

Введение

Это Введение состоит из четырех частей. Я начну с того, почему написана эта книга. Затем скажу, о чем она написана, показав, что категория «смысл», как она употребляется в этой работе, полагается отличной от понимания, выработанного основными подходами, которые наметились в современной философии при обсуждении проблем, родственных занимающим нас здесь. Далее кратко покажу, как благодаря категории «смысл» предполагается решить вставшие перед нами задачи. И наконец, упомяну, какие новые перспективы открываются для философского мышления благодаря введению этой категории. Эти *почему, что, как и для чего* очерчивают логику введения и разработки категории «смысл».

I. Толчком к написанию этой книги послужило удивление, которое не раз посещало меня в процессе чтения арабских текстов классической эпохи, трактующих вопросы философии, филологии, вероучения и права. Сколь бы ни были сложны и непривычны понятия, используемые в этих текстах, в конечном счете я всегда мог надеяться рассеять свое непонимание чтением классических комментариев и терминологических словарей, современной исследовательской литературы, наконец, сравнением контекстов употребления тех или иных терминов или обсуждения тех или иных проблем у разных авторов. Что не могло быть преодолено таким образом, более того, совершенно не поддавалось расшифровке с помощью таких средств, так это *способ* обращения с этими понятиями. Казалось, содержание понятия уже вполне разъяснено употребляющими его авторами, комментаторами и лексикографами. Ясность эта, однако, оказывалась призрачной и зыбкой, когда нужно было понять, почему то или иное рассуждение или доказательство, будь они развернутыми или принявшими форму краткого тезиса, построены именно так, как они построены: из уже как будто выясненного содержания понятий и категорий, участвующих в разбираемой ученой речи, кажется, совсем не следовал ни сам способ ее построения, ни достигаемые выводы. Конечно, такие случаи непонимания вовсе не встречались на каждом шагу, сплошь и рядом. Скорее они представляли собой отдельные эпизоды; но в каждом из них разбираемый текст как будто говорил: мы мыслим по-разному, и ты не вполне меня понимаешь. Повторю, подобные случаи непонимания никак не устранялись разъяснением *содержания* использованных понятий и категорий, содержания, от которого, как мы

обычно представляем, и зависит построение рассуждения и повороты аргументации. Каждый такой единичный случай мог быть проигнорирован или списан за счет каких-нибудь конкретных «странностей» текста. Зачастую непонятность могла быть устранена небольшим смысловым добавлением к тексту или, напротив, его усечением. Всем, кому когда-либо приходилось всерьез заниматься переводом, должна быть знакома и эйфория понимания подобных эпизодов, когда начинаешь «ясно видеть, что же автор хотел здесь сказать на самом деле», и оказываешься готов изложить все это «понятным читателю языком», и наступающее — иногда спустя значительный промежуток времени — обескураживающее отрезвление, когда обнаруживаешь, что «на самом деле» было придумано лишь объяснение *ad hoc*, прикрывающее прореху только в данном случае, но никак не годящееся в других и, хуже того, грубо искажившее столь удачно «разъясненный» текст.

Подобное отрезвление приходит только после того, как накапливающиеся по мере роста объема прочитанных текстов случаи непонимания начинают складываться в определенную систему, давать намек на целостную картину. Происходит своеобразная кристаллизация казавшихся прежде аморфными случаев непонимания, весьма схожая с одноименным физическим процессом: в результате начинает вырисовываться вполне определенная структура, представлявшаяся случайными эпизодами образуют систему, в которой отдельные звенья оказываются взаимосвязанными и способными пролить свет на целостное строение. Тогда вдруг открывается истина, заключающаяся в том, что упорно сопротивлявшиеся нашему пониманию отрывки текста, этикие «шероховатости», которые столь многие умелые переводчики и редакторы заправски сглаживают, ссылаясь на невозможность сохранить «буквальный перевод», на приоритет «смысла» над «буквальным выражением» (как будто «смысл» может быть так удачно схвачен ими даже тогда, когда «буквальное выражение» остается непонятным или не вполне понятным), на право переводчика переосмыслить переводимый текст в понятиях своей культуры и своего времени и приводя массу схожих и всем известных аргументов, — что все эти шероховатости вовсе не были случайными, что они являются не результатом нашего незнания чего-то, о чем говорится в тексте и что может быть передано как «такое-то понятие» или «такое-то содержание», не результатом нашего косноязычия и неспособности изложить прочитанное внятным языком, но представляют собой следствие своеобразного «трения», которое испытывает наше мышление, соприкасаясь с иной смысловой материей и пытаясь пройти по ее поверхности и нащупать ее строение привычными, интуитивно применяемыми и как будто единственно возможными для него способами.

Речь, таким образом, идет не о трактовке отдельных элементов культуры, которые при всем их отличии от того, что мы встречаем в собственной, могут вызвать лишь профессиональную заинтересован-

ность культуролога или любопытство стороннего наблюдателя. Речь идет о глубинных основаниях, руководящих процедурой осмысления — той процедурой, в ходе которой *смысл* становится *ясным* для нас. Основания «шероховатостей», о которых идет речь, лежат глубже содержания каждого отдельного термина или категории, участвующих в непонятном для нас эпизоде текста. Как уже говорилось, эти случаи непонимания не рассеиваются знакомством с предоставляемым самой культурой и современной исследовательской мыслью корпусом разъяснений.

Не должны ли мы в этой ситуации сделать весьма несложный вывод и спросить себя: разве объяснение такого-то понятия или понятий, необходимых для понимания данного отрывка текста, объяснение, почерпнутое из самих исследуемых текстов, из комментариев и словарей, не должно было быть понято и *осмыслено* прежде, чем мы смогли включить его в процесс истолкования непонятого эпизода? Разве то «содержание понятий», которое мы ищем во всем доступном нам корпусе разъясняющей литературы, застраховано от «сбоев» в понимании, которые мы пытаемся устранить как раз с их помощью, наращивая объем нашего знания? В какой-то момент приходится задуматься над вопросом: может быть, дело не в объеме получаемого знания, а в чем-то ином? Может быть, поражение, которое мы терпим в попытке разъяснить для себя непонятные эпизоды текста через наращивание нашего знания вокруг текста, нашего «контекстуального знания», имеет ту причину, что черпаемое из контекста культуры знание о содержании интересующих нас понятий также представляет собой определенную «шероховатость» и потому не может помочь в разрешении нашей трудности?

В таком случае простое наращивание объема контекстуального знания ничего не даст, поскольку, если проблема заключена не в самом содержании понятий, а в способе обращения с ними, то приобретаемое ради разъяснения возникшей трудности знание будет столь же и в том же отношении неясным, как и вызвавший изначальную трудность отрывок текста. На этом этапе мы можем прийти к заключению, что дело не просто в содержании интересующих нас понятий и категорий, дело в том, *каким образом* они *приобретают свой смысл* в нашем сознании. Собственно, дело обстоит так, что содержание понятия, каким оно предстает для нас, не в последнюю очередь зависит от этого *способа* осмысления.

Можно ли преодолеть возникшую проблему, которая производит впечатление порочного круга? В самом деле, если мы *всегда* связаны некоторой определенной модальностью осмысления, неким определенным способом, благодаря которому в процессе нашего мышления понятия обнаруживают себя как имеющие смысл для нас, то как мы можем надеяться преодолеть это ограничение? Не будет ли всякая попытка его преодоления обречена на то, что и относительно нее будет выдвинуто то же сомнение в ее чистоте и независимости от присущего нам способа придавать смысл словам?

Эффективный ответ на это теоретическое по своей форме сомнение должен быть прежде всего, хотя и не исключительно, практическим. Я намерен изложить свое понимание проблемы и показать способ ее разрешения. Я также упомяну, на каких основаниях я могу считать найденное решение действительным, а не мнимым. Таким образом, в этой книге речь пойдет о том, что в некоторых узловых, критических моментах классическое арабское¹ теоретическое мышление может быть понято только как иной, нежели привычный нам, способ придания смысла словам, терминам, понятиям. Если эта инаковость проявляется ярче всего в некоторых моментах, там, где более всего заметен *контраст* реального смыслопостроения и нашего ожидания, в тех моментах, о которых говорилось выше и которые проявляются в переводе как неизбежные «шероховатости», она тем не менее не может быть локальной, она должна накладывать свою печать на все мышление. Эта глобальность вытекает как из системности теоретического мышления, где существенное изменение одного элемента не может так или иначе не затронуть все прочие, так и из фундаментального характера того, о чем идет речь: если и в самом деле может быть описан некий способ, благодаря которому слова предстают для нас осмысленными, причем этот способ осмысления может быть разным для разных культур, то действие его не может быть локальным, хотя вместе с тем контраст двух разных способов осмысления совсем не обязательно должен быть всепоглощающим и бросающимся в глаза во всем, напротив, он может ярко сказываться в одном и быть почти незаметным в другом.

Основание надежды на то, что порочный круг понимания в данном случае будет преодолен, заключается в следующем. Когда описанные выше «эпизоды непонимания» перестают казаться случайными, когда они являют нам свою регулярность и взаимосвязь, — тогда мы начинаем прозревать в них особого рода системность. Эта системность оказывается неожиданной; чтобы увидеть ее, требуется какой-то скачок, который становится возможным после длительного процесса вчитывания в терминологию, процесса, в котором методом бесконечных проб-и-ошибок, сверок наших герменевтических ожиданий с тем, что реально показывают тексты, удается наконец пробиться к свету истины. Когда такая системность установлена, когда становится понятным, в чем достигнутое подобным образом, то есть через вновь увиденную системность терминологии, понимание содержания терминов отличается от того, что было почерпнуто посредством приобретения «контекстуального зна-

¹ Я употребляю в этой книге прилагательное «арабский» в языковом, а не этническом смысле. Поэтому я говорю об «арабской философии» или «арабской культуре», имея в виду феномены, для которых языковой формой бытования был арабский. Я считаю малоэффективными попытки уйти от всех возможных недопониманий путем введения искусственных терминов вроде «арабо-мусульманский» и т.п.

ния», в котором мы опирались на естественно присущие нашей культуре способы осмысления понятий, — тогда наконец можно ставить вопрос о том, *благодаря чему* оказалось возможным такое изменение нашего понимания. Благодаря чему мы начинаем видеть систему там, где прежде был только хаос «странных» случаев конфликтов понимания, каждый из которых в отдельности был всего лишь странен и как будто не претендовал на большее, чем быть ухабом на ровном месте, который и сгладить-то вроде не грех, и только бережное отношение к тексту могло порой удержать от этого?

Прежде чем ответить на этот вопрос, отмечу еще одну характерную черту описываемого движения к глубинным основам смыслопостроения в исследуемой культуре. Процесс кристаллизации хаотических непонятностей в стройную систему невозможен без существенного изменения того, что я бы назвал терминологическим статусом целого ряда слов. Хаос непонимания складывается в систему понятного в тот момент, когда мы начинаем замечать, что значительная группа слов, казавшихся прежде словами обыденного языка или маргинальными терминами, на самом деле выражает что-то весьма существенное, если не центральное, для мышления изучаемой культуры, что эти слова на самом деле *организуют* терминологию и как будто руководят ее осмысленностью. Их влияние мы начинаем замечать там и здесь, они как будто растягивают сетку смысловых связей и намечают ее ячейки, в которые попадают блоки текста.

Благодаря чему становится возможной такая перестройка понимания, и что оказывается затронутым при подобной перемене нашего видения смыслового строения текста? Благодаря тому и то, что лежит в самой основе возникновения и формирования смысла. Что эта основа, как правило, скрыта от нас, — ведь открыто и ясно то, что *уже* осмысленно, — не должно помешать нам в попытке описать ее.

Поэтому эта книга отвечает на вопрос: как возможен смысл? как возможны альтернативные модальности осмысления? можем ли мы описать один из существенных моментов нашего мышления, который совершается как будто автоматически и обычно не бывает доступен рефлексии — хотя бы потому, что рефлексия уже предполагает его наличие, — а именно, процесс возникновения осмысленности? Выяснилось — довольно неожиданно для меня самого, — что изучение и понимание классической арабской философской традиции оказывается достаточно эффективным только «на фоне» западной. Такое «контрастное» исследование двух традиций, а точнее, исследование одной «на контрастном фоне» другой, — что, конечно же, является одним из вариантов разработки методологии сравнительных исследований в области философии, что я только отмечаю, поскольку не об этом здесь речь, — приводило все больше и больше к серьезной постановке упомянутых вопросов. Становилось все яснее, что действительное понимание узловых моментов арабского философского и, шире, теоретического мышления

возможно только при разрешении этих вопросов. Но дело бы не продвинулось дальше такой констатации, если бы одновременно не оказалось, что сравнительное исследование не только нуждается в ответе на эти вопросы, но и создает успешную основу для его нахождения. Оказалось, что в «контрасте», создаваемом двумя традициями, обнаруживается нечто, что в значительной мере сродни находимому в рефлексивном рассмотрении: здесь также движение между двумя состояниями, между двумя параллельными рядами создает возможность увидеть одно в зеркале другого, высветить в нем то, что не видно без такого «контрастного рассмотрения». Поскольку процедура смыслообразования недоступна нашей непосредственной рефлексии, этот метод оказался в данном случае незаменимым.

