

А. В. СМЕРНОВ

СОБЫТИЕ
И
ВЕЩИ



УДК 1/14
ББК 87.2
С50



Утверждено к печати
Ученым советом Института философии РАН



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *М. М. аль-Джаноби*
доктор филологических наук, профессор *В. В. Лебедев*

Смирнов А. В.

С50 Событие и вещи. — М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК. — 2017. — 232 с.

ISBN 978-5-906859-48-8

ISBN 978-5-9908330-9-8

16+

Книга отвечает на вопрос: как возможна концептуализация базового элемента языка как «харфа», которая была развита в арабской языковедческой традиции (АЯТ) начиная с VIII в.? Показано, что харф не может быть адекватно истолкован через категории европейского языкознания — фонема, гласный, согласный, буква и т. п. Непротиворечивое объяснение положений АЯТ о харфе возможно только на основе логики процесса, а не субстанциональной логики. Поставлен вопрос о метафизике расщепления события на системы вещей. Предложено переосмысление представления об универсальности научных истин и их соотношении с действительностью в свете метафизики события-и-вещи.

**УДК 1/14
ББК 87.2**

ISBN 978-5-906859-48-8

ISBN 978-5-9908330-9-8

© ООО «Садра», 2017

© Издательский Дом ЯСК, 2017

© А. В. Смирнов, 2017

© Институт философии РАН, 2017

© Фонд исследований исламской культуры, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОЕКТ	5
ТЕОРИЯ	8
Предельное основание	8
Парадоксальность абсолютного	8
Неограниченная граница	11
Предельное основание и граница	14
Бесплотность предельного основания	17
<i>То же иначе</i> и изменение	18
Истина и оправданность	20
Логика смысла	23
Субъект-предикатный комплекс и С/П-логики	23
Связность	23
Восстановление связности	29
Иерархия уровней	33
Наука и С/П-альтернативность	41
Факты языка и интерпретация	43
Логико-смысловая техника	50
ПОГРУЖЕНИЕ В МАТЕРИАЛ	52
Харф, взятый отдельно (вещь как субъект-предикатный комплекс)	52
Теория харфа	52
Харф и атомарность	54
Бинарность харфа	58
Событие и миры-вещей	63
С/П-трактовки харфа	66

С-трактовка события <i>звучит-слово</i> в европейской науке: звук и фонема	66
С-подход в арабо-мусульманской культуре: ал-Фārābī и Ибн Сīnā	79
П-трактовка события <i>звучит-слово</i> : харф	91
П-трактовка события <i>звучит-слово</i> : харака	105
С/П-логики и действительность	121
Логико-смысловой выбор и чувственное восприятие. . .	121
Природа и культура.	124
Артикуляция: АЯТ и европейская лингвистика	128
Задача на перевод	133
Харф-и-харака: П-интерпретация.	147
Харака как часть харфа	147
Харф, буква, звук	150
Итоговые замечания	152
Харф в составе <i>лафза</i> (вещь как целое-и-часть).	156
Деление и делимость: С-логика	157
Деление и делимость: П-логика	159
Харф как СГ-единица: противоречия концептуализации	177
Фонематический анализ арабского: проект П-подхода	195
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.	203
ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА	224

ПРОЕКТ

Почему и как рассыпанное море красок собирается в упорядоченный мир?

Мир упорядочен не в силу того, что вещи образуют некий порядок и систему, а уже потому, что они имеются; в силу одного того, что может быть поставлен вопрос о законосообразности и упорядоченности *вещей*. Вещей как субъект-предикатных «склеек», как удивительных центров притяжения, в которых интенсивность субъектности, ее сжатость, направленность-во-внутрь (ведь субъект в своей чистой субъектности равен только себе) сплавлена с экстенсивностью, разжатостью, направленностью-вовне предикатов (поскольку предикаты «разжимают» субъект, размыкают его границы и стремятся слить его с другими субъект-предикатными комплексами). Но чистый субъект — абстракция. Субъектность всегда начинена предикатами; мы всегда имеем дело с субъект-предикатными комплексами — с вещами. Системность и упорядоченность вещей мира можно видеть в том или в этом, можно говорить о ее нарушении или парадоксальности, — но все это после того, как мы получили саму возможность говорить о ней, об этой системности, упорядоченности, законосообразности. А такую возможность дает нам «вещь» — то простое с виду и очень привычное обстоятельство, что мы видим вещи. Иначе говоря, что можем жить в мире-вещей.

