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000.

327. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: АСТ, 2000.
328. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Директ-Медиа, 2008.
329. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. М.: Правда, 1991.
330. Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.
331. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, Прогресс, 1992.
332. Лотман Ю.М. Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума. М.: Научный совет по комплексной проблеме «Кибернетика» АН СССР, 1977.
333. Лотман Ю.М. Феномен культуры // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.
334. Лотман Ю.М. Феномен культуры // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 463. Тарту, 1978.
335. Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.
336. Луман Н. Самоописания. М.: Логос, Гнозис, 2009.
337. Луман Н. Социальные системы. СПб.: Наука, 2007.
338. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.
339. Маклюэн М. Понимание медиа. М.–Жуковский: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2003.
340. Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Прогресс-Культура, 1993.
341. Малявин В.В. Комментарии // Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. М.: Феория, 2010.
342. Мамардашвили М.К. Введение в философию // [347]
343. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // [344]
344. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Изд. 2. М.: Прогресс–Культура, 1992.
345. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004.
346. Мамардашвили М.К. Наука и культура // [344]
347. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.
348. Мамардашвили М.К. Органы онтологии // [347]
349. Мамардашвили М.К. Превращенные формы // [344]
350. Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание // [344]
351. Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // [344]
352. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырёв В.С. Классика и современность // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972.
353. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырёв В.С. Классическая и современная буржуазная философия // [345]
354. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырёв В.С. Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии, 1970, № 12; 1971, № 4.
355. Мамфорд Д., Райт Д., Сирус К. Ожерелье Индры. Видение Феликса Клейна. М.: МЦНМО, 2011.
356. Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М.: Канон+, 2008.
357. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. № 56. Париж–М., 2009.

358. Маркс К. Капитал // [361] Т. 23–25.
359. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // [361] Т. 3.
360. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // [361] Т. 4.
361. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. В 50 т. М.: Издательство политической литературы, 1955–1981.
362. Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 2. Диалектическая логика. М.: Изд-во МГУ, 1986.
363. Материалистическая диалектика как общая теория развития. [Кн. 1.] Философские основы теории развития. М.: Наука, 1982.
364. Мелюхин С.Т. Материальное единство мира в свете современной науки. М.: Высшая школа, 1967.
365. Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М.: Мысль, 1966.
366. Мелюхин С.Т. Философская онтология // Избранные труды. Т. 2. М.: Савин С.А., 2010.
367. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник-1990. М.: Наука, 1991.
368. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999.
369. Мерсье А. Философия и наука // Хрестоматия по философии / сост. П.В.Алексеев. М.: Проспект, 2005.
370. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ; Хранитель, 2006.
371. Меськов В.С. Очерки по логике квантовой механики. М.: Изд-во МГУ, 1986.
372. Мид Дж. Интернализированные другие и самость // [11]
373. Мид Дж. От жеста к символу // [11]
374. Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
375. Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Челябинск: Социум, 2005.
376. Милн А. Winnie Пух. Дом в Медвежьем Углу // [91]
377. Миронов В.В. Образы науки в современной культуре. М.: Гуманитарий, 1997.
378. Можейко М.А. Различия философия // [399]
379. Можейко М.А. Тожества философия // [399]
380. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров, Три квадрата, 2004.
381. Наклеушев Е. Введение в унологию, или единое знание. Ярославль: Александр Рутман, 2001.
382. Наклеушев Е. К единому знанию. Холиок: Нью Ингленд Пабблишинг, 1984.
383. Наликар Дж. Неистовая Вселенная. М.: Мир, 1985.
384. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993.
385. Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М.: Наука, 1979.
386. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Реальность нереального. М.: Мир идей, 1995.
387. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
388. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Наука, 1984–1985.
389. Неизвестный Э. И. О синтезе искусств // Вопросы философии, 1989, № 7.
390. Никифоров А.Л. О месте «основного вопроса философии» в системе философского знания // Диалектика фундаментального и прикладного. М.: Наука, 1989.