Так задачи изучения арабской мыслительной традиции и вопрос о процедуре смыслообразования, составляющей основу нашего мышления, неожиданно оказались исследовательски взаимозависимыми. Свои ответы на поставленные вопросы я и предлагаю читателям.

II. Ответы эти выстраиваются вокруг категории «смысл», и не будет преувеличением сказать, что вся эта книга представляет собой не более чем попытку понять, *что же это такое*. Хайдеггер в своем «Введении в метафизику» заметил, что он первым в истории философии ставит вопрос о смысле бытия. Но вопрос о *смысле* (а не о смысле *чего-то*) ставился еще менее, чем вопрос о бытии (а не о бытии *чего-то*). Точнее сказать, как-то не заметно было даже осознание потребности поставить этот вопрос именно так. Не стоит удивляться поэтому, что движение наше будет медленным, и только в конце его мы можем надеяться подойти к пониманию того, как можно ставить этот вопрос и как следует на него отвечать.

Но уже сейчас можно — и, более того, нужно — сказать, чем смысл *не* является, какие подходы *не* ведут к намеченной цели. Это даст возможность приблизительно обозначить ту область, где располагается искомое понятие, и в то же время показать, каких констатаций оно избегает. Что тем самым будут только приблизительно намечены его контуры, а может быть, лишь дан намек на них, не должно нас смущать, поскольку большего трудно ожидать от Введения: вся книга будет попыткой эти контуры заполнить. Здесь же нам предстоит говорить, во-первых, о «смысле» как о том, что составляет основание становления и дает возможность непротиворечиво говорить о становлении, — но не является «структурой». Мы будем, далее, говорить о «смысле» как о том, что придает осмысленность и значимость, — но не является «значением» или «смыслом», как эти понятия традиционно употребляются в философии языка. Мы скажем, наконец, о «смысле» как о том, что располагается *глубже* противопоставления «общее-частное», — но не будем подвергать сомнению эту парадигму осмысления так, как это делает постмодернизм и

деконструктивизм, поскольку движение, ведущее к выработке категории «смысл», не совпадает с интенцией, которая руководит построениями мыслителей, относящихся или относимых к этим направлениям. Понятно, что я здесь вовсе не занимаюсь критическим разбором или объективным анализом названных школ, но лишь стремлюсь показать, в чем намеченные в них подходы не удовлетворяют задачам, которые я ставлю перед собой, хотя в значительной мере как будто предполагают постановку тех же вопросов, что обсуждаются здесь. Это *как будто* и заставляет проявлять осторожность в определении отношения к этим школам, предостерегая от поспешного вывода об общности проблематики и о возможности воспользоваться уже разработанными ходами мысли.

П. 1. Речь в этой книге пойдет о смысле как о становящемся, как о само-становлении. Я предложу увидеть в понятии «смысл» способность-становления. Однако то, о чем мы будем говорить, не совпадает по самому своему существу с тем, что мыслится в понятии «структура».

Содержательность, находящаяся в «смысле», как эта категория понимается здесь, — это его способность к трансляции, способность к переплавлению себя в другое. Поэтому *устойчивым* здесь является не «форма», не «идея», не конкретное содержание, а способ его выстраивания, который, в свою очередь, представляет собой не фиксированный способ выстраивания вот-этого-содержания, а указание на способность трансляции (как оказывается, бесконечной) этого содержания в другие. Можно выразить надежду, что такая постановка вопроса снимет старое противостояние между статическим и динамическим, между бытием и становлением, между физическим и историческим. В то же время это решение иное, нежели то, что было предложено в понятии «структура». При всех различиях в понимании «структуры» между всевозможными разновидностями структурализма сохраняется нечто единое, что нас и интересует здесь. В культурологии понятие «структура» изначально было призвано преодолеть фундаментальную сложность построения «наук о культуре» в их отличии от «наук о природе», заключающуюся в невозможности увидеть такие общие законы, под которые с абсолютной неизбежностью подпадали бы подводимые под них частные случаи². Кассирер предлагает с помощью понятия «структура» решить это принципиальное затруднение, сохранив вместе с тем возможность видеть *порядок*³ в хаосе потока индивидуально-становящегося и противящегося как-кому бы то ни было обобщению. Понятие «структура» у него тесно свя-

² Что такой ход мысли был проработан прежде всего в неокантианстве, только естественно. Выработке понятия «структура» в описываемом его значении предшествовала долгая работа по исследованию различий между «физическим» и «историческим» и соответствующей логики образования понятий. См., например, [Риккерт].

³ Это его выражение; см. [Кассирер 1998, с. 95].

зано с понятием «функция», чему, несомненно, мы обязаны увлечению Кассирера анализом новейшего естествознания и математики начала XX века [см. Кассирер 1912]. Структура объектов наук о культуре (а согласно принимаемой им классификации, культура — это прежде всего язык, миф, искусство) сохраняется неизменной, несмотря на то, что невозможно указать на какое-либо постоянство формы этих объектов, находящихся в непрестанном становлении, более того, способных существовать только в становлении и изменении и умирающих тотчас же, как только такое изменение, такое сбрасывание форм перестает иметь место. То, что изучается науками о культуре, и прежде всего язык, живет только как осуществление функций, а не как сущая вещь. Язык — это акт говорения, а не готовая субстанция, и в каждом акте говорения он меняется, становясь другим. То, что мыслится как «структура», иначе относится к индивидуальному, нежели то, что называется «формой». «Структура» может включать в себя элементы, которые вовсе не будут представлены в каждом отдельном индивидууме, хотя будут демонстрировать необходимое функционирование потока, образованного индивидуумами, а потому и показывать его единство и упорядоченность. Наконец, поскольку в понятии «структура» должно преодолеваться противопоставление «форма-причина», структура не имеет причинного объяснения своего возникновения: например, нам следует удовлетвориться изучением структур языка, не задавая вопрос о том, как и почему они возникли и чем обусловлены, к чему могут быть сведены [см. Кассирер 1998, с. 111 и др.].

Можно указать и другие области, в которых новый взгляд был призван совершить прорыв. Так, понимание *Я* не как ставшей сущности, а как становящегося в общении с *Ты* должно помочь преодолеть разделение между *Я* как деятельным субъективным началом и «продуктами культуры» как противостоящими ему объективными целостностями, разделение, о котором Г. Зиммель говорит как о роковой трагедии культуры: с этой, новой точки зрения *Я* противостоит на самом деле не продукт культуры как объект, а другое *Я*, или *Ты*, воспринимающее этот объект и претворяющее его в субъективной деятельности. Объект культуры служит лишь поводом для субъективной деятельности другого *Я*. «Содержание» произведения, будь то произведение искусства или диалоги Платона, сводится к той активности, которую оно способно пробудить в воспринимающем *Я*. Нетрудно видеть, что это решение породило больше трудностей, нежели разрешило, поскольку опасность вполне *растворить* в чистой деятельности субстанциальность не только «объекта культуры», то есть любого ее «текста», но и самих *Я* и *Ты*, вполне выявилась в наше время. Когда Умберто Эко, выступая не так давно в РГГУ с лекцией о границах свободы интерпретации, поделился со слушателями открытием, суть которого состоит в том, что не весь смысл авторского произведения создается в ходе его вольного прочтения чита-

телем, так что никакая интерпретация, сказал он, не заставит Наташу Ростову оказаться под колесами поезда, а Анну Каренину выйти замуж за Пьера Безухова, — этот трюизм, удивительный для «нормального», то есть руководствующегося «здравым смыслом», подхода к этому вопросу, понадобился ему лишь затем, чтобы все же как-то зафиксировать нечто *не* зависящее ни от какой активности воспринимающего Я и составляющее *собственную* сущность любого произведения и, видимо, любого объекта культуры.

Уже из этого видно, что в понятии «структура» старое противоречие между историческим и статическим, между каузальным и сущностным не преодолевается до конца. Структурализм все же остается в пределах, ограничивающих платоническое мышление, и, несмотря на попытки преодолеть их, не выходит за них. «Структура», при всех ее отличиях от традиционной «формы», тем не менее остается — как понятие, внутри самой себя — неотличимой от последней. Различия, находимые между «структурой» и «формой», не затрагивают способа построения самих этих понятий как таковых. Понятие «структура» вырабатывается как некая форма, наполненная содержанием. Эта наполненность формы содержанием принимается некритически; я хочу сказать, что сам факт того, что любая вычленяемая структура как понятие (то есть в нашем мышлении) остается неким оформленным содержанием, принимается совершенно некритически.

Структурализм вырастает из методологии наук о культуре и из философской необходимости обосновать возможность этих наук. При этом предполагается — во всяком случае, его творцы предполагали это, — что он преодолевает пропасть между естественными и гуманитарными науками, предлагая понятие, равно применимое к тем и другим и при этом дистанцированное от тех принципов объяснения, которые применялись в философии и естественных науках и привели к этому разрыву. Но как у Л. Теньера, основоположника структурного синтаксиса, мы тут и там встречаем выражение «форма», когда читаем о «структуре» [см. Теньер]: структура как понятие — это не более чем некая форма, предполагающая свое содержание, и только за счет этого оно может выступать как форма, безразличная к формам иного порядка, как структура языка, стоящая над морфологическими различиями, — так же и у Шпенглера, исходящего из все той же проблемы преодоления каузального объяснения истории, из дилеммы становящееся-ставшее, в которой он отдает однозначное предпочтение становлению, тем не менее решающим понятием оказывается «морфология культуры», ее единая форма, *описать* которую он может, только используя все то же ставшее содержание.

Этого достаточно, чтобы сказать: понятие «структура» не преодолевает тех ограничений, которые характерны для «формы» в ее противоположенности «становлению». «Структура» остается сама по себе своеобраз-

разной формой, и то, чем она от формы отличается, не касается главного для нас: структура как понятие по-прежнему является наполненной содержанием формой. Поэтому любая конкретная «структура», которую я выделю, скажем, в средневековой арабской культуре, если захочу применить структуралистский подход к решению волнующих меня проблем, будет заранее предполагать структурированность этой культуры вдоль тех смыслообразующих силовых линий, которыми сформировано данное структурное понятие. Это означает, что *собственное* видение культурой своей структурированности будет безвозвратно утеряно; мы, конечно, выделим в изучаемой культуре ту структуру, которую хотим увидеть, но за это придется заплатить слишком высокую цену: от нас ускользнет собственное членение культурой самой себя, то, каким образом в ней переплетены ее живые движущие нити, то, как и где они сплетаются в центральный нервный узел. Мы лишимся возможности видеть собственный импульс развития этой культуры. Неудивительно, что платой за это будет мертвенность представшей нашему взору картины; но эта мертвенность — не более чем нежизненность нашего способа понять изучаемый предмет.

Мне могут возразить: не следует давать *готовое* понимание конкретной структурированности изучаемой вами культуры. Надо лишь иметь в руках *инструмент*, то есть чистую теорию, и применить ее к материалу: так исследователь сумеет ничего не навязать средневековой арабской культуре, но объективно увидит ее образующие. Это было бы в самом деле возможно, если бы теоретический инструмент был безразличен к тому, *как* он будет применяться, если бы его применение к анализу чужой культуры было над-культурным актом, равно безразличным к собственной и чужой культуре. Такое было бы возможно, если бы у нас в руках были словно некие ножницы, которым все равно что кроить, хоть шелк, а хоть и холст. Однако применение этого теоретического инструмента — уже акт, глубоко привязанный к собственной культуре исследователя, точнее, к той культуре мышления, откуда он, этот инструмент, заимствован. Ведь его нельзя применить иначе чем употребляя понятия, с помощью которых будет «схватываться» материал чужой культуры. Но такое употребление понятий не объективно по отношению к исследуемому материалу. Оно предполагает вполне определенные представления о тех логических процедурах, которые будут соблюдаться: принцип дихотомии, принципы построения классификационных сеток, принципы непротиворечия, исключенного третьего, самотождественности и т.п. Если бы все эти логические представления были универсальными, то есть универсально-истинными, то и в самом деле можно было не опасаясь брать в руки этот инструмент, чтобы приступить к анализу материала чужой культуры. Столь многообразные школы, теории и подходы к изучению чужих культур, которые были упомянуты и о которых еще не шла речь, исходят именно из такой предпосылки. Уни-

версальность этого логического инструментария считается следствием объективности и единства мира вокруг нас и единства *правильного* мышления, этот мир познающего: возможны разные способы отражения мира, но должен быть только один правильный, соответствующий самому миру. Не буду спорить с самой интенцией нахождения единственно правильного способа отражения мира в нашем мышлении; я лишь поставлю под сомнение тот уровень, на котором возможно его обнаружение. Таковым обычно считают тот, на котором формулируются логические законы и требования, и именно поэтому инструментарий, воплощающий эти законы, то есть логический органон, считается универсальным. Но что если это не так, что если формальные логические законы и критерии вовсе не выражают закономерности мышления *вообще*, а лишь являются следствием неких более глубоких процессов смыслообразования, благодаря которым возможно наше мышление? Что если эти процессы не единообразны, но могут иметь несколько «лик», которые соответствуют — на более высоком уровне — несколько типов логической оформленности? Что если эти процессы альтернативны, а значит, альтернативны и возникающие как их выражения логические критерии и законы? В таком случае смешно быть уверенным, что инструментарий, отражающий устройство нашего мышления, будет объективным по отношению к мышлению другой культуры. Если сама логика образования смыслов в двух культурах различна, такой инструментарий, не учитывающий эту разницу, окажется негоден. Он тут же начнет кроить ткань смысла не по тем линиям, по которым она соткана. Это не значит, что он не сможет раскроить ее; это значит, что он раскроит ее против естественного направления ее волокон.