В мире-вещей каждая вещь *равна себе* и способна *изменяться*: именно потому изменяться, что не преодолевает границ инаковости и всегда сохраняет свою самость, на фоне которой только и можно говорить об изменении.

Мы обозначаем вещи именами. Кроме имен, мы имеем в своем распоряжении глаголы. Глаголы указывают на события, а не на вещи: *течет-река* — это событие, в котором «течение» неотъемлемо и неотличимо от «реки». Событие выражено собственно глаголом: это — событие «течет», тогда как «река» и «течение» задают уже возможность вещей. «Течет» не может изменяться и не может сохранять

свою самость, тождественность себе: это возможно только для вещей, а не для событий. Но вещи возможны лишь благодаря событиям: мы спрашиваем о мире-вещей, но прежде того должны сказать, что мир-вещей возможен только благодаря событиям. События — вне тождества и вне изменения; глаголы иначе относятся ко времени, чем имена. Глаголы вбирают в себя время, как его вбирают события; лишь имя выдирает вещь из времени, ставя ее в какое-то отношение к нему: вещь и вынесенность из времени идут рука об руку.

Упорядоченность, подчиненность *правилам*, неким общим закономерностям, дающим власть тому, кто ими владеет, — это характеристика мира-вещей, а не событий. Событиями нельзя овладеть так, как мы можем овладеть вещами, подчинив их общей закономерности: события не упорядочиваются как субъектности и не движутся благодаря изменениям.

Итак, почему мы видим не безбрежное, неограниченное море расплывшихся красок, а вещи? Почему, в силу чего краски «прикреплены» к этим центрам притяжения? Почему они собраны в сгустки? Что оправдывает субъектность любой вещи? Как происходит полагание вещи? Происходит ли оно всегда одинаковым образом; иначе говоря, полагаем ли мы вещи одинаково, одним и тем же способом? Речь не о том, чтобы вещи были одинаковы, т. е. имели бы одно и то же содержание; конечно, нет. Вопрос о том, действительно ли особая содержательная начинка разных вещей сложена и уложена по одной и той же технологии, с использованием одних и тех же приемов. «Мишки в лесу», «Белочка» и «Коровка» — разные конфеты, но все они имеют начинку, которой придана форма параллелепипеда, и обертку. Однако бывают сферические и полусферические шоколадные конфеты без обертки, уложенные в коробки, и технология их предъявления потребителю и, затем, их потребления отличается. Странно будет, если мы забудем снять обертку с «Коровки» (вряд ли нам понравится такая конфета) или откажем коробке шоколадных сладостей в конфетности на том основании, что они лишены обертки. Так одинаково ли предъявлены нам вещи мира; по одной ли и той же технологии они сделаны нашим сознанием?

И последнее замечание, прежде чем отправиться в путь. Заданный вопрос — это вопрос о предельном основании, вопрос вопросов, самый главный философский вопрос. А. С. Карпенко показывает, как вопрос «почему существует нечто, а не ничто?» формировал философское рассуждение, начиная с Лейбница, сформулировавшего его именно так (см. [Карпенко 2014]). Однако этот вопрос, очевидно, не предельный;

ведь чтобы задать его, надо уже обладать и понятием «нечто», и понятием «существование», да еще и быть уверенным, что «нечто» именно «существует» (а не наличествует каким-то иным образом). Если эти полагания не подвергаются, как правило, сомнению в европейском философствовании, это еще не значит, что они несомненны: принимаемое за очевидное не обязательно очевидно. Мы не только можем, но и должны расширить этот лейбницеvский вопрос, задав его именно так, как он задан нами: *почему* мы полагаем вещи и *как* именно мы полагаем их? *Что оправдывает их полагание?* Этот вопрос — наш исходный пункт: тот, откуда начнется наш путь.

ТЕОРИЯ

ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ

Парадоксальность абсолютного

Прояснить предельное основание — задача, кажущаяся парадоксальной по самой сути используемых понятий. Если основание предельное, если оно — абсолютное, т. е. ничем не ограниченное, то в силу этого ему ничто не может быть предпослано, поскольку всякая предпосланность, всякая «очевидность», исходя из которой мы бы проясняли такое предельное основание, уже самим фактом своей предпосланности уничтожала бы абсолютность этого основания, совершенно независимо от того, верим ли мы в очевидность предпосланного. Не в этом дело, т. е. не в степени ясности предпосылаемого или нашего согласия по его поводу, а в самом факте его предпосланности, пусть оно как таковое и не вызывает никаких возражений ни у кого. Значит, прояснить предельное основание нельзя, отправляясь от чего-то другого, потому что в таком случае что-то другое, проясняющее, займет место предельной отправной точки, предельного основания, и потребует, в свою очередь, своего прояснения, тогда как проясняемое — наше предельное основание — перестанет быть предельным.