391. Никифоров А.Л. Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа–М, 2012.
392. Николай Кузанский. Игра в шар // [394] Т. 2.
393. Николай Кузанский. Об ученом незнании // [394] Т. 1.
394. Николай Кузанский. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1979–1980.
395. Никулин Д.В. Единое и многое // [217] Книга первая. Философия древности и средневековья.
396. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М: Культурная революция, 2005.
397. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996.
398. Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2000–2001.
399. Новейший философский словарь. Минск: Книжный Дом, 2003.
400. Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии, 1999, № 10.
401. Онтология. Тексты философии. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012.
402. Остер Г. Вредные советы. М.: АСТ, Астрель, 2012.
403. Остин Дж. Как производить действия при помощи слов // Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
404. Остин Дж. Перформативные высказывания // Остин Дж. Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя; Изд-во СПбГУ, 2006.
405. Папуш М. Психотехника внутренней свободы. М.: Академический Проект, 2020.
406. Папуш М. Психотехника экзистенциального выбора. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001.
407. Папуш М.П. Основания экзистенциальной психотехники. URL: <http://www.papush.ru/additional/179-2009-03-11-14-35-23>
408. Паркер Б. Мечта Эйнштейна: В поисках единой теории строения Вселенной. СПб.: Амфора, 2000.
409. Паркинсон С.Н. Законы Паркинсона. М.: Прогресс, 1989.
410. Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002.
411. Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
412. Пелевин В. Чапаев и Пустота. М.: Вагриус, 1996.
413. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998.
414. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». М.: Восточная литература, 2001.
415. Переслегин С. Новые карты будущего. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
416. Переслегин С. Того, что достаточно для Геродота, мало для Герострата... // [306]
417. Переслегин С.Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2005.
418. Петров Ю.А. Теория познания: научно-практическое значение. М.: Мысль, 1988.
419. Петряков А.М. Сальвадор Дали. Божественный и многоликий. М.–СПб.: Питер, 2008.
420. Питер Л.Дж. Принцип Питера. М.: Прогресс, 1990.
421. Платон. Парменид // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
422. Пригожин И., Стенгерс И. Время. Хаос. Квант. М.: Прогресс, 1994.

423. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.
424. Прист С. Теории сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
425. Пропп В. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928.
426. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
427. Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности. М.: Издательство ЛКИ, 2008.
428. Райнах А. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
429. Ранер К. Единство // [401]
430. Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999.
431. Рашкофф Д. Медиа вирус! М.: Ультра.Культура, 2003.
432. Реутин М.Ю. Мистическое богословие Мастера Экхарта. М.: РГГУ, 2011.
433. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
434. Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Издательская группа «Прогресс», Универс, 1994.
435. Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988.
436. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979.
437. Розов М.А. Основные положения теории социальных эстафет // Розов М.А. Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012.
438. Розов М.А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск: Наука, 1987.
439. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск: СмолГУ, 2006.
440. Розов М.А. Философия без сообщества? // Вопросы философии, 1988, № 8.
441. Рорти Р. Еще один возможный мир // [527]
442. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // [527]
443. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
444. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997.
445. Рубцов В.В., Урсул А.Д. Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев: Штиинца, 1987.
446. Руднев В. Комментарии // [91]
447. Руднев В. Модернизм // Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. М.: Аграф, 2001.
448. Руднев В. Прочь от реальности. М.: Аграф, 2000.
449. Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Разногласие относительно формы слона // Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2010.
450. Рутесвард О. Невозможные фигуры. М.: Стройиздат, 1990.
451. Сагадеев А.В. Примечания // [18]
452. Садовский В.И. Основания общей теории систем. М.: Наука, 1974.