Примеры тому мы можем встретить на каждом шагу. Критика выработанных средств анализа феноменов культуры, в которой сегодня как будто нет недостатка и которая развивается едва ли не всеми ведущими школами философской мысли, не касается фундамента: веры в принцип безусловной применимости инструментария, который вырабатывается западной наукой и, в частности, в сочинениях того или иного автора, к исследованию любой культуры, любой цивилизации. Все дело просто в том, чтобы такой инструментарий оказался *истинным*, — дело за этим стало, а потому каждый старается предложить свою, наиболее успешную методологию. Это характерно, скажем, для Фуко не меньше, чем для Шпенглера, Тойнби и иных историков, антропологов, культурологов Запада. В этой позиции слышен отзвук вековой философской веры в единство и абсолютность человеческого разума. Вера эта столь сильна, что даже такой ярый и яркий противник всякого абсолютизма в оценке не только общекультурных, но и собственно научных достижений любой культуры, как Шпенглер, не задумывается об оправданности применения *своего*, то есть выработанного относительно и ограниченной — по его собственному предположению — собственными рамками мыс-

лью Запада, инструментария к анализу культуры и мысли арабов, китайцев, египтян и т.д. Контраст этот тем разительнее, что уверенность в абсолютной применимости научного⁴ инструментария, характерного для относительной и делящей всеобщую судьбу умирания цивилизации Запада, соседствует с выраженной столь экспрессивно и многократно подчеркнутой совершенной взаимной *инаковостью* исследуемых им культурных форм. Заносчивость, имеющая и научные, и культурные корни, скрыла от этого яркого ума весьма простое соображение: исследование морфологии чужой культуры вряд ли возможно с помощью средств, являющихся результатом развития собственной. Если, как считает Шпенглер — и в этом с ним трудно не согласиться, — все явления культуры, равно «духовной» и «материальной», представляют собой нечто целое и единое, ту самую единую и уникальную форму, которую он и собирается исследовать⁵, то, конечно же, и инструмент исследования, применяемый им и принадлежащий к продуктам уникальной (как и все культуры и цивилизации) и своеобразной цивилизации Запада, несет на себе все отпечатки именно этой культурной и цивилизационной формы. Применимость его для анализа других культурных форм должна стать по меньшей мере вопросом. Между тем Шпенглер, ничтоже сумняшеся, принимается разыскивать *аналогии* между явлениями иных культур и теми, что так хорошо ему известны из истории античности и Запада. Нахождение аналогии предполагает установление сходства, а установление сходства — возможность увидеть в ином феномене «то же», что ус-

⁴ Или научно-философского. Сам Шпенглер определяет свои взгляды как «нефилософскую философию» [Шпенглер, т. 1, с. 182].

⁵ Описывая свою научную интуицию, Шпенглер говорит, что для него стали обнаруживаться часто предчувствуемые, временами затрагивающиеся, но ни разу еще не понятые отношения, которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами. Глубоко внутренняя зависимость новейших физических и химических теорий от мифологических представлений наших германских предков, полная конгруэнтность стиля трагедии, динамической техники и современного денежного оборота, тот поначалу странный, а потом самоочевидный факт, что перспектива масляной живописи, книгопечатание, система кредита, дальнобойное оружие, контрапунктическая музыка, с одной стороны, обнаженная статуя, полис, изобретенная греками монета — с другой, суть идентичные выражения одного и того же душевного принципа, — все это не вызывало никакого сомнения, и поверх всего в ярчайшем свете представал факт, что эти мощные *группы морфологического сродства*, каждая из которых символически изображает особый тип человека в общей картине всемирной истории, имеют строго симметрическое строение [Шпенглер, т. 1, с. 184].

См. также [Шпенглер, т. 1, с. 151, 155—156].

тановлено для феномена, служащего отправной точкой сравнения, способность оценить место и роль этого «того же» в системе иного феномена, чтобы вынести решение о приблизительном сходстве или функциональной идентичности этого «того же» для двух феноменов. Но априори совершенно неясно, каким образом взгляд, насквозь культурно-обусловленный (что утверждает сам Шпенглер и что должно быть верно и для *его* взгляда), способен заметить в совершенно ином смысловом образовании «то же», что он видит в своем, а главное, правильно определить структуру этого иного образования, ее внутреннюю уникальную (согласно тому же Шпенглеру) форму.

Уверенность эта сродни уверенности в абсолютности научного разума, разделяемой со времен Канта отнюдь не только кантианцами и неокантианцами. Так же и Фуко, говоря о методологии истории как науки, не питает никакого сомнения в ее универсальной приложимости — в смысле применимости к любому объекту. Та же вера в абсолютность науки: методы могут меняться, знание оказывается относительным, поскольку сменяется новым знанием, но объект его абсолютен в том смысле, что знание это применимо ко всему тому, что само оно постулирует как объект собственной применимости. Когда Фуко говорит о задаче «превращения документа в памятник» и выделении в документе различных страт [см. Фуко], он совершенно уверен, что способность историка сделать это ограничена только его собственными ресурсами — сообразительностью, остротой взгляда, начитанностью в изучаемой культуре или периоде истории, общей эрудицией и, самое главное, правильностью применяемой им методологии. Однако не видно, чтобы понятие «правильность методологии» включало в себя учет не-абсолютности вырабатываемого инструментария в плане применимости к культурно-различающимся объектам. Удивительно, что даже методология, предполагающая выделение различных пластов в исследуемом феномене, не задумывается о том, что «пластование» иной культуры может выполняться по совершенно иным «силовым линиям», нежели те, что были замечены на примере собственной, которая и служила источником опыта и полигоном при выработке и апробации применяемой методологии. Ведь любая аналитическая работа предполагает учет естественного строения анализируемого феномена, иначе результаты будут похожи на те, что получил человек, увидевший в вишнях «те же» свойства сочности, красноты и мясистой, что в мясе, и на этом основании построивший прочную аналогию между ними. Но ни для Шпенглера, ни для Фуко нет этой проблемы: перед ними *только* мясные туши культур, которые они берутся разделить для нас с ловкостью заправского мясника, не задумываясь о том, что их столь тщательно отточенный хирургический нож может погрузиться в податливую мякоть «вишен» или «груш», где его отработанные движения окажутся не только бесполезными, но даже сбивающими с толку. Если иная культура построена по иным законам

смыслосложения, такая инаковость должна учитываться при применении методологии, несущей на себе печать собственной культуры. Иначе культуролог уподобится портному, постигшему в тонкостях секреты шитья мужских костюмов и не подозревающему о существовании женской или детской одежды: ему будет нетрудно раскроить чужую ткань, но сошьет он совсем не то, что соответствует фигуре заказчицы.

Ограничусь здесь одним примером. Никакие привычные для нашего мышления понятия, более того, *приемы* образования понятий ради структурирования чужой культуры не дадут успеха в органичном и избегающем фундаментального (полностью разрушительного) искажения описываемого феномена при понимании такой основополагающей категории арабской (и шире, исламской) культуры, как *милла*. Какой бы «эквивалент» мы ни предложили, он непременно будет нести на себе печать *разделения* теоретического и практического, разделения и различения, принципиального для западной традиции («мировоззрение», «идеология», т.д.). Между тем *милла* в арабском мышлении и, что более важно, в арабской культуре — это со-положенность практического и теоретического, в которой они различены, но неразводимы. Точно так же «вера» не слишком хорошо подходит для перевода термина *'īmān*, поскольку это арабское понятие всегда определяется как неразрывная соположенность «знания и деяния». Востоковедение давно чувствовало эту принципиальную трудность, предпочитая оставлять подобные термины без перевода. Но то, что позволено филологии, не позволено философии. Мы не можем сослаться на «непереводимость» термина; мы должны дать отчет в том, *откуда* такая непереводимость берется. А глубинная причина ее — несовпадение принципа проведения силовых линий смыслообразования в двух культурах, в результате чего чужое понятие сопротивляется аксиоматичным для нас приемам работы с ним⁶.

Для того, чтобы общаться с культурой, мышление которой отлично от нашего, нужен инструмент, учитывающий эту разницу и позволяющий по крайней мере поставить вопрос о ее наличии. Нужен инструмент, который способен заметить инологичность чужого мышления и увидеть, какие законы логики в чужом мышлении соответствуют тем, что мы привыкли считать основополагающими и всеобщими. Следует подчеркнуть этот момент: речь идет не о том, что мышление чужой культуры иное, чем наше, потому что она не открыла для себя те логические законы и критерии построения мысли, которые открыли мы, или не использовала их так, как использовали мы. Речь идет о том, что на том месте, где у нас функционируют эти законы и критерии, в иной культуре функционируют параллельные законы и критерии, ничуть не

⁶ Этот тезис будет проясняться в дальнейшем, по ходу исследования логики мышления, характерной для классической арабской культуры, — здесь вряд ли можно сказать большее.

менее «логические». Это не использование окологических форм мышления, это использование *инологических* форм мышления.

Такой взгляд ставит все на свои места и дает правильный масштаб. Иная культура является иной в самом своем основании, каковое представлено способом образовывать смысл. Удивительное свойство слова предполагать другие слова и в зародыше содержать в себе способ рассуждения, способ связи с другими словами, способ выстраивания текста проистекает именно отсюда — из того, что оно является выражением сложного процесса выплавления смысла. Этот процесс и проявляется затем в слове, «проглядывает» сквозь него. Этот процесс, совершающийся за пределами, высвеченными нашим сознанием, не выступает для нас на поверхности, и требуются особые усилия, чтобы осознать его. Само собой разумеется, что этот процесс не является результатом «отпечатывания» внешнего мира в нашем сознании; напротив, скорее он ответствен за то, каким предстает мир-для-нас, поскольку именно он определяет его осмысленность.

Тот центр культуры, тот ее живой нерв, о котором говорят и Шпенглер, и Кассирер, то своеобразие и единство культуры, нерушимая взаимосвязь ее разных аспектов, которые признаются в наше время в столь многих исследованиях как аксиоматичные, представлены процессом смыслообразования в его характерном своеобразии. Термин «культура» поэтому в моем исследовании передает прежде всего это значение: он указывает на способ смыслообразования, особую «культуру осмысления мира». Следствием этой культуры смыслообразования и являются различные стороны культуры, находящие свое единство — в его единстве.