Это — хорошо известный парадокс начала. Его, конечно же, нельзя «решить», поскольку он просто сигнализирует, что решение проблемы прояснения предельного основания не может быть достигнуто, если мы захотим применить привычную стратегию объяснения, требующую отправляться *от* чего-то и приходить *к* чему-то: в случае предельного основания «от» и «к», во-первых, совпадают, а во-вторых, никак не отличаются от самого предельного основания. Предельное основание невозможно прояснить, исходя из чего-то другого, потому что ничего другого у нас, собственно, нет и не может быть:

любое «другое» возникает лишь благодаря этому предельному основанию, которое только и создает возможность инаковости и полагания «другого».

Но предельное основание невозможно прояснить и исходя из него самого, поскольку и «его *самого*», собственно, *нет*: если бы *само* предельное основание *было*, точнее, если бы оно было как некая сущность, как самость (оно «само»), такая сущность могла бы быть только догматически постулируемым (пусть и под маской очевидности) началом, но отнюдь не тем, о чем задан наш вопрос, — не проясненным предельным основанием. Ведь любое сущностно схваченное в силу одного этого определено, т. е. определено: будучи каким-то определенным содержанием, такое основание теряло бы свою абсолютность и предельный характер.

Итак, предельное основание, о котором задан вопрос и которое мы стремимся прояснить, — не «сущность» и не «что-то». Пожалуй, это можно расшифровать так: оно не является *вещью*, если брать слово «вещь» в самом широком смысле, когда оно практически совпадает с «что-то». Предельное основание не может быть *вещью*, которую можно отстранить и взять в рассмотрение как «нечто вот-это»; это, иными словами, не вещь, к которой можно как-то отнести себя, которую можно использовать или изменить, на которую можно с помощью чего-то воздействовать, сделав ее предметом. Предельное основание не может быть предметом, именно потому, что оно — предельное: став предметом, объективировавшись, оно утерять свою предельность.

Тогда что это? Если это не предмет, не сущность, может быть, это метод? В самом деле, философский метод — не сущность и не нечто, не предмет и не что-то объективированное. Это так, и в этом — завораживающая сила метода, который, не будучи *чем-то*, в то же время эффективно прикладывается ко *всему* (или хотя бы к части этого «всего»). В этой *приложимости*, прилаженности метода к тому, что от него не зависит и что, во всяком случае, ему внеположно, — великая сила метода. Правда, в этом и его слабость: метод, конечно же, не самодостаточен, он пуст без того, к чему прикладывается. Метод не может обосновать сам себя, он может только заявить о своей эффективности; но почему мы должны применять именно его (именно данный метод), отказавшись от остальных, — это остается загадкой. Что должны мы предпочесть: диалектику? кардинальное сомнение? критику? феноменологию? аналитику? деконструкцию? что-то еще? Каждый из методов настолько же хорош, насколько и ограничен,

настолько же превосходит своих конкурентов, насколько и уступает им. Выбор метода становится чуть ли не делом вкуса; но нам хотелось бы иметь дело с истиной. Впрочем, речь не о критике метода; речь о том, не подскажет ли понятие метода правильное направление поиска: не может ли метод сыграть роль предельного основания, о котором мы спрашиваем?

Приходится ответить отрицательно: конечно, нет; дело в том, что метод становится методом и являет свою силу только тогда, когда приложен к материалу. Диалектический метод лишь потому хорош, что приложен к содержанию; и так все остальные. Метод — не само содержание, которое мы рассматриваем диалектически; но и не что-то, что может быть вполне отделено от всякого содержания и обрести автономию. Однако, спрашивая о предельном основании, мы спрашиваем о чем-то безусловном, — таком, что не зависит ни от чего другого и от чего, напротив, зависит все остальное. Ответом на такой вопрос не может быть ни понятие метода как такового, ни метода, погруженного в материал.