453. Саид Э. Ориентализм. М.: Русский Мирь, 2006.
454. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
455. Сартр Ж.-П. Воображаемое. СПб.: Наука, 2001.
456. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
457. Свасьян К.А. Предисловие // [267]
458. Свасьян К.А. Примечания // [591] Т. 1.
459. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. М.: Академический Проект, 2010.
460. Свасьян К.А. Растождествления. М.: Evidentis, 2006.
461. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект, 2010.
462. Свирский Я.И. Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии). М.: ИФ РАН, 2001.
463. Серл Дж.Р. Референция как речевой акт // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. М.: Прогресс, 1982.
464. Серль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М.: Прогресс, 1986.
465. Серль Дж.Р. Классификация иллокутивных актов // Зарубежная лингвистика. II. М.: Прогресс, 1999.
466. Серль Дж.Р. Косвенные речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986.
467. Серль Дж.Р. Что такое речевой акт? // Зарубежная лингвистика. II. М.: Прогресс, 1999.
468. Сигов К.Б. Человек вне игры и человек играющий // Философская и социологическая мысль, 1990, № 4, 10.
469. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001.
470. Слотердайк П. Сферы. Т. 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005.
471. Смаллиан Р. Как же называется эта книга? М.: Издательский Дом Мещерякова, 2007.
472. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
473. Смирнов А.В. Единство в арабо-мусульманской философии // [398] Т. 2.
474. Смирнов А.В. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.
475. Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010.
476. Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Историко-философский ежегодник-1994. М.: Наука, 1995.
477. Смирнов И.П. Homo homini philosophus... СПб.: Алетейя, 1999.
478. Сокулер З.А. Предисловие // [536]
479. Соловьев В.С. [Теоретическая философия] // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.
480. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

481. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
482. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 2000.
483. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М.: Логос, 1998.
484. Спасский Б.И., Московский А.В. О нелокальности в квантовой физике // Успехи физических наук, 1984, № 4 (т. 142, вып. 4).
485. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.
486. Спиноза Б. Политический трактат // Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.
487. Спиридонов О.П. Фундаментальные физические постоянные. М.: Высшая школа, 1991.
488. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Академический Проект, 2001.
489. Степанов Ю.С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур, 2007.
490. Степанов Ю.С. Язык и метод. М.: Языки русской культуры, 1998.
491. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. М.: Наука, 1993.
492. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009.
493. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии, 1989, № 10.
494. Степин В.С. Научные революции как «точки» бифуркации в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. Минск: Наука и техника, 1987.
495. Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М.: ИФРАН, 1992.
496. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
497. Столяров А.А. Потамон // [15]
498. Стросон П.Ф. Намерение и конвенция в речевых актах // Философия языка. М.: УРСС, 2004.
499. Стругацкий А., Стругацкий Б. Отягощенные злом, или Сорок лет спустя // [501] Т. 9.
500. Стругацкий А., Стругацкий Б. Понедельник начинается в субботу // [501] Т. 3.
501. Стругацкий А., Стругацкий Б. Собрание сочинений. В 11 т. Донецк: Сталкер; СПб.: Terra Fantastica Издательского Дома «Corvus», 2000–2001.
502. Сурио Э. Искусство и философия // Вопросы философии, 1994, № 7–8.
503. Теодот Д. Welcome to the virtual trip // Комментарии, № 16. М., 1999.
504. Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.
505. Теплиц К.Т. Всё для всех: Массовая культура и современный человек. М.: ИНИОН, 1996.
506. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.
507. Топоров В.Н. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология, 1967. М.: Наука, 1969.

508. Топоров В.Н. К вопросу об универсальных знаковых комплексах // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
509. Топоров В.Н. Модель мира // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
510. Топоров В.Н. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // *Semiotyka i struktura tekstu: Studia poświęcone VII międzynarodowemu kongresowi slawistów*, Warszawa, 1973. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973.
511. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1979.
512. Трубецкой Е. Метафизическія предположенія познанія. М.: Путь, 1917.
513. Трубецкой Е.Н. Учение о логосе в его истории. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000.
514. Уайт Х. Метаистория. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.
515. Уемов А.И. Вещи, свойства, отношения. М.: Изд. АН СССР, 1963.
516. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси: Изд. АН Груз. ССР, 1961.
517. Уилер Дж. Гравитация, нейтрино и Вселенная. М.: Издательство иностранной литературы, 1962.
518. Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
519. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М.: Прогресс, 1986–1987.
520. Федотов Д.Я. Предисловие переводчика // [41]
521. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ; Хранитель, 2007.
522. Фейерабенд П. Прощай, разум. М.: АСТ; Астрель, 2010.
523. Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. М.: Наука, 1992.
524. Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
525. Философия философии. Тексты философии. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012.
526. Философская энциклопедия в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970.
527. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997.
528. Флашен Л. Книга // Вопросы философии, 1990, № 6.
529. Флиер А.Я. Культурогенез. М.: РИК, 1995.
530. Флиер А.Я. Некультурные функции культуры. М.: МГУКИ, 2008.
531. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2012.
532. Фомин А.Л. Философско-герменевтическая концептуализация времени. М.: НИПКЦ Восход-А, 2010.
533. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.
534. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: Правда, 1990.
535. Франкл В. Сказать жизни «Да!». Психолог в концлагере. М.: Альпина, 2012.
536. Фролов А.В. Мир как целое и горизонты опыта. М.: МГСУ, 2010.

537. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
538. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
539. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр, 1994, № 2.
540. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М.: Магистериум; Касталь, 1996.
541. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сad, 1994.
542. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
543. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt. М.: Идея-Пресс, 2011.
544. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии, 1989, № 2.
545. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
546. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011.
547. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // [550]
548. Хайдеггер М. Вещь // [550]
549. Хайдеггер М. Время и бытие // [550].
550. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
551. Хайдеггер М. Время картины мира // [550]
552. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008.
553. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
554. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
555. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // [550]
556. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // [550]
557. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
558. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003.
559. Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: Гнозис; Логос, 1997.
560. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
561. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // [525]
562. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.
563. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.
564. Хархордин О.В. Предисловие редактора // [291]
565. Хесле В. Гении философии нового времени. М.: Наука, 1992.
566. Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М.: Прогресс, 1980.
567. Хокинг С. От Большого взрыва до черных дыр. М.: Мир, 1990.
568. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // [229]
569. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
570. Хоружий С.С. Контексты проекта не-философии. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor\\_ne-philosophy.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_ne-philosophy.pdf)
571. Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003.
572. Хоффман Э. Сопри эту книгу. М.: Гилея, 2003.

573. Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: Эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2001.
574. Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003.
575. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.
576. Хюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФРАН, 1994.
577. Цехмистро И.З. Диалектика множественного и единого. Квантовые свойства мира как неделимого целого. М.: Мысль, 1972.
578. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.
579. Чёрч А. Введение в математическую логику. Т. 1. М.: Издательство иностранной литературы, 1960.
580. Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб.: Изд-во РГПУ, 1999.
581. Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995.
582. Шабри К., Саймонс Д. Невидимая горилла, или История о том, как обманчива наша интуиция. М.: Карьера-Пресс, 2011.
583. Шабуров Н.В. Эон // [398] Т. 4.
584. Шапир М. Что такое авангард? // Даугава, 1990, № 3.
585. Шапошников В.А. О нелокальном характере философского мышления // Особенности философского дискурса. М.: Изд-во УРАО, 1998.
586. Шекли Р. Билет на планету Транай // Миры Роберта Шекли. Кн. 4. Рига: Полярис, 1994.
587. Шекли Р. Обмен разумов // Миры Роберта Шекли. Кн. 4. Рига: Полярис, 1994.
588. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
589. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993.
590. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993.
591. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. М.: Мысль, 1993–1998.
592. Шушарина О.П. Диалектика единства системности и несистемности // Философские науки, 1983, № 2.
593. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
594. Щедровицкий Г.П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Избранные труды. М.: Школа культурной политики, 1995.
595. Щедровицкий Г.П. Рефлексия // Избранные труды. М.: Школа культурной политики, 1995.
596. Щедровицкий Г.П. Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика. М.: Касталь, 1993.
597. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
598. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя розы. СПб.: Симпозиум, 1997.
599. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Alexandria, 2007.
600. Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001.

601. Эллиенбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Ч. 1–2. СПб.: Янус, 2001–2004.
602. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // [361, т. 20]
603. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // [361, т. 21]
604. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009.
605. Юнг К. Г. Синхронистичность. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997.
606. Языки как образ мира. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003.
607. Ясперс К. Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире. М.: Канон+, 2012.
608. Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика. М.: Канон+, 2012. *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
609. Aichele A. *Ontologie des Nicht-Seienden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
610. Aichele A. *Philosophie als Spiel*. Berlin: Akademie, 2000.
611. Albrecht M. *Eklektik: eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart–Bad Gannstatt: frommann-holzboog, 1994.
612. Amin S. *L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie*. Paris: Anthropos, 1988.
613. Apel K.-O. *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik // Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck: Inst. f. Sprachwissenschaft d. Univ. Innsbruck, 1976.
614. Badiou A. *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil, 1988.
615. Badiou A. *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement 2*. Paris: Seuil, 2006.
616. Barrow J. D. *Theories of Everything*. New York: Fawcett Columbine, 1992.
617. Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
618. Baumgartner H.M. *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
619. Behmel A. *Was sind Gedankenexperimente? Kontrafaktische Annahmen in der Philosophie des Geistes*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2001.
620. Bloor D. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London: Routledge, 1997.
621. Brake M. *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures: Sex and Drags and Rock'n'roll?* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
622. Brand G. *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: De Gruyter, 1971.
623. Butler J. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. N.Y.–L.: Routledge, 1997.
624. Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y.–L.: Routledge, 1999.
625. Chalmers D. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
626. Chertok L., Stengers I. *A Critique of Psychoanalytic Reason*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
627. Cohen M. *Wittgenstein's beetle and other classic thought experiments*. Oxford: Blackwell, 2005.
628. Cohnitz D. *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: Mentis, 2006.
629. Cousin V. *Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie, le 13 décembre 1815*. Paris: Delaunay, 1816.
630. Dempf A. *Kritik der historischen Vernunft*. München: Oldenbourg, 1957.

631. Dieterich A. ABC-Denkmäler // Kleine Schriften. Berlin–Leipzig: Teubner, 1911.
632. Divers J. Possible Worlds. London: Routledge, 2002.
633. Dolphijn R., Tuin I. van der. New Materialism: Interviews & Cartographies. Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2012.
634. Eine (das), Einheit // [655] Bd. 2.
635. Eine, das Eine, Einheit // [665] Bd. 3.
636. Elkan C. Fuzzy logic // [637] Vol. 3.
637. Encyclopedia of philosophy. 10 vol. New York: Thomson Gale, 2006.
638. Fuchs P. Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
639. Gans H. J. Popular Culture and High Culture: an Analysis and Evaluation of Taste. New York: Basic Books, 1974.
640. Gaston S. The Concept of World from Kant to Derrida. London–New York: Rowman & Utterfield International, 2013.
641. Gendler T.S. Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases. New York: Garland, 2000.
642. Gloy K. Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des “und”. Berlin: de Gruyter, 1981.
643. Grof S. The Holotropic Mind. San Francisco, CA: Harper Collins, 1992.
644. Gunkel H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.
645. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
646. Häggqvist S. Thought Experiments in Philosophy. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996.
647. Hammet F. Virtual reality. New York: Palgrave Macmillan, 1993.
648. Handbuch philosophischer Grundbegriffe. 6 Bde. München: Kösel, 1973–1974.
649. Haraway, Donna J. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Vol. 1. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
650. Hardt M., Negri A. Empire. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2000.
651. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit // Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
652. Heidegger M. Zur Seinsfrage // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
653. Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
654. Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000.
655. Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bde. Basel: Schwabe Verlag, 1971–2007.
656. Hofstadter D.R., Dennett D.C. The Mind’s I. New York: Bantam Books, 2000.
657. Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main: Fischer, 1967.
658. Jacobi F. H. Über den transzendentalen Idealismus // Werke. Bd. 2. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812.
659. Karatani K. Transcritique. On Kant and Marx. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
660. Kerschensteiner J. Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern. München: Beck, 1962.

661. Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 2 vol. Paris: Quadrige, PUF, 1997.
662. Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liège-bruxelles: Pierre Mardaga, 1989.
663. Leary T. Chaos and cyberculture. Berkeley: Ronin, 1994.
664. Lektorskii V.A., Arshinov V.I., Kuznetsov V.Yu., Pruzhinin B.I. Postnonclassical Science and the Sociocultural Context // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2016. Vol. 86. No. 4.
665. Lexikon für Theologie und Kirche. 11 Bde. Feiburg–Basel–Rom–Wien: Herder, 1993–2001.
666. Luhmann N. Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
667. Malabou C. La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.
668. Malabou C. Plasticité. Paris: Éditions Léo Scheer, 1999.
669. Malinowski B. Phatic Communion // Communication in Face-to-Face Interaction. Harmondsworth: Penguin, 1972.
670. Marquet J.-F. Singularité et événement. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.
671. McGinn C. Can we solve the mind-body problem? // The Nature of Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
672. McGinn C. Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation. Oxford: Blackwell, 1984.
673. McLuhan M. Understanding Media. New York: McGraw Hill, 1964.
674. McLuhan M., Fiore Q. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects. New York: Random House, 1967.
675. Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. T. 2. Paris: Bouillon, 1905.
676. Meinong A. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904.
677. Monde // [661] Vol. 1.
678. Morgan C.G. Fuzzy logic // [684] Vol. 3.
679. Nancy J.-L. La Création Du Monde Ou La Mondialisation. Paris: Galilée, 2002.
680. Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven: Yale University Press, 1980.
681. Rescher N. What If? Thought Experimentation in Philosophy. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2005.
682. Richter E. Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung in der Moderne. Frankfurt am Main – New York: Campus, 1992.
683. Roszak Th. The Making of Counterculture. New York: Faber and Faber, 1969.
684. Routledge Encyclopedia of Philosophy. 10 vol. London: Routledge, 1998.
685. Rüppell G. Einheit ist unteilbar. Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskussion zwischen 1910 und 1983. Rothenburg: Ernst Lange-Instituts für Ökumenische Studien, 1992.
686. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. V. 1–2. P.: Gallimard, 1960–1985.
687. Schlosser G. Einheit der Welt und Einheitswissenschaft. Wiesbaden: Vieweg, 1993.
688. Schmitt C. Die Einheit der Welt // Schmitt C. Staat, Großraum, Nomos. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.
689. Schröder W. Weltweisheit // [655] Bd. 12.
690. Schwendter R. Theorie der Subkultur. Köln: Kiepenhauer–Wirsch, 1973.



691. Sedgwick E.K. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
692. Shick T., Vaugn L. *Doing philosophy: an introduction through thought experiments*. New York: McGraw Hill, 2003.
693. Shohat E., Stam R. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 1994.
694. Singer D.W. *Giordano Bruno*. New York: Schuman, 1950.
695. Sorensen R.A. *Thought Experiments*. New York: Oxford University Press, 1992.
696. Spencer-Brown G. *Laws of Form*. New York: Dutton, 1979.
697. Tart C.T. Multiple personality, altered states and virtual reality: The world simulation process approach // *Dissociation*, 1990, N 3.
698. Thomé H. *Weltanschauung* // [655] Bd. 12.
699. Thomé H. *Weltbild* // [655] Bd. 12.
700. Tittle P. *What If... Collected Thought Experiments in Philosophy*. New York: Pearson, 2005.
701. Trubetzkoy N. *Altkirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem*. Graz: Hermann, 1968.
702. *Unité* // [661] Vol. 2.
703. Virno P. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: Derive Approdi, 2003.
704. Wallerstein I. Eurocentrism and its avatars // *Sociological bulletin*, 1997, vol. 46, N 1.
705. Weizsäcker C.F. von. *Die Einheit der Natur*. München; Hanser, 1971.
706. *Welt* // [655] Bd. 12.
707. *Welt* // [665] Bd. 10.
708. Wohlers C. *Kants Theorie der Einheit der Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
709. *World and Worldhood / Monde et Mondanéité (Philosophical Problems Today V. 3)*. Berlin: Springer, 2004.
710. Zadeh L.A. Fuzzy sets // *Information and Control*, 1965, vol. 8, N 3.
711. Zahn M. *Einheit* // [648] Bd. 2.