II. 2. Итак, то, о чем пойдет здесь речь как о «смысле», не схватывается ни понятием «структура», ни понятием «деятельность». Вернемся еще раз к этому тезису применительно к проблеме языка как становления. Взгляд, полностью перемещающий акцент в рассмотрении языка с субъекта, владеющего языком, на акт диалога между субъектами, акт, в котором язык только и возникает, взгляд, видящий в языке вовсе не сущность, а только становление, активность, — этот взгляд, столь легко объясняющий текучесть и никогда-не-застылость реального (не только живого, но даже и «мертвого», однако находящегося в употреблении, пусть хотя бы ученом, а то и способном ожить, как нам показывает удивительный пример иврита) языка, все же не способен, если довести его до логической завершенности, удовлетворительно объяснить, почему мы вообще способны говорить о становлении и текучести. Ведь «становление» и «текучесть», чтобы их можно было зафиксировать, чтобы они могли стать субъектом нашего высказывания, должны быть становлением чего-то и текучестью чего-то. Если это *чистое* становление и *чистая* текучесть как таковые, они безразличны к любому предмету и никогда не обретут реального содержания. Стихия чистого становления,

открывающаяся нам в некоторых текстах Сартра⁷, как нельзя лучше свидетельствует о том, что здесь мы подходим к границам, за которыми разум теряет нечто для него существенное и не может не уступить место безумию. Взгляд, предпочитающий становящееся ставшему, взгляд, столь характерный для ушедшего века, все же не способен вполне отказаться от необходимости включить ставшее в понятие становления. Между тем для самого этого взгляда не видно, как он может этого достичь, и за неимением лучшего он ограничивается молчанием. Если мы соглашаемся, что значение слова никогда не бывает зафиксированным, если мы вслед за Гумбольдтом и его многочисленными последователями рассматриваем язык как акт речи и считаем, что в каждом таком акте язык уже, строго говоря, другой, то нам приходится искать удовлетворительный ответ на вопрос о том, где поместить ту исходную точку, относительно которой можно измерять всякий новый акт говорения и узнавать об изменении, о текучести, о неповторяемости, о не-ставшем характере языка. Ведь этот тезис не может быть априорным, он должен находить свое подтверждение в каждом акте речи: мы, строго говоря, должны быть способны увидеть сам факт текучести и становления, рассматривая любой акт речи. Но поскольку текучесть не может быть чистой, поскольку она должна непременно быть текучестью чего-то, что как таковое не может не обладать фиксированностью, быть ставшим, — то понятие «становление» оказывается опирающимся на то самое представление, которое как будто стремится отвергнуть.

Однако картина будет выглядеть иначе, если отказаться от движения в пределах, заданных дихотомией ставшее-становящееся. Ведь пара «ставшее-становящееся» относится прежде всего к значениям слов. Пока мы имеем дело со «значениями» как готовыми сущностями, которые «вылавливаем» из некоего резервуара и закрепляем за словесными знаками, пока «значение» остается для нас чем-то закрытым, вещь-в-себе, мы будем оставаться в пределах платоновско-аристотелевской парадигмы ставшего как неподвижной идеи — становящегося как обретающего столь же неподвижную и застывшую идею (форму). Либо становление должно оказаться чистым и тем самым совершенно бессодержательным, либо, если мы хотим все же понять его содержательно, нам придется прибегать все к той же застывшей идее, от которой стремимся уйти.

Понятие «становление» и понятие «деятельность» не выглядят удовлетворительными, поскольку вынуждены черпать свое содержание в отвергаемом ими резервуаре вещно-застывшего. Если они отказываются от этого, то остаются в лучшем случае метафорой. Такими метафорами заполнены страницы феноменологических сочинений, трактующих вопрос языка. Феноменология стремится к непосредственности воспри-

⁷ Один из лучших, на мой взгляд, примеров — история с корнем каштана [см. Сартр 1992, с. 130—138].

ятия, к до-рефлексивному схватыванию течения и становления. Она не отмежевывается от логики и не встает на путь тотальной метафоризации. И тем не менее для нее остается верным то, что мы сказали: феноменология речи, феноменологический анализ актов говорения не выходит за пределы дихотомии «означающее-означаемое», он по-прежнему оперирует понятиями «готовое значение» и «формируемое значение», «значение, которое мы пускаем в обиход». Феноменологический анализ акта речи, в котором это значение «возникает», не дает нам по сути ничего, кроме метафорической отсылки к «опыту» или «интуиции». Сам процесс возникновения значения никоим образом не становится в феноменологии объектом логического рассмотрения и анализа⁸.

Проблема заключается в том, чтобы понять «становление», в нашем случае — «становление значения», не прибегая к понятию «ставшее». Это возможно, только если мы будем исследовать внутреннюю суть становления значения, если мы станем исследовать его как процесс. Если мы увидим, как образуется значение.

Именно на это направлена развиваемая в работе теория, объясняющая становление смысла. Мы будем говорить о ней как о теории логики смысла, или просто как о логике смысла. В этом кратком наименовании — «логика смысла» — необходимо видеть указание на две стороны, объективную и субъективную. Субъективная сторона — это осознание законов, которые руководят формированием смысла; это «логика смысла» как логико-смысловая теория, нечто, что предстало нашему вниманию и стало для нас предметом описания. Но логика смысла совсем не нуждается в таком описании, чтобы существовать; она вовсе не должна быть осознана нами, чтобы руководить нашим мышлением. Объективность ее, иначе говоря, вовсе не зависит от нашего ее осознания. В своей объективности логика смысла представляет собой прочный и неизменный базис, то, что обеспечивает и формирование значения в акте речи, и его понимание несмотря ни на какие его флуктуации. Этот базис удерживает флуктуации значения в пределах некоторых фиксированных границ, тем самым обеспечивая устойчивость значения не как абсолютную его неизменность, а как невозможность его выхода за определенные границы; как оно ведет себя в пределах этих границ, определяется не самим этим базисом. Этот взгляд дает возможность увидеть основание устойчивости языка, которое как будто вовсе исчезает при рассмотрении речи как чистого акта. Здесь акт речи рассматривается в непосредственной и органичной связи ставшего и неизменного — и становящегося и текущего.

Собственно, то, что называется в этой работе «смыслом», включает в себя оба эти момента: ставшее, неизменное, что, однако, является не вещью, не фиксированным *содержанием*, а только его возможностью,

⁸ В качестве примера см. [Мерло-Понти, с. 62 и сл.].

возможностью его становления, осуществляющейся в самом этом процессе. Смысл — это становящееся содержание. Если по видимости эта формулировка мало чем отличается от тех, что примелькались на страницах сочинений по философии языка, то все же по существу она отлична от них принципиально. То, что там — метафора, здесь — указание на вполне осязаемый и просчитываемый механизм образования значения. То, что там замалчивается, здесь выведено на поверхность. То, от чего там стыдливо отворачиваются как от механистического, здесь показано как твердая зависимость становящегося значения от логического базиса его становления. Этим понятие «смысл» отличается от традиционного «значения» (равно как и традиционного «смысла», который в этом отношении не отличается от противопоставляемого ему «значения»): оно включает в себя ставший логический базис становления, обнаруживающийся в ходе самого становления. Этот процесс становления назван процедурой смыслополагания: слово «процедура» подчеркивает объективный в отношении любого становящегося содержания характер базиса его становления.

Когда феноменология говорит о слове как вырастающем из *зияния* в субъекте, как о чем-то, что заполняет это зияние, эта точка зрения не противоречит тому, что будет сказано здесь о «смысле».

Если слово стремится воплотить значащую интенцию, которая есть не что иное, как *в некотором роде пустота*, то делает это не только для того, чтобы создать ту же пустоту, то же отсутствие в другом человеке, но и для того, чтобы узнать, *откуда* проистекает эта пустота и это отсутствие [Мерло-Понти, с. 56].

Нельзя не согласиться также и с тем, что «осознанность» не предшествует слову, что слово сказанное только и делает понятным для самого говорящего то, что он хотел сказать.

Мы, говорящие, знаем то, что выражаем, ничуть не лучше, чем те, кто нас слушает; я говорю, что *я понимаю ту или иную мысль*, когда во мне возникает способность организовать вокруг нее дискурс, в ходе которого рождается связный смысл, и эта способность говорит не о том, что я удержу ее в своих руках и буду всегда иметь перед собой; она свидетельствует о том, что я обрел определенный стиль мышления [Мерло-Понти, с. 57].

Я совершенно согласен с переносом точки зрения на этот уровень, в эту плоскость, как согласен и с тем изменением перспективы, которое из этого неизбежно вытекает. Но в феноменологии занятая точка зрения разрабатывается в лучшем случае средствами метафоры; создается стойкое ощущение, что феноменологии недостает средств для ясного и логически-отточенного описания того внутреннего рождения осмысленности, о котором она с такой силой заявила. «Пустота», о которой говорит Мерло-Понти как о начале дискурса, в *его* дискурсе так и остается понятийным вакуумом. Как только речь заходит о возможности терминологического прояснения занятой точки зрения, она тут же оказывает-

ся оставленной в пользу *внешнего*, а не внутреннего, рассмотрения процесса. Непосредственно продолжая последнее из процитированных рассуждений, он говорит:

Я говорю, что значение достигнуто и отныне оно станет наличным, если я добился того, что оно укоренилось в аппарате речи, который изначально не был предуготован для него [Мерло-Понти, с. 57].

Это оставляет нас с традиционными понятиями «означающее» и «означаемое», максимум, что мы узнаем, — родилось новое значение. Как оно родилось, как это рождение стало возможным, а главное, как можно установить, что это новое *значение*, а не просто бессмыслица, не омоним, не шутка, — все эти вопросы остаются без ответа. Феноменологии не хватает теоретических средств, чтобы ответить на них путем рассмотрения *внутреннего* процесса становления значения.

П. 3. Фактически то же может быть сказано и относительно принципов, которых придерживается аналитическая философия в работе со словом. Но здесь можно говорить не только о том, что предлагаемый мной «инструментарий» позволяет сделать предметом внимания ту область, которая остается невидимой для аналитического философа, исследующего, с какими «означаемыми» связаны те или иные «означающие», и не обладающего средствами вскрыть внутренний *механизм* выстраивания этой связи, но лишь констатирующего сам факт ее выстраивания в направлении такого-то или иного «обозначаемого» и дающего соответствующую квалификацию этой связи. Можно также констатировать, что задачи, стоящие в этом исследовании, составляют в определенном смысле противоположность задачам аналитической философии: если она озабочена тем, чтобы показать обманчивость иллюзии ясного и прямого значения употребляемых слов, то мы, напротив, должны будем обнаружить иллюзию отсутствия прямого и ясного значения, открыв за кажущейся иносказательностью — прямое значение, и после этого поставить вопрос о том, каким образом такое прямое значение возможно, каким образом оно *формируется*.

Аналитическая философия обнаруживает прямое значение слова или сложной вербальной структуры неудовлетворительным. Она стремится показать, что такое прямое значение — лишь кажущееся, что ясность его обманчива, что *на самом деле* мы и употребляем и понимаем слово или вербальную структуру не в этом прямом и ясном, но каком-то ином, не видимом нам сразу, значении. Поиск таких значений и принципов и определение путей их формирования и составляют значительную часть аналитико-философской работы. Та проблема, перед которой мы стоим здесь, в определенном смысле прямо противоположна. Мне придется показывать, что отсутствие прямого и ясного значения тех или иных слов и словесных структур, созданных иной культурой, является лишь кажимостью, только иллюзией. Задача состоит в том, чтобы найти

путь от этого видимого отсутствия прямого значения к его построению, от кажущейся иносказательности, туманности, аллегоричности, расплывчатости речи — к ее ясной и точной осознанности. Нужно будет обнаружить и истоки иллюзии отсутствия прямого значения, и возможности его построения, причем эта задача по сути своей двуедина: то и другое вытекает из различия логик смыслополагания. Особенно рельефно эта задача выступает в Главе I, где будет показано, что текст, безошибочно определяемый «нашим» читателем как загадка, на самом деле представляет собой ситуацию *прямого* (а не иносказательного) обозначения. Вероятно, менее рельефно, но более значимо с точки зрения самого «философского материала», вовлеченного в обсуждение, эта задача поставлена в Главе II. Хотя в последнем основании речь по-прежнему идет об обнаружении прямого значения слов там, где мнится отсутствие такового, дело здесь касается не общеязыкового, а философского употребления слов. Мы будем говорить о том, что целый ряд слов на самом деле являются полновесными (если не сказать первостепенными) философскими терминами, при том, что для взгляда, рассматривающего арабскую философскую традицию извне, с точки зрения западной, это оказывается незамеченным. Таким образом, и в первой и во второй главах речь идет, по существу, об одном и том же: о возможности и невозможности разглядеть наличие прямого, полновесного и ясного значения слова в зависимости от осознания или неосознания процедуры формирования этого значения.

Направление предстоящих рассуждений противоположно идеям аналитических философов и еще в одном отношении. Им представляется, что прояснение понятия «значение» может быть достигнуто благодаря устранению из рассмотрения того, что Фреге называл «смыслом», благодаря разработке понятия «экстенционал», а не «интенционал». Если это и не абсолютно господствующее, то все же весьма весомое в аналитической философии направление. Одним из его ярких воплощений нельзя не признать ту позицию Х. Патнэма, которую он занимал, разрабатывая свою теорию значения, когда стремился вовсе устранить понятие «ментальных состояний» и вполне обосновать «значение» внешней референцией к объектам⁹. Что касается направления нашего пути, то он прямо противоположен данному. Я считаю, что ясность понятия «значение», а самое главное, той загадочной операции¹⁰, в результате которой

⁹ См., например, [Патнэм 1999 (а)].

¹⁰ Говоря о том, как реальные носители языка получают имплицитную и противопоставляющуюся усилиям ученых и философов сформулировать ее в явном виде информацию о «правилах» употребления слова в языке, чтобы тем самым понять «значение» этого слова, Патнэм говорит о ней как об

информации, которую ни спрашивающий, ни отвечающий не могут выразить словесно и которая «добывается» посредством процесса, который сегодня *никто* не понимает [Патнэм 1999 (б), с. 159].