Метод, если он хочет *естественно* обращаться с материалом, не должен быть *иным*, нежели то, к чему он прикладывается. Между тем отделенность метода от материала, пусть и относительная, имеет своим следствием искусственность, некоторую неуклюжесть в отношении него. Метод действует в отношении инертного материала; метод заставляет его двигаться. Это неизменно обнаруживается в истории философии, будь то у Платона, Декарта или Гегеля. Диалектика хотела бы показать саморазворачивание понятия; но она была способна развернуть его только силой — насильно. Для этого *само*-разворачивания она, взятая как метод, слишком отделена от материала: она расковыривала бутон вместо того, чтобы дать ему распуститься. Но и слова, с которыми имела дело диалектика, оставались мертвыми — в том смысле, что не были способны к самодвижению; так мертвый цветок, засушенный или искусственный, не вянет, но и не цветет. В этом отношении дело не ограничивается диалектикой; с соответствующими поправками сказанное верно и для других методов, также отделяющих себя от того, к чему они приложимы. Да и увлечение методом грозит вырождением философии в методологию, что в том или ином виде уже случалось в давние времена (что такое античная софистика или скептицизм, как не *методология*, оторвавшаяся от «материала», презревшая его и находящая опору и истинность только в себе самой?) и случилось еще раз совсем недавно, на наших, можно сказать, глазах, когда методология опять заявила о себе как

о еще одном варианте единственно верного учения, упраздняющего *спекулирующую* метафизику, устами неопозитивистов или московского методологического кружка.

Неограниченная граница

Похоже, в методе, как он понимается в европейской философии, особенно отчетливо в нововременной, мы не найдем того, что ищем: мы не найдем неотделенности «метода» от «материала», но и неслитости с ним. Мы не найдем той странной *не-вещи*, которая нам нужна. Ведь нам нужно то, что ответит на вопрос, почему имеются вещи; а ответить на него надо *до* того, как мы получим в свое распоряжение *вещь* и возможность располагать ею. Предельное основание — на самом пределе того, о чем мы можем говорить; оно и создает, собственно, возможность говорения. Если любое говорение (речь, а не слово) — это высказывание вещей и высказывание о вещи, то предельное основание с этой точки зрения должно оставаться невысказанным. Но и не должно быть молчанием, не должно быть ничем: предельное основание — не сущность, но и не ничто.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» очень легко решает, что нельзя переступить границу языка; но проблема, которую он не хочет замечать, заключается в том, что граница высказываемого вообще существует. Проблема не в том, чтобы посмотреть, как функционирует язык (точнее, это — несложная проблема); проблема в том, как работать с невысказываемым и почему имеется то, без чего невозможны ни речь, ни мышление, ни мир и что, тем не менее, не принадлежит им. Почему имеется то, что делает возможной вещь, но что само не является вещью; и как говорить об этом, если даже свой вопрос мы не можем сформулировать привычно, спросив, «что это такое»: мы лишены возможности употребить «что» в отношении того, о чем (все же снова «что»!) спрашиваем, потому что это — не «нечто».

Известные строки из предисловия к «Логико-философскому трактату»:

Замысел книги — провести границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли: ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить немислимое). Такая граница может быть проведена только в языке,

а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей [Витгенштейн 1994: 2]¹.

Узник темницы, которого доставили туда темной ночью с завязанными глазами и который никогда не видел наружных стен своего узулища и даже не знает, существуют ли они, тем не менее легко мыслит ограниченность того пространства, в котором он волен передвигаться. Никакое знание о «той стороне границы» не нужно ему, чтобы ощупать стену своей камеры или упереться в нее, когда она не даст продолжить начатый путь: он отлично знает, что граница не дает ему *выйти* из камеры, даже если он не имеет понятия о том, что «по ту сторону» границы. Не нужно *быть* по ту сторону границы, чтобы ощутить, помыслить, высказать ее власть.

Пусть наш несчастный узник не был доставлен в свою темницу, а появился на свет (в данном случае печальная игра слов) в ней и никогда не видел ничего, кроме своей камеры. Так мы достигнем полного сходства с ситуацией «можно ли мыслить немислимое», от которой хочет оттолкнуться Витгенштейн. Ведь если узника привезли в его темницу, тогда как прежде он гулял на свободе, он может по прошлому опыту домыслить внешние границы своей тюрьмы: ему достаточно будет не мыслить, а *домыслить*, и так он окажется по обе стороны границы своей камеры. Но если он появился на свет и вырос здесь, никогда не видя ничего за пределами стен своей камеры, он не может домыслить внешние стороны границ, как не может ощупать их, находясь внутри своих стен. Это, однако, совершенно не мешает ему ощупывать их изнутри и знать, что двигаться по прямой он может лишь столько-то шагов, после чего должен непременно свернуть; и так всегда.

«По обе стороны» границы надо оказаться отнюдь не для того, чтобы узнать о ее наличии; по обе стороны границы надо оказаться для того, чтобы воспринять границу как *вещь*, как «что-то». Витгенштейн был бы прав, конечно, если бы он хотел сказать, что мы не можем

¹ В другом переводе:

Книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо). Эту границу можно поэтому установить только в языке, и все, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей [Витгенштейн 1958].

мыслить границу мысли так же, как мыслим все, что находится внутри этой границы: мы не можем мыслить границу как «вот-то», как «что-то», как «вещь».

Но кто сказал, что границу надо воспринимать и мыслить так же, как мы воспринимаем и мыслим все, что задано ею? Конечно, нет. Витгенштейну кажется, будто он высказывает нечто очевидное; что иначе и быть не может; только этим можно объяснить ту легкую уверенность, с какой он утверждает, будто вопросы, поднятые в ЛФТ, решены раз и навсегда.

Что граница для Витгенштейна — вещь, т. е. нечто данное и представленное на обозрение (когда мы можем и должны находиться по обе ее стороны, держа ее всю перед глазами), свидетельствует сама его идея о том, что можно и нужно *провести границу*. Как если бы субъект-Витгенштейн брал и проводил черту! Собственно, ведя речь о языковых играх, он именно так и поступает: разве там он не «проводит границу»? Он ведь задает условия игры — и эти условия оказываются именно границей высказываемого, и тем самым как будто бы — границей мыслимого. Именно как будто бы, потому что Витгенштейн не утверждает, что границу мыслимого можно провести: это для него парадокс, невозможная по определению задача. А вот границу высказываемого — провести можно. Это было бы очень странным, если бы между языком и мышлением имелась тесная связь, если бы язык действительно был «выразителем мысли», как говорит тут же Витгенштейн. Но на деле он здесь — орудие мысли, а не ее выразитель, поскольку мысль задает ему правила: ведь что такое правила языковой игры, как не извне *данного* языка проведенная граница? Если всё — языковые игры, тогда всему предписана граница и правила; но чем или кем? Кто или что, собственно, задает эти правила? И свободна ли мысль в отношении этих правил языковой игры, хотя бы до некоторой степени: свободна ли она осознать их, эти правила; свободна ли в том, чтобы хотя бы осознать их наличие? Можно ведь представить, что правила языковой игры заданы неким установителем языка — кем-то или чем-то, что сформировало язык; неважно, кто это или что, важно, что любое данное сообщество застает свой язык готовым, заданным, и пользуется им как орудием в своей деятельности, с одной стороны, а с другой — оказывается ограниченным именно им, этим языком, и может что-то выразить и что-то сделать, может выстроить свою коммуникацию только в соответствии с тем, как задан язык. Понятно, что при таком понимании, которое, как мне кажется, в общем и целом правильно представляет ход осмысления этого витгенштейновского

постулата (или, напротив, представляет тот контекст, в котором этот постулат обрел такую популярность и даже в каком-то смысле вырос из него: этот витгенштейновский тезис — как фокус, своеобразно собравший многие влиятельные направления западной мысли, разведывающие территории языка, коммуникации, интерпретации), язык действительно проводит границу, он в самом деле диктует в каком-то, вполне определенном, отношении свою власть мышлению, — хотя вместе с тем сам находится под его властью.

Витгенштейн хочет *провести* границу; однако дело в том, что она имеется независимо от нашего «проведения». Граница, о которой говорю я, разыскивая предельное основание, не может быть задана (как задаются правила языковых игр), она не может быть разной (как различны правила языковых игр). Она имеется независимо от нашего желания и никак не зависит от наличия или отсутствия языковых сообществ. Она вообще не является границей *в* языке. Она ни в каком смысле не относительна; она абсолютна, т. е. никак не ограничена (сама граница не «задана» и не ограничена ничем).

В самом деле, ограничена ли сама граница? Нет, если мы ведем речь о предельном основании; да, если это граница, проводимая Витгенштейном в языке и разделяющая осмысленное и бессмысленное, то, о чем можно говорить, и то, о чем говорить нельзя. «То, о чем нельзя говорить» для Витгенштейна — это не то, чего нельзя высказать (как нельзя высказать то, что ни при каких условиях невозможно представить как субъект-предикатный комплекс: вот внутренняя стена нашего узилища, в которую мы неизменно упираемся, как только хотим сделать шаг за его пределы), а то, чему нельзя придать значение. Оперирование значениями как готовым единицами, данными нам и находящимися в нашем распоряжении; логический атомизм, исходящий из невозможности понять, откуда берется значение, и утверждающий, будто функция мысли — наблюдать за манипулированием значениями и устанавливать правила такого манипулирования.