то или иное значение становится *осмысленным* для нас как значение данного слова или вербальной структуры, может быть достигнута только благодаря исследованию «интенционала» (само собой разумеется, что для описания этой области я введу свои обозначения, не обязательно совпадающие с принятыми в аналитической философии). Естественно, что в ходе построения той теории, которую я называю логикой смысла, придется пересмотреть и отношение к понятию объективного мира как объекта референции.

II. 4. Путь, который ведет к созданию логики смысла и которым мы будем следовать здесь, — это не путь к до-логической природе Бытия, к тому, чтобы схватить эту подлинность как «открытость», исключаящую логицирование (Хайдеггер), или увидеть «силу бытия», дающую не схватываемое понятийно повторение субъекта (Делёз). Это и не деконструкция, пытающаяся выйти за пределы фиксированности слов, чтобы достичь их текучей изменчивости; парадоксальным образом отказ от такого выведения «смысла» за пределы строго упорядоченного и логического мышления обернется у нас подлинностью исследования того, что такое смысл, — подлинностью, занимающей место метафоризации.

Вот картина Ван Гога: пара грубых крестьянских башмаков — и больше ничего. Картина, собственно говоря, ничего не изображает. И все же с тем, что там *есть*, сразу же оказываешься лицом к лицу, как будто ты сам поздним осенним вечером, когда в кострах догорает картофельная ботва, взяв мотыгу, устало бредешь с поля домой. Что здесь суще? Холст? Мазки? Цветовые пятна?

Что во всем том, что мы только что назвали, есть бытие сущего? Как мы, собственно, с нашими нелепыми запросами и умничаньем уживаемся в этом мире? [Хайдеггер, с. 117]

На этот свой знаменитый вопрос: что есть бытие сущего? — сам же Хайдеггер отвечает:

Мы понимаем слово «бытие» и одновременно все его отклонения, пусть бы это и выглядело так, что само понимание остается неопределенным. То, что мы понимаем; то, что нам в понимании вообще как-то *открывается*, об этом-то мы и говорим: оно имеет смысл. Бытие, поскольку оно вообще подлжит пониманию, обладает смыслом [Хайдеггер, с. 163].

Бытие, раскрывающее само себя; бытие как то, в чем живет, в чем возникает и в чем трансформируется сущее (а не само это сущее как таковое), — это бытие открывает нам себя *как смысл*. Без этого, по мысли Хайдеггера, мы *вовсе* не имели бы способности сказывать: мы *вовсе* не обладали бы языком (а не просто лишились бы понимания одного из слов языка) [см. Хайдеггер, с. 161]. С этой, как и со многими другими

Суть логико-смысловой теории, развиваемой в этой книге, и состоит в том, чтобы избавиться наконец от этого «никто».

мыслями Хайдеггера, нельзя не согласиться — как с *намеком*. Но каким образом бытие открывает себя как смысл, почему оно к этому способно и что такое в таком случае «бытие» в отличие от «смысла» (ведь говорит же Хайдеггер, что время только потому время, что «временит себя как время в исторической сиюбытности человека» [Хайдеггер, с. 164], очевидно, потому *будучи* временем, что *осмыслено* человеком) — все эти вопросы оставлены без ответа. Не просто в силу того, что можно было бы характеризовать как того или иного рода субъективное упущение. Причина тут скорее та, что перестройка метафизического основания не доведена Хайдеггером до конца; ставя вопрос о «смысле бытия», он не говорит о «смысле как бытии».

В «Различии и повторении» Ж. Делёз стремится пересмотреть диктат принципа тождества. С точки зрения логики это означает не что иное, как попытку поставить под сомнение значение первого закона аристотелевской логики, «А есть А», для философского мышления. Действительно ли подлинность бытия схватывается через этот закон, точнее, через мышление, следующее этому закону, или путь к ней, к этой подлинности, должен быть проложен иначе?

Делёз останавливается на трех моментах разработки понятия единого бытия и его концептуального оформления: Дунс Скот, Спиноза, Ницше [Делёз 1998 (б), с. 54-62]. Ницше, по мысли Делёза, совершает тот самый переход, которого так ждет и в котором так нуждается философия: он указывает на возможность неконцептуального различия, которому и присваивается имя «повторение». Повторение как будто избегает диктата понятийного тождества; точка зрения перемещается внутрь самого субъекта, обладающего силой повторяться в пределах, заданных тем, что Делёз обозначает как Идею и что следует принять за намеченный неким именем (например, именем «море») участок смыслового континуума с размытыми краями, внутри которого внутренняя энергия субъекта организует повторение.

Такое различие субъектов не схватывается концептуально; и, напротив, концептуальное различие в его высшей ипостаси (различие категориальное) имеется, несмотря на принципиальное единство означаемого этого смыслового многообразия.

Касаясь этой второй стороны, характеризующей бессилие слов схватить подлинность бытия, Делёз ставит вопрос о том, каким образом может быть понята дисконтинуальность, фиксируемая аристотелевским категориальным делением, в котором высшие роды не имеют для себя единого рода, где «бытие» не становится таким единым родом. В самом деле, принципиальный разрыв между категориями остается у Аристотеля логически незаполняемым. Мы не можем указать путь, каким из понятия «места» могли бы получить понятие «качества» или из понятия «субстанция» — понятие «претерпевание». Осмелившись на головокру-

жительное преодоление многих веков и эпох, мы без труда заметим, что кантовская проблема возможности синтетических высказываний имеет в конечном счете то же основание, что подсказывается мыслью Делёза: почему единство безусловно верно для того, что в мысли столь же безусловно разделено? Ведь высшие роды потому и выделены в качестве таковых, что они, по мысли Аристотеля, указывают на классы несводимых друг к другу характеристик вещи. Вместе с тем онтологически следует признать их единство: все девять категорий служат акциденциями десятой, «субстанции», и выражают в конечном счете состояния одной и той же вещи. Смысловая несводимость категорий, по-видимому, оказывается в разительном контрасте с этим глубоким бытийным единством: этот способ формирования осмысленности вещи и мира в целом оказывается, таким образом, в конфликте с самим миром и самой вещью. Этот конфликт Делёз предлагает решить путем различения «значения» и «смысла»: единое бытие является одним и тем же значением для любой из категорий, выражающих его, это единое значение, в разных смыслах.

Нам нетрудно понять, что Бытие, будучи абсолютно общим, не становится из-за этого родом... Полагают, что имена и предложения, точно означая одно и то же, не обладают одним и тем же смыслом (знаменитый пример — вечерняя звезда — утренняя звезда, Израиль — Иаков, гладкое — белое). Различие этих смыслов — реальное различие (*distinctio realis*), но оно вовсе не числовое, еще менее — онтологическое: это формальное, качественное и семиологическое различие. Вопрос о том, непосредственно ли категории уподобляются таким смыслам или, скорее, вытекают из них, следует на время оставить в стороне. Главное, можно постигать многие формально различные смыслы, относящиеся при этом к бытию как к единственному означаемому, онтологически единому... Следует добавить, что бытие, это общее означаемое, по мере выражения, в свою очередь, выражается в *одном и том же смысле* — во всех означающих или численно различных выражающих...

Действительно, 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 сами они не обладают одним смыслом [Делёз 1998 (б), с. 53-54].

Можно ли принять мысль Делёза, *вполне* отдавая себе в ней отчет и не соглашаясь на недосказанность? Ведь различие смысла и значения предполагает, что для высказываний или слов, имеющих разный смысл, но одно значение, может быть продемонстрирована *сводимость* к этому единому значению. Множественность смыслов как бы акцидентальна и несущественна, в отличие от значения. Такова мысль Фреге, сформулировавшего это интересующее нас различие; именно поэтому, говорит он, при адекватном переводе с языка на язык смыслы могут теряться, но значение должно оставаться переданным. Между тем не видно, каким

образом мы, двигаясь *внутри* понятия той или иной категории, могли бы показать сводимость обозначаемого ею к тому, что обозначается другой категорией. Каким образом обозначаемое категорией «в пять часов вечера завтра» может оказаться *тем же*, что обозначаемое категорией «цветы»? Вернее, как мы можем узнать об этом единстве означаемого, оставаясь в смысловых пределах этих категорий? Чтобы в самом деле узнать его, нам понадобится вне этих категорий стоящее понятие вещи, которая только и позволит свести их разные указания к единому означаемому, подсказав, что кто-то кому-то подарит цветы завтра в пять часов вечера в таком-то месте, причем цветы будут такого-то цвета и иметь такой-то запах. Между разными смысловыми выражениями одного и того же значения существует взаимная сводимость: мы можем показать, благодаря чему «утренняя звезда» появляется и вечером, коль скоро *знаем*, что это Венера; «утренняя» и «вечерняя» могут быть показаны как равнозначные смыслы, то есть смыслы хотя и разные, но имеющие одно и то же значение. Но если нам, согласно допущению Делёза, известно единое означаемое всех категорий, «бытие», то каким образом оно может помочь в показе тождественности каких бы то ни было категорий?

Если ход, примененный Делёзом, что и демонстрирует, так это императивность понятия «бытие», остающегося предельным фоном рассуждения в западной философской традиции. Если философская мысль желает притронуться к последнему основанию Всего, чтобы затем, двигаясь в обратном порядке, вновь выстроить для себя Всё на этом основании или, при необходимости, проверить правильность этой выстроенности и, может быть, в чем-то изменить постройку, — она дойдет до «бытия». Дальше нет пути; дальше мрак неразличимого, дальше бессмыслица.

Философия, а точнее, западная философская традиция верит в универсальность этого положения. Иначе «просто не может быть». Но выражает ли это «иначе не может быть» истину мира или только — истину того способа формировать осмысленность мира, которой следует западное мышление? Не может ли что-то иное, а не «бытие» составить предельный фон рассуждений и не будет ли это означать возможность иного способа мыслить — способа формировать смысл?

Вот вопрос, который мы будем обсуждать. Мы прикасаемся таким образом к самым основаниям мышления, к той области, в которой смысл только рождается, чтобы стать мыслью. Коль скоро мы будем говорить о возможности иного, нежели привычный и знакомый, способа формировать смысл, нам следует быть очень внимательными к тому, чтобы не перенести на обсуждаемые феномены привычный нам способ мыслить. Придется быть внимательными ради того, чтобы бережно разглядеть подлинную инаковость чужой мысли, не прибегая к столь простым, но всякий раз искажающим объяснениям, единственная цель которых — спасти положение об универсальности оснований нашего

мышления, нашего способа формирования осмысленности мира, поместив феномены чужой мысли на периферийные места в нашей собственной картине мышления, коль скоро они не могут быть сведены к тем элементам, что для нас играют центральную роль.

Если попытка Делёза преодолеть аконтинуальность логического (несводимые друг к другу категории) при континуальности онтологического (принимаемое им единство бытия) оказывается неудачной, то не потому ли, что «бытие» является лишь одной из граней, одним из ликов того, к чему следует сводить значение разных категорий? В «бытии» как таковом они не могут обрести свое единство обозначения, преодолев тем самым смысловую разделенность; может быть, это возможно в чем-то ином, к чему и «бытие», и альтернативные ему основания философского осмысления мира относятся как производные?

Деконструкция двигается в направлении того, чтобы показать пределы подлинности смысла употребляемых нами слов; чтобы вскрыть за кажущейся подлинностью — их неподлинность. Но и этот путь — не тот, что выбран в данном исследовании. Какова окончательная предпосылка — не того, *что* я говорю, а того, что я *говорю*? Почему слова, мною употребляемые, имеют смысл для меня, и почему я надеюсь, что они будут иметь смысл для других — такой же, как для меня? Как возможна осмысленность? Как она *формируется*? — вот вопрос, который Деррида не задает и к которому даже и не подходит. А ведь это в конечном счете последняя предпосылка дискурса, предпосылка наиболее фундаментальная. Это означает, что манифест антидогматизма, выдвигаемый Деррида¹¹, не выдержан им до конца, причем не выдержан в самом главном пункте. Ведь в конечном счете мы должны спросить себя: можно ли в самом деле выяснить оправданность понятия, не задаваясь вопросом о том, каким образом оно имеет смысл для нас? не *что есть* смысл этого понятия, а *как* этот смысл выстраивается?

Деконструкция задается вопросом об оправданности понятия. В «Страстях» Деррида говорит о целом их ряде: долг, дружба, вежливость, отзывчивость, ответ, ответственность. Он показывает, сколь зыбки основания, исходя из которых мы столь *определенно* употребляем эти — равно как и другие — понятия в нашем дискурсе. Деррида говорит о пределах определенности слов, которые участвуют в нашем рассуждении, он подвергает критике представление о такой-то или такой-то осмысленности того или иного понятия. Чем это отличается от того, о чем поведем речь мы? Деррида не случайно подчеркивает, что Деконст-

¹¹ Например, рассуждая о связи демократии и литературы, Деррида говорит о неограниченном праве ставить любые вопросы, не доверять никаким проявлениям догматизма, анализировать все предпосылочные суждения [Деррида 1998, с. 50].