Предельное основание и граница

Можно ли предельное основание мыслить как *границу*?

Предельное основание — *как будто* граница обоснованного и необоснованного, *как будто* та невидима черта, которая разделяет космос и хаос, порядок и беспорядок, свет и тьму. Такой ход мысли настолько привычен, что все эти представления всплывают в сознании

едва ли не автоматически, сами собой. Только поэтому мы поддаемся соблазну мыслить предельное основание как границу. И сразу же попадаем в самый центр, в самую гущу парадоксальности.

Предельное основание — не что-то внешнее любой вещи. Оно не где-то «там». Предельное основание всегда с нами, оно всегда — *внутри* вещей, составляет их жизнь. Их перелив и континуальность.

Коль скоро это так, то мы нашли очень существенное отличие искомого предельного основания от того, о чем говорит Витгенштейн. Предельное основание, о котором говорю я, не является вещью и, следовательно, не может быть ограничено. Границы, которые мы умеем проводить на земле, в воображаемом пространстве или в мысли, всегда *отграничивают* одно от другого, они всегда *разделяют*, а значит, вторгаются внутрь некоего делимого, которое уже дано до деления. Но предельное основание, о котором говорю я, не вторгается ни во что *данное*, оно не отделяет одно от другого, оно, следовательно, не имеет «той стороны», так что «стоять по ту сторону предельного основания» невозможно не только фактически, но даже и в мысли, *по смыслу*, поскольку у предельного основания нет никакой «той стороны».

Правда, это означает, что у него нет и «этой стороны»: ведь даже односторонняя граница, вроде стен в камере узника, все же является «чем-то», является вещью, которая дана ему и которую он может ощутить, помыслить, высказать. Однако разыскиваемое здесь предельное основание — не такая вещь, которую можно «обнаружить», пусть и подойдя к ней лишь с одной стороны, даже будучи лишь «по сю ее сторону»; собственно, наименование «предел» дано ему скорее метафорически, нежели как истинное, собственное наименование. Чтобы указать на предельное основание, мы произносим слова, которыми привыкли пользоваться здесь, *по эту сторону границы*, забывая, что у предельного основания нет даже и «этой стороны», обращенной к нам; что предельное основание задает такой предел, к которому нельзя «подойти» так, как мы подходим к любой другой отграничивающей или отделяющей что-то черте.

Это предельное основание — не вне, а внутри всего, с чем мы имеем дело; оно — ничто из всего, но и не что-то другое, не что-то внешнее и ограничивающее его (то самое «всё», с чем мы имеем дело). Это важно: предельное основание, о котором идет речь, не обнаруживается где-то в трансцендентном или даже в трансцендентальном, где-то далеко за пределами опыта; оно, собственно, всегда «внутри», т. е. «в самом» данном — для любого данного: оно не *отграничивает* его *от* другого, а делает его — им; оно всегда составляет не только

возможность опыта, но и его полноту; можно было бы сказать и так: оно — и возможность, и энтелехия опыта. Предельное основание всегда *внутри* и всегда составляет полноту любого данного. Оно — не вовне; это — не начало, *от* которого отталкиваются и *с* которого начинают, чтобы прийти *к* данному.

Граница (по смыслу этого слова) различает, отделяет одно от другого. Если бы предельное основание, о котором я говорю, было бы границей, оно бы отделяло обоснованное от необоснованного. Если бы мы действительно мыслили наше абсолютное основание так, мы имели бы осмысленное и обоснованное — то, что помещается в пределах этого, задающего границу, предельного основания и что этим основанием обосновано, — как отделенное от необоснованного и, следовательно, бессмысленного; мы получили бы парадокс бессмысленного, которого касается Витгенштейн в процитированных выше словах. Парадокс, который сродни платоновскому парадоксу небытия, — ведь как только мы повели речь о бессмысленном, оно тем самым уже стало осмысленным. Это — еще один штрих к сказанному: предельное основание, т. е. основание всякой осмысленности, нельзя понимать как разделяющее что-то (т. е. как обычную границу вроде тех, с которыми мы привыкли иметь дело), поскольку в таком случае мы парадоксально осмысливали бы бессмысленное. По самому смыслу этого парадокса такая граница невозможна, она тут же уничтожает сама себя, как только мы пытаемся ее провести или задать: бессмысленное, *от*-границенное ею, тут же становится осмысленным, а значит, не отграниченным ею.