рукция — вовсе не первая в истории мысли деконструкция. Она продолжает традицию критического прочтения, заложенную Кантом. И в этом смысле то, что делает Деррида, вполне традиционно, поскольку остается на уровне выяснения содержания слов, понятий, терминов, а не того, каким образом это содержание формируется. И именно поэтому, как подчеркивает сам великий Деконструктор, никогда не будет последнего шага на этом пути: любой ответ должен быть заподозрен в попытке застыть в догматической определенности, любой ответ может и должен предстать перед возможностью собственной противоположности, любой ответ должен быть продолжен.

Я намерен сделать существенный шаг, спустившись с этой беспредельной поверхности текучего содержания, играющего отражениями своих волнообразных движений, в ту глубину, где эти волны только зарождаются. Здесь все теснее и определеннее. Мы пожертвуем возможностью бесконечной игры; зато приобретем определенность ее основания. Я задаю вопрос не о том, какие новые горизонты могут быть увидены в данном содержании понятия, а о том, почему эти горизонты открываются именно в таком-то направлении и ограничены именно такими-то рамками. Я хочу поставить вопрос о границах осмысленности как таковой, а не о границах осмысленности содержания такого-то понятия. Что эти два вопроса различаются так же, как вопросы, задаваемые метафизиком и физиком, мне представляется очевидным.

П. 5. Итак, «смысл», как эта категория понимается здесь, — это *не то*, что можно было бы соотносить с теми или иными построениями названных философских школ и течений. Отрицательное определение — уже шаг на пути к пониманию сути того, о чем я хочу сказать. Дополним его намеком на положительное определение.

Скажем так: смысл — это способность порождать другие смыслы.

Разберем это определение сначала формально, а затем и содержательно.

С формальной точки зрения это плохое определение. Можно даже сказать, что вовсе не определение. Всякий заметит, что понятие здесь определяется само через себя. Что может быть хуже для определения? Что может быть невнятнее? Что может быть алогичнее? В самом деле, обозначим определяемое, «смысл», как \mathcal{G} . Тогда окажется, что наше определение сообщает нам, что \mathcal{G} — это некоторое преобразование \mathcal{G} , то есть преобразование самого себя. Если попытаться интерпретировать это определение от конца к началу как последовательность преобразований, призванных в результате дать начальное, определяемое слово, окажется, что «другие смыслы» можно считать преобразованием определяемого понятия «смысл», а «способность порождать» — преобразованием понятия «другие смыслы», в результате которого мы получаем наше определяемое «смысл». Обозначив первое преобразование как Π_1 , а

второе как Π_2 , получаем формальную запись: $\mathcal{G} — \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{G}))$. Оставим пока знак «—» без определения: мы наследуем его от естественно-языковой формы фразы, воздерживаясь от трактовки его как «быть», «равно», «тождественно».

Что же мы узнали из нашего определения? Да как будто ничего. Мы не свели определяемое к другим понятиям. Точнее, можно было бы сказать, что такого сведёния не получилось, поскольку другие понятия были лишь присоединены к самому же определяемому слову вместо того, чтобы заместить его. Мы никак не можем разглядеть, где же в этом определении привычное нам полное распадение смысла определяемого слова на смыслы других слов.

Правда, вместо этого мы замечаем другое. Мы замечаем, что в слове, которое стремились определить, мы на самом деле заметили внутреннюю потенцию порождения других слов. Определяемое нами слово «смысл» вместо того, чтобы показать, как положено, свои пределы, вместо того, чтобы влиться в другие слова и раствориться в них без остатка, как будто взорвалось изнутри сонмом других слов. Произошло нечто противоположное тому, что мы ожидали от определения: слово породило другие слова, ничуть при этом не утратив себя, слово раздвинуло свои пределы, расширило свои границы. Вместо того, чтобы войти в пределы других слов и исчезнуть там, наше слово вобрало их в себя. Тем самым оно поставило под сомнение собственные пределы, показав свою способность двигаться и преодолевать их, оставаясь при этом самим собой. Этот ибсеновский вопрос наше слово решило по-своему: отставать самим собой для него значит быть способным стать другим.

Теперь мы видим, что перед нами не неудачное определение. Потому, что перед нами — вовсе не определение. Перед нами нечто противоположное по самой своей смысловой сути — нечто, что показывает возможность расширения пределов смысла. Не сведёния данного слова к другим, не постановки предела его трактовке. Это не отграничивание, не старательное отчерчивание его от прочих смыслов; напротив, это сплавление этих смыслов с ним.

Формальное рассмотрение данного мною определения понятия «смысл» постепенно переросло в содержательное. Мы увидели, что перед нами не определение в традиционном смысле, а нечто иное, чему название пока не будем спешить давать.

Заметим теперь то, что, возможно, окажется важным. Наш анализ формы предполагаемого определения показал нам его содержание. Можно сказать и так: содержание разбираемой фразы не есть нечто большее, чем ее форма. С формальной точки зрения фраза представляет собой порождение одним смыслом других — и именно в этом состоит все ее содержание. Фраза говорит именно о том, что составляет суть формы ее построения; или же: ее форма не может вместить никакое иное содержание, нежели то, что уже явлено в ней — как ее форма. Ес-

ли считать содержательную сторону как бы материей смысла, то можно сказать, что в этой фразе материя настолько тонка, что как будто сливается с ее формой, не мешает ей, просвечивает сквозь нее. Я заимствую этот способ выражения у неоплатоников, в схожих словах описывавших устройство небесных сфер — первых материальных сущностей мироздания. Но небесные сферы остаются именно сущностями, вполне определенными и отделенными от других, застывшими в своих пределах, и даже само их движение устроено так, чтобы быть изменением в минимальной степени, а их вечный характер не оставляет никаких надежд преодолеть эту унылую стылость. Форма нашей фразы, столь же тонко слитая с ее материей, напротив, представляет собой само движение. Движение это совершается за счет того, что материя ее сама стремится оформиться, стать *новой* формой. Левая и правая части нашей фразы — одно и то же, несмотря на *возрастание*. Более того, одним и тем же они могут быть именно благодаря возрастанию. Фраза остается самой собой, непрерывно прирастая, непрерывно неизменно изменяясь.

Такое отношение между двумя частями фразы не может быть выражено как традиционное «быть» в каком бы то ни было из его возможных значений. Мы еще будем немало говорить о том, как осмыслительно следует подходить к выбору связки, поскольку слишком многое в поведении связываемых смыслов зависит от ее характера и, напротив, сам ее характер прямо определяется тем, как ведут себя скрепляемые ею смыслы.

Те смыслы, что стоят в правой и левой частях нашей фразы, ведут себя нетрадиционно. Какая связка может оказаться им под стать? Какая связка выразит эту способность остаться тем же, только изменяясь, только прирастая?

Мало что зависит от формального знака, который мы изберем для ее обозначения, или имени, которым ее наречем. Главное ведь — понимать, какую функцию она исполняет, а это понимание уже выражено выше.

И все же попытаемся подобрать имя и знак, которые более всего подходят сути дела. Мы говорим, что смысл остается самим собой, порождая другие смыслы. Назовем и соответствующую связку «порождением» и выберем для ее обозначения знак \Rightarrow . Тогда вместо прежнего $\mathcal{G} - \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{G}))$ мы можем записать: $\mathcal{G} \Rightarrow \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{G}))$.

Смысл не субстанциален. Приходится преодолевать соблазн сказать, прочитывая эту формальную запись: «смысл *есть то, что* порождает другие смыслы». Этого «что» мы не имеем, смысл — не субстанция, а движение порождения. Смысл как будто разрешается в знак \Rightarrow .

Отношение \Rightarrow , которое я назвал «порождающей связкой», следует понимать строго. Этим оно отличается от известного взгляда, согласно которому значение слова никогда не фиксировано, но растворено в бесконечной череде со-означений. То, о чем идет речь здесь, не является

проявлением языковой стихии. Скорее это — описание того, что создает возможность такой стихийной игры значений.

В этой работе сделаны первые подходы к тому, чтобы понять, как такое описание может быть построено. Каким образом может быть строго описано возникновение нового? Нам предстоит убедиться, что содержание по меньшей мере некоторых терминов может быть сведено — если не полностью, то частично — к логико-смысловой процедуре. То, какова «содержательность» возникающего смысла, определяется с этой точки зрения тем, согласно какой процедуре он выстраивается. Вероятно, именно на этом пути следует искать возможность строгого определения тех преобразований, которые символически обозначены в нашей формуле как Π_1 .

III. Как будет осуществляться это исследование?

Если вопрос, который стимулировал работу над книгой (см. I.), сформулировать как методологический, он будет звучать так: каковы необходимые условия правильного понимания инокультурной философской традиции? Если принципиальный ответ на этот вопрос выразить опять-таки в форме методологического принципа, он будет таким: мы должны рассматривать феномены инокультурной мысли так, чтобы различать среди них те, что требуют для своего объяснения не более чем определенного массива позитивных знаний об исследуемой традиции или культуре, и те, что в принципе не могут быть удовлетворительно объяснены благодаря наращиванию такого знания.

Кратко и более образно это можно выразить как требование различать случаи, поддающиеся и не поддающиеся объяснению 100%-но компетентного исследователя (в традиционном понимании компетентности). Предположим, что исследователь 100%-но начитан в изучаемой традиции и тем самым застрахован от любых ошибок, проистекающих от недостатка информации, то есть промахов, которые условно назовем «ошибками непрофессионала». Будет ли этого принципиально достаточно для правильного отражения, скажем, арабской философской традиции или исследователь связан какими-то фундаментальными ограничениями собственной культуры мышления, ограничениями, которые столь глубоко «утоплены» в нашем мышлении, что скорее всего вовсе не выступают на его поверхности, вовсе не осознаются и тем не менее составляют его принципиальное основание, как спрятанный в толще земли фундамент определяет принципиальный контур здания?

Таким образом, вопрос, послуживший движущим стимулом этого исследования, был по существу своему авторефлексивным. Это — попытка осмыслить оправданность деятельности историка философии, который работает с тем, что называется «восточными» философскими традициями.

Последнее обстоятельство названо здесь не случайно, и дело не просто в моей цеховой принадлежности. Инокulturность изучаемой традиции может оказаться решающим условием, позволяющим заметить неявные основания формирования смысла. Эта возможность предоставляется *контрастом* изучаемой традиции философствования и той традиции, к которой принадлежит исследователь. Ведь если бы процедуры формирования смысла были одними и теми же во всех культурах, они остались бы столь же незамеченными и, более того, принципиально незамечаемыми, как универсальные силы в физике: универсальная сила действует на все, в том числе и на измеряющий инструмент, а потому не может быть зафиксирована. Но в случае, если разные традиции демонстрируют разные способы формирования смысла, тогда то, что остается универсальной силой в пределах одной традиции, становится неуниверсальной, а значит, объективно фиксируемой процедурой тогда, когда речь идет о сравнении двух традиций. При этом следует подчеркнуть принципиальный факт: речь идет не о содержательном, а о *процедурном* контрасте. Речь, иначе говоря, не о том, как и чем понятие, например, «единство» отличается в арабской философии от античного или средневекового западного его понимания, а о том, почему между этими двумя линиями, западной и арабской, имеются существенные и устойчивые контрасты. Тезис, который выдвигается и аргументируется в этой книге, состоит в том, что такие контрасты не сводятся к случайным флуктуациям значения при заимствовании инородных учений и не объясняются *содержательным* влиянием инородного — в отношении их возникновения — окружения (мы все прекрасно знаем примеры попыток объяснения таких трансформаций подобными факторами¹²), но являются неустранимым следствием действия собственных — для данной культуры — механизмов формирования смысла, которые и определяют неизбежную трансформацию заимствуемых учений в части их смыслового содержания. Речь, таким образом, и здесь идет не о *что*, а о *как*. Естественно, что сказанное касается понимания не только «единства».

¹² Взять хотя бы определение классической арабской философии, которого придерживался и которое неоднократно повторял в свое время один из ведущих отечественных исследователей А. В. Сагадеев. Суть его сводится к тому, что арабская философия должна рассматриваться как применение античных моделей философствования в новых культурно-исторических условиях («теологизированное общество», т.п.). Взгляд этот разделялся и разделяется в той или иной мере слишком многими, так что нет необходимости говорить обо всех его защитниках подробно; в Главе II, § 1.4.2. *Арабский перипатетизм* мы будем иметь возможность разобрать его в ходе обсуждения проблем связки. Там же мы увидим, как такие попытки, ставящие содержание во главу угла и игнорирующие процедуру его формирования, приводят к тому, что придерживающиеся этой линии авторы вынуждены принимать более или менее парадоксальные следствия либо замалчивать их.

Таким образом, работа с иной — незападной — философской традицией обусловила необходимость и одновременно принципиальную возможность задуманного исследования. Оно вырастает из потребности осмыслить основания историко-философской арабистики, выполнено в ключе историко-философской компаративистики и на основании материала классической арабской философской и, шире, теоретической (филология и фикх¹³) мысли и по самой своей сути затрагивает проблемы семантики.

Выше было сказано, что вопрос о принципиальных условиях адекватности отражения инокультурной философской традиции явился стимулом исследования. Этот тезис нуждается в прояснении в части, касающейся вопроса о критериях адекватности. Я понимаю всю сложность этого вопроса и не хочу рисковать увязнуть в обсуждении его деталей. Я лишь выскажу свое мнение, которое заключается в том, что может быть выдвинут достаточно объективный и формализуемый критерий в той части, которая касается теоретических текстов, то есть текстов, смысловой костяк которых представлен терминологическими системами. К числу таких принадлежит, конечно же, и философия. Этот критерий можно сформулировать следующим образом: об адекватности отражения изучаемой философской традиции в исследовании историка философии можно говорить только в том случае, если удалось отразить и рационально описать все по меньшей мере значимые термины и — что не менее важно — терминологические *семьи* со всей обоснованностью связей между ними, приводящих к именно такому их «гнездованию» (кластеризации). Между тем, как это может быть продемонстрировано на репрезентативном массиве текстов, данное условие не выполняется в историко-философской арабистике, несмотря на безусловно высокую разработанность ряда ее принципиальных направлений. Чего стоит хотя бы до сих пор остающийся не то что нерешенным, но фактически даже неподнятым вопрос о системе понятий, которыми передается в арабской философии то же, что в западной традиции выражено категорией «сущность». Есть целый класс терминов (подробным обсуждением их мы займемся в Главе II), которые остаются в тени для историка философии, принадлежащего западной традиции. Что интересно, эти

¹³ *Фикх* (араб. «понимание») — исламская религиозно-правовая мысль. Этимология связана с тем, что развитие этой дисциплины как теоретической началось с необходимости понять установления Корана и сунны так, чтобы они могли быть применены к меняющимся условиям динамичной исламской цивилизации. Термин может использоваться и в более широком смысле в соответствии со своим прямым значением, например, *фикх ал-луга* «понимание языка» служит обозначением языкознания. Развитие фикха, филологии и философии происходило параллельно; эти три дисциплины оказывали влияние друг на друга и выработали во многом общие приемы теоретического рассмотрения, что отразилось и в общности соответствующей (методологической) терминологии (см. также Глава II, примеч. 16).

термины вовсе не составляют секрета и не носят эзотерического характера, поскольку не только обсуждались на страницах философских произведений, но и начиная со средневековья фиксировались в доступных всем терминологических словарях, созданных самой арабской традицией.

Эта «скрытость неспрятанного» не может быть объяснена как «ошибка непрофессионала». Она объясняется неучетом принципиальных особенностей формирования смысла в арабской философской традиции. Именно они и станут у нас предметом исследования.

Их учет — необходимое условие адекватности историко-философского востоковедного исследования, хотя еще и не достаточное (оно должно быть дополнено упомянутым 100%-ным информационным обеспечением исследователя). Но если это так, то в число условий профессионализма историка философии (качества, страхующего от ошибок непрофессионала) следует включать не только 100%-ную начитанность в традиции (100%-ную «содержательную компетентность»), но и понимание тех закономерностей формирования смысла, которые приводят к возникновению именно таких, а не иных терминологических и понятийных систем.

Таким образом, вопрос не только в том, почему значение, скажем, понятия «единство» во вполне определенных пунктах устойчиво отличается в арабской традиции от античной (из которой оно было в философском плане заимствовано и усвоено), но и в том, почему арабской традиции не хватило того арсенала терминологических и понятийных средств, которыми обходилось античное мышление, и почему именно эти, «дополнительные» в сравнении с античностью или западным средневековьем понятия так плохо «видны» с точки зрения западного исследователя. Такого рода контрастные сопоставления и показывают, что «содержательный» аспект (содержательное «что» учений) принципиально недостаточен для того, чтобы объяснить характер философского мышления в классическую эпоху развития арабской цивилизации, — ибо в чем же, если не в понятийной системе, следует прежде всего видеть фундаментальные образующие философского мышления? Конечно же, этот тезис применим к философской традиции не только классической арабской цивилизации, но и, я думаю, к другим «восточным» философским традициям. Однако, если другие восточные философии выходят за рамки этого исследования и профессиональной компетентности его автора, то можно точно сказать, что заявленный тезис имеет более широкую область применения внутри арабской интеллектуальной традиции, нежели собственно философия. Оказывается, что фундаментальные особенности смыслоформирования, увиденные на примере философии, релевантны для объяснения существенных черт построения теории в других областях, скажем, в поэтологии, причем именно эти черты объясняют контраст с античной и западной поэтологической традицией, что подтверждено соответствующими подробными сравнительными исследова-

дованиями [см. Чалисова]. Таким образом, можно говорить о более глубокой, нежели область чистой философии, фундированности найденных особенностей формирования смысла.

Как соотносится заявленный принцип исследования с установившейся в арабистике научной модой?

Уже отмечалось, что предпринимаемое исследование стало возможно как прямое единство своих двух аспектов, философского и арабистического. Если в том, что касается философии, мне приходится говорить об отличиях своего подхода от уже предложенных, то и в части, относящейся к востоковедению, предлагаемый здесь подход может показаться коллегам идущим «против течения». В самом деле, отсутствие претензии на широкое, а то и вовсе какое бы то ни было обобщение давно стало хорошим тоном в западной арабистике и привилось и среди по меньшей мере части наших востоковедов. Понятно, что не арабистами заведен этот стиль, понятно, что ветры дуют с философского олимпа. Собственно, в этой связи утвердившийся в арабистике тон и может нас заинтересовать.

Как это ни тривиально, но приходится заметить: отказ от обобщения как от необоснованной процедуры приводит к потере общей перспективы. На это уже жалуются философы той страны, которая больше других была законодательницей нынешней антигенерализаторской моды¹⁴; арабисты же пока вполне удовлетворены возможностью поглубже исследовать любой понравившийся им участок, совершенно не смущаясь определением его места в общей проблематике и утверждая его принципиальную равноправность с любыми другими участками. Поскольку речь идет о чистом исследовании, в этом нет ничего плохого; скрупулезность западных ученых может служить залогом того, что в результате мы узнаем много нового и интересного. Плохо лишь, что представление о том, будто выбранный по вкусу исследователя участок исследования не зависим от каких бы то ни было «генерализаций», оказывается иллюзией. Совершенно невозможно представить, чтобы выбор «вот этого участка» исследования оказался вовсе не связанным с каким-то представлением об общем строении проблемного поля данной науки, более того, о *принципах* его построения. Совершенно невозможно представить, чтобы «вот этот участок» оказался чем-то иным, нежели частью общего поля. Если бы дело обстояло так, два исследователя, работающие на двух разных участках, никогда не смогли бы понять друг друга, более того, вовсе не установили бы свою принадлежность одной и той же науке. Выбирая полюбившийся участок исследования, ученый не может не вписывать его в общее поле проблем своей науки, и, если такое вписывание выносится им за скобки текста своего исследования и даже своей реф-

¹⁴ Например, выступая в Москве на юбилейной декартовской конференции, П. Рикёр посетовал на то, что мы имеем уже множество декартов, но потеряли возможность говорить о Декарте.

лекции, от этого оно еще не перестает существовать. Однако общие принципы построения проблемного поля науки не могут не сказаться и на данном, выбранном исследователем его участке: даже если не обращать на них внимания, они тем не менее (или даже тем более) будут определять весьма существенные моменты локального исследования. Отказ от генерализаций как исследовательский принцип вовсе не спасает, таким образом, от зависимости от общих построений, и, если исследователь отказывается выполнять их сам, он тем скорее оказывается в плену чужих, принимаемых на веру без обсуждения. И если обобщения, не опирающиеся на достаточный фундамент частных исследований, грозят оказаться «скоропелыми», то с не меньшей вероятностью локальные исследования, игнорирующие свою зависимость от обобщающих принципов и выводов, могут быть названы «близорукими».

Поэтому, если арабисты (и не только арабисты, но и, скажем шире, востоковеды и культурологи) усмотрят в принципах предлагаемого исследования противоречие как будто общепринятым сегодня установкам его организации, это не должно нас смутить. Я сознательно задаю вопрос относительно общих, наиболее фундаментальных черт культуры теоретической мысли классической арабской цивилизации, не соблазнясь возможностью ограничиться скрупулезным исследованием всех нюансов терминологии одного или двух авторов или дать полную картину употребления одного или двух терминов у всех использовавших их авторов без какой-либо попытки разглядеть стоящие за этими нюансами общие основания, только и делающие возможными такие нюансировки. Результаты и выводы, которых достигнет это исследование, должны послужить лучшей порукой в правильности избранного пути.

К примеру, в том, что касается проблем, которые могут быть квалифицированы и как арабистические (а не просто как общефилософские), к достижениям данного исследования может быть причислено установление того факта, что структура онтологической терминологии в традиции арабской философской мысли отличается от той, что характерна для западной, причем речь идет, естественно, о содержательном, а не чисто номинальном отличии. Суть этого отличия подробно анализируется в тексте книги, и здесь нет нужды забегать вперед. Скажу лишь, что данный пример служит лучшим подтверждением того, что выбор «вот этого участка» исследования всегда оказывается в существенной зависимости от представлений общего характера, причем такая зависимость сказывается прямо и непосредственно на конкретных результатах этого конкретного исследования. Казалось бы, что может быть конкретнее задачи описания терминологии, использовавшейся тем или иным автором, школой или традицией? Для этого требуется именно скрупулезное прочтение текстов и их прямой анализ. Чем же в таком случае объяснить выпадение из результатов таких исследований целого пласта терминологии, причем не второстепенной, а первоочередной — с точки

зрения самой исследуемой традиции, чему подтверждение она предоставляет в виде хотя бы многочисленных терминологических словарей, созданных в классическую эпоху? Почему конкретные исследования не замечают конкретного факта употребления конкретного термина (поскольку речь идет о названном примере, дело касается термина *субūt* «утвержденность» и его производных, хотя в принципе совершенно не ограничивается им) в столь многих и столь важных контекстах, не включая его даже в терминологические указатели к изданиям и переводам классических философских произведений? Речь не может идти о случайности или небрежности исследователей: отмечаемый факт слишком устойчив, а известная скрупулезность западной арабистики не дает оснований заподозрить какую-то систематическую халатность. Объяснение следует искать в априорном для конкретных исследований представлении о том, какой *может* и какой *не может* быть философская терминология. Что такое общее представление, вообще говоря, почерпнуто из родной для исследователя культуры, что оно не может не предпосылаться любому исследованию, не вызывает сомнения. Но что оно намеренно выводится за рамки внимания исследователя под предлогом отказа от «надуманных генерализаций», приводит только к тому, что непродуманные, или, точнее, неперепродуманные обобщения праздную победу и беспрепятственно определяют направление конкретного исследования.

В этом же следует полагать и основание того факта, что арабистика столь склонна к традиционным рецептам исследования, разыскивая прежде всего пути проникновения философской терминологии и философских учений в исламский мир и *таким* образом обнаруживая в античности истоки классической арабской философии. Никто не станет утверждать, что этот взгляд лишен оснований. Но должно быть не менее очевидным, что заимствование отдельных элементов еще не составляет сути явления, а потому отслеживание истоков классической арабской философской терминологии еще не дает ответа на вопрос о сути классического арабского философствования. И дело не только в том, что лишь часть арабского философского лексикона можно возвести к античным прототипам, тогда как другая, весьма значительная его часть такого возведения не позволяет. Дело еще и в том, что, поскольку философская терминология составляет систему, наличие в ней значительного пласта терминов, не находящих аналога в античности, наряду с имеющими такой аналог, означает одно из двух: либо *никакие* термины не будут удовлетворительно объяснены возведением к античным источникам (поскольку все они увязаны между собой и без учета взаимного влияния обеих частей арабского философского лексикона не будет понята ни одна из них), либо следует объявить *подлинно* философской только ту, что понятна как «параллель» античности, тогда как другая часть должна быть лишена подлинного философского статуса.