Итак, предельное основание — не что-то, не вещь и не черта, разделяющая и отделяющая одно от другого. Но зададим еще и такой вопрос: а само понятие предельного основания — является ли оно вещью, т. е. чем-то определенным; заданы ли для него границы? Повторю: речь не о предельном основании как таковом, а о его понятии: является ли понятие не-вещного, не-определенного (или же: бес-предельного) предельного основания — является ли оно определенным, задано ли оно так же, как задается любое другое понятие?

Все наши попытки найти такое определение, нащупать границу его понятия были неудачны, потерпели крах. Везде мы встречали *невозможность* наметить границу этого понятия: как только мы — как нам казалось — ее намечали, тут же оказывалось, что на деле ее нет, что она ускользает, рассыпается, опрокидывает сама себя и сама себя уничтожает. Не только само предельное основание не ограничено, но и понятие о нем также не ограничено, не определено ничем. И то,

и другое — и предельное основание, и наше представление о нем (то, каким оно должно было бы *быть*), — оказываются как будто *ничем* (ничем из того, что *есть* и с чем мы привыкли иметь дело), но и вместе с тем *не ничем* (потому что, если бы они оказались ничем, то и всё прочее было бы ничем: не «опираясь» на это предельное основание, оно, это всё, не сможет и удержаться).

Бесплотность предельного основания

Не ничто и не не-ничто. Можно ли представить себе более полное (ничем не ограниченное) ускользание, не дающее схватить? Но давайте превратим поражение в победу: а вдруг это ускользание от ответа и есть ответ? То, что представлялось неудачей: всякий раз, подойдя, казалось бы, *вплотную* к искомому, мы обнаруживали, что никакой *плоти* у него нет, а потому и «схватить» его, представив на рассмотрение, мы никак не можем, — обернется находкой: именно так мы и нашли искомое. Как же именно?

Обычная граница различает, вторгаясь внутрь различаемого, и отделяет одно от другого, создавая различие. Различию сопутствует различенность, однако она всегда впаяна в различие, пока речь идет об обычной границе, вроде той, к каким мы привыкли, — такой, которую можно «провести» и «по ту сторону» которой можно оказаться, хотя бы в мысли. Вот для примера: различенность «черноты» и «белизны» имеет смысл в связи с тем, что мы знаем, что «черное» — это не «белое», что «черная» вещь и «белая» вещь обязательно различны, что они — не одно и то же; так различенность (чернота и белизна различены, хотя не различны) встроена в различие (черная вещь и белая вещь различны, и их атрибуты цвета различены). Неважно, держим ли мы эти две вещи перед глазами *сразу*, так что будем осознавать различие как арифметическое, обоснованное пространственной разведенностью, или же перед нашим взором имеется нечто арифметически одно, однако «черная» вещь *сменяется* «белой» вещью, так что их различие обосновано временной разведенностью (например, черная майка, постепенно выгорающая на солнце до белизны); неважно, благодаря ли *сразу* или благодаря *смене* установлено различие, оно остается различием двух вещей. Уже после этого, на следующем этапе рассуждения, мы можем поставить вопрос о том, действительно ли речь идет о *совершенно* различных вещах или же различие может быть снято и мы сможем увидеть единство этих двух вещей наряду с их

различием, так что получим право говорить не о двух разных вещах, а об одной и той же *изменившейся* вещи (неважно, изменившейся в пространстве, благодаря *сразу*-наличию, или во времени, благодаря *смене*): мы получим возможность говорить об изменении, удерживая и тождество, и инаковость.