Что западная (и не только западная) арабистика давно и твердо идет именно по второму пути, достаточно очевидно любому специалисту и неспециалисту, так что этот факт не требует специального доказательства. Что может потребовать особого разъяснения, так это возможность названного первым подхода к осмыслению классической арабской философии. Подобным разъяснением и является эта работа, если рассматривать ее с точки зрения арабистики, и именно иной направленностью внимания она и отличается от традиционных историко-философских арабистических работ. Нам предстоит увидеть, что суть и содержание классического арабского философского мышления могут быть поняты не благодаря сведению его отдельных составляющих к античным прототипам, но только в ходе анализа взаимной увязки и взаимного отношения тех целостных гнезд (кластеров) терминов, которые составляют подсистемы единой системы философской терминологии и в которые попадают и понятия, имеющие аналог в античной мысли, и те, что такого аналога не имеют. Этот анализ направлен на то, чтобы показать, как в таком взаимном соотношении *возникает* смысл понятий и как он от такого взаимного соотношения зависит. При этом речь будет идти не о содержательной, а о процедурной зависимости; иначе говоря, мы должны будем обнаружить такие закономерности зависимости смысла от соотношения участвующих в его формировании понятий, которые не определены конкретным содержанием соотносимых понятий, но только — типом их соотношения.

Таким образом, вопрос о смысле и смыслоформировании будет определяющим в исследовании культуры классического арабского теоретического мышления, а то, о чем мы будем говорить в связи с понятием «смысл», сводится по своей сути к очень простому тезису: к требованию различать *содержание* и *процедуру*.

Попытавшись соотнести сказанное здесь с тем, что говорилось другими по поводу интересующих нас проблем, мы снова (как и в II.) обнаружим, что выдвинутое требование как будто не ново. Как будто о том же говорит, скажем, Кассирер:

Пока одна культура лишь перенимает от другой то или иное *содержание*, не проявляя ни желания, ни способности проникнуть в ее настоящий центр, в ее своеобразную *форму*, эта плодотворная взаимосвязь еще не обнаруживается. В лучшем случае мы будем иметь дело с поверхностным заимствованием отдельных *образующих элементов*; но они не могут стать подлинно образовательными силами или мотивами [Кассирер 1998, с. 122].

Но из слов, как будто говорящих то же, что было сказано здесь, все не делается вывод, что следует найти *причину* того, почему одна культура, заимствуя и усваивая элементы другой, не способна проникнуть в ее «настоящий центр», и в чем, собственно, заключается этот центр, чем соткана ее своеобразная форма. Именно в том, что я, в отли-

чие от многих, буду ставить этот вопрос и смогу на него ответить, и заключается отличительная черта этого исследования.

IV. Что даст нам движение в намеченном направлении? *Ради чего* стоит прикладывать столь значительные усилия; что откроется нам, когда мы, перестроив привычный взгляд на вещи, взглянем на них как на *осмысленность*?

Есть много способов ответить на этот вопрос. Выберем такой.

Заметим: в области математики мы до сих пор мыслим по Евклиду, а не по Николаю Кузанскому. Я имею в виду, конечно, не математическое мышление в узкоспециальном смысле. Математики как математики мыслят сегодня существенно иначе, нежели древние греки, и существенно иначе, чем мыслили их коллеги средневековья или Нового времени. Не эта, прекрасно известная специалистам по истории науки и описанная ими во многих деталях, трансформация специального мышления занимает меня. Ведь при всех революционных изменениях математического мышления оно осталось верным евклидовским принципам по меньшей мере в одном моменте, наиболее, наверное, глубинном и потому не подверженном колебаниям совершающихся в науке переворотов. В евклидовской геометрии любое понятие, вводимое на том или ином уровне усложнения теории, может быть сведено к начальным неопределимым понятиям. И не только может, но и должно: понятие имеет смысл только в том случае, если может быть строго определено, а строго определено оно может быть только через начальные неопределимые понятия. С этой точки зрения в евклидовской геометрии не возникает никакого нового смысла: аксиоматически построенная теория не вводит ничего такого, что не сводилось бы в конечном счете к аксиоматически постулируемым положениям.

В свою очередь, строгое определение нужно для того, чтобы знать, «как работать» с вводимым понятием, то есть какие теоремы и, в конечном счете, аксиомы применимы к нему. Таким образом, как сам возникающий смысл, так и процедура вывода (или доказательства) его свойств (а что сообщают нам теоремы, как не свойства вновь введенного смысла, как не те смысловые связи, которые он способен приобретать?) не создает для нас нового по своему существу смысла: и то и другое разрешается в начальные элементарные (и неопределимые) смыслы.

Не только собственно геометрия Евклида, но и вся математика, да и вообще любая аксиоматическая система, оказывается в этом смысле «евклидовской». Между тем в именно так выстроенной системе теоретическая мысль традиционно усматривала, и во многом до сих пор продолжает усматривать, идеал знания. Аксиоматическую систему построить, в сущности, легко: достаточно лишь определить совсем небольшой набор начальных понятий и их свойств, чтобы затем почти автоматически построить возможные теоремы. Вся загвоздка в том, что эти началь-

ные неопределимые смыслы схватить настолько трудно, что это оказывается под силу только гению, да и то не всегда, а если это и происходит, то гений, как правило, не в состоянии дать отчет о том, как и почему он выбрал именно эти, а не другие смыслы. Откуда они приходят? Чем являются? Что они такое? Вопросы эти не принято задавать (во всяком случае, всерьез) иначе как риторические. Теория, разделившая «контекст открытия» и «контекст верификации», в наши дни вновь надежно закрыла путь к этому.

Но математика Николая Кузанского не дает так легко поверить в невозможность ответа. Она устроена противоположным образом, нежели евклидовская. Она не имеет начального *готового* набора исходных и неопределимых смыслов и их свойств. Вначале у Николая Кузанского нет точки и линии *вместе* с плоскостью, он не вводит одновременно понятий «пересекаться» и «быть параллельным», чтобы с их помощью затем образовать понятие угла. Он имеет вначале — *только* точку. Для Николая Кузанского его начальная «точка» не является эксплицированным набором или, лучше сказать, полем смыслов, которые изначально заданы и к которым легко свести любой иной смысл (естественно, из числа находящихся в горизонте данной науки, который, в свою очередь, определен этим начальным набором). Помимо понятия «точка», которое является, так сказать, субстанциальным, Николаю Кузанскому необходимо еще одно, операциональное: «разворачивание». «Точка» задается как «свернутость» и одновременно как «способность разворачиваться». Это ее подлинное определение (если можно говорить здесь об определении): «точка» — это способность *порождения* любых иных смыслов (конечно, только тех, что *могут* быть порождены точкой, а значит, находятся в горизонте, заданном понятием «точка»). Поэтому точка — «неиное» этих смыслов, как говорит Николай Кузанский.

«Кузанская» математика стоит на принципиально ином фундаменте, нежели «евклидовская». Здесь возникновение новых смыслов положено в основу; собственно, кузанская математика состоит из процедуры формирования новых смыслов. Очевидно, здесь нет доказательства в том виде, в каком оно имеет место в аксиоматических системах евклидовского типа; его нет потому, что в нем нет нужды, да и нет возможности его осуществить. Доказательство в евклидовской науке показывает нам, как сложная смысловая конструкция сводится к элементам начального неопределяемого набора смыслов. В кузанской науке вывод нового смысла уже достаточен для того, чтобы показать все его свойства: вывод *нового* и совершается как экспликация всего смыслового поля выводимого смысла. Собственно, та функция, которая в евклидовской науке принадлежит доказательству, здесь выполняется в ходе вывода нового смысла.

Кузанская математика дает нам ответ на вопрос о том, возможно ли строгое знание, которое показывало бы, как возникают новые смыслы. Говоря об аксиоматических системах евклидовского типа, строгость

знания обычно связывают с его формальным характером. Считается, что именно формализация позволяет достичь того уровня, на котором несомненность доказательства оказывается абсолютной. Является ли «точка» Николая Кузанского формальной в том же смысле, в каком формальна «точка» Евклида? Кузанская «точка» — это возможность любого ино-содержательного смысла; евклидовская «точка» — это невозможность его. Но «точка» Евклида равно относится к любым реальным точкам, которые мы видим вокруг себя: пятнышкам краски, засохшей на нашем оконном стекле после нерадивых ремонтников, приводивших в порядок фасад здания, к крапинкам на спине божьей коровки, к пикселям, из которых создано изображение на экране нашего компьютера. «Точка» Николая Кузанского, сохраняя это свойство, равно относится также к «линиям», «плоскостям», «углам», «окружностям» и иным понятиям, возможным в евклидовой геометрии. Его точка — это свежая капля на листе промокашки, готовая расплыться во что угодно и даже выскочить за пределы сдерживающего ее листа. «Точка» Николая Кузанского точно так же не скорее плоскость или угол, как «точка» Евклида не скорее пятнышко краски, чем пиксель.

Если пожелать описать ситуацию через понятие абстрагирования, можно сказать, что кузанская наука столь же абстрактна в отношении евклидовской, сколь евклидовская абстрактна в отношении окружающего мира. Обнаружив это, мы найдем объяснение тому факту, что все еще не мыслим по Николаю Кузанскому: достижение абстракции второго порядка — дело будущего. Но уже сейчас стоит обратить внимание на по меньшей мере *возможность* того взгляда, которым хотел разглядеть мир великий Кузанец.

Николай Кузанский никак не развил понятие «разворачивание». «Свернутость-развернутость» предстают у него поэтому как состояния, и он говорит о них так, как если бы говорил о застывших понятиях, хотя совершенно очевидно, что для него важна не фиксация дискретных положений, а процесс их достижения и перехода от них к любым другим. Не в состоянии описать этот процесс, он избирает наилучшее в такой ситуации — хранит молчание. Не пришло ли время попытаться увидеть возможность нарушить его?

В этом направлении и будет двигаться предпринимаемое исследование. Я попробую отвлечься от того, что называю «содержательностью смысла», как от своего рода материального начала, неизменно присутствующего, но не составляющего существа занимающего меня вопроса. Категория «смысл» будет тем, с помощью чего я попытаюсь схватить нечто общее всем содержательностям, но не сводящееся к ним. Не случайно поэтому «смысл» оказывается понятием столь трудно определяемым — просто потому, что мы с его помощью пытаемся заглянуть туда, где *еще нет возможности* для определений, потому что там нет *готовой* содержательности, она там только формируется.

То, что Николай Кузанский назвал «разворачиванием», то, что он отказался как-либо объяснить, схватывается — по меньшей мере в некоторых своих аспектах — в намечаемой здесь теории, которую я предпочитаю называть логикой смысла. Она показывает, как различная содержательность продуцируется в ходе осуществления одной и той же операции, которую я назвал процедурой смыслополагания. Описание процедуры полагания смысла абстрактно по отношению к любой содержательности, поскольку выполняется для любой содержательности в одних и тех же терминах.

Витгенштейн как-то заметил:

Нам хотелось бы понять грамматику как геометрию отрицания. Например, сформулировать правило: «Удвоенное отрицание означает утверждение». Но это правило еще ничего не говорит об отрицании как таковом... Так же и геометрия сообщает о кубах не больше, чем логика об отрицании [Витгенштейн 1974, с. 52].

Он говорит так потому, что столь фундаментальное отношение действительности, как отрицание, выступает для нас как вещь-в-себе, как чистое явление: мы знаем, как оно себя ведет, можем пользоваться им, но не знаем, как оно устроено. Мы не можем «взять в руки» отрицание, не можем постичь, так сказать, субстанцию этого смысла, — естественно, «взять в руки» в абстрактном, а не конкретном смысле, постичь «субстанцию смысла» ментально, а не органами чувств.

Витгенштейн не случайно задает свой вопрос, и многие, очень многие его рассуждения на самом деле строятся вокруг этой темы: как попасть внутрь той «лаборатории», в которой творится смысл, выступающий на поверхности нашего восприятия как такие-то значения, между которыми мы бываем вольны или не вольны выбирать?

Никто не станет утверждать, будто попыток проникнуть в «субстанцию смысла» вовсе не предпринималось. Историк философии, безусловно, вспомнит знаменитый сартровский вопрос: не является ли *Ничто* фундаментальным отношением действительности, для которого отрицание — лишь внешнее выражение [см. Сартр 2000, с.59 и сл.]? Но вопрос о «субстанции смысла», конечно же, касается не только отрицания — при всей безусловной фундаментальности этого отношения.

Книга и является попыткой «притронуться» к той области, в которой совершается выплавление смысла. Она, таким образом, старается проложить путь к абстракции второго порядка, к тому, чтобы понять, как возможно *сворачивание* и *разворачивание* смыслов. Что само по себе это является новой постановкой вопроса, мне кажется достаточно разъясненным. Что новый взгляд позволит совершенно иначе увидеть традиционные проблемы — как собственно философские, так и относящиеся к более узким областям историко-философских и сравнительных исследований, — мне представляется не нуждающимся в доказательстве.