То же иначе и изменение

Ведь именно *изменение* — стихия мышления, и все философское мышление — это мышление о тождестве инакового и инаковости тождественного. Если бы наш мир состоял не из изменяющихся, в пространстве и во времени, вещей, а из совершенно разных вещей, тогда любое арифметическое различие было бы уже и сущностным и невозможно было бы говорить о какой-либо закономерности. Мы всегда имели бы дело с совершенно новым, где невозможны причинно-следственные связи, во всяком случае, такие, какими мы привыкли их мыслить: мы имели бы дело с таким миром, каким он представлен у Ибн ‘Арабī¹. Если бы мир вовсе не менялся и не был бы разным, а был бы единой вещью, наподобие парменидовского единого — если вообразить его таким субстанциальным монолитом, — то места для закономерности также не осталось бы: мы бы говорили только об иллюзии различия и изменения, тогда как истина состояла бы в неразличном тождестве. Мы не можем отказаться от *изменения*, не потеряв само основание своего мышления; между тем изменение и есть *то же иначе*. Миры Ибн ‘Арабī и Парменида представляют собой две крайние точки, в которых принцип *то же иначе* вырождается: в первом случае — в абсолютную инаковость, во втором — в совершенную тождество. Эти два вырожденных случая намечают границы мышления — те самые, за которыми оно становится невозможным. На подступах к этим границам, в стихии ибн-арабиевской и парменидовской мысли, мы постоянно сталкиваемся с парадоксами. Проявления принципа *тождества* в мире для Ибн ‘Арабī — смущающий феномен, и этому феномену приходится находить объяснение; а в мире Парменида *инаковость* оказывается парадоксальной и апорийной. Тождество и инаковость не изгнаны вовсе из мыслительных миров Ибн ‘Арабī и Парменида — будь так, мышление стало бы невозможным; но они

¹ О его системе мысли см. [Читтик 1989; 1998; Насыров 2009; Смирнов 2015: 666—690].

последовательно изгоняются из концептуализации мира. Мыслить можно только по принципу *то же иначе*: вот что фактически доказывают эти два философа, подводящие нас к самым краям мысли, — но все же подводящие к ним изнутри, посредством мышления, а значит, с опорой на *изменение*, реализуя принцип *то же иначе*.

И все же в реальной истории философии *тождество* и *инаковость* оставались двумя противопоставленными, или, по меньшей мере, разведенными началами. Платон и Аристотель постарались свести эти два полюса, сблизить их так, чтобы между ними, как между плюсом и минусом, заструился бы ток мысли. Была ли европейская философия чем-то иным, нежели прокапыванием ходов для этого тока и переконфигурированием полюсов, задающих для него разность потенциалов? Едва ли. Лишь в двадцатом веке мы входим в новую эпоху — эпоху *отказов*, по-разному выраженных, но имеющих общую нацеленность на то, чтобы не просто переконфигурировать полюса *тождести* и *инаковости*, а иначе истолковать их. В двадцатом веке действительно происходит перелом, подготовленный «изумительным Кантом», как назвал его Шопенгауэр в первой строчке своего «Четверякого корня...». Для мышления готовится новый ландшафт — и здесь мы, наряду с множеством интереснейших находок, встречаемся с «событием» и «смыслом», складывающимися у Делёза в «логику смысла». Но ни он, ни кто другой, не свел *тождество* и *инаковость* в *то же иначе*.

Что же такое *то же иначе*; что такое основание нашего мышления?

Спрашивать об этом значит задавать тот же самый вопрос, с которого мы начали, — вопрос о том, почему мы видим вещи и почему субъект-предикатное склеивание возможно; а теперь мы спрашиваем, что значит мыслить согласно принципу *то же иначе*. Эти три редакции — варианты одного и того же вопроса. И все-таки различие их формулировок (при том, что вопрос — тот же самый) имеет смысл. Оно показывает, что *видеть* вещи и *мыслить* вещи — это по сути одно и то же. Не в смысле одинаковости, конечно же. Речь о другом: видеть вещи, т. е. задать основу для чувственного восприятия (задать каркас мира, который соберет разлитое море красок), — это то же, что мыслить вещи, поскольку и в том, и в другом случае мы задаем субъект-предикатный комплекс (СПК). СПК — это как будто каркас, или несущая конструкция, для того, чтобы наше сознание смогло создать осмысленность, смогло сконструировать собственное содержание.

Истина и оправданность

Имеются по крайней мере две равномогущие логики смысла — субстанциальная и процессуальная, или С-логика и П-логика. Эта гипотеза выдвинута и обоснована в [Смирнов 2015; 2016а]. Слова «субстанция» и «процесс» здесь отсылают не к физическим или метафизическим понятиям, а к принципам предикации. Обе логики «обеспечивают» (задают во всех подробностях) смыслополагание, т. е. обеспечивают возникновение осмысленности (содержания нашего сознания). Их равномогущность означает, что они решают одни и те же задачи и в этом смысле *равны* друг другу. Однако эти задачи одинаковы лишь номинально, в своей «невоплощенной» (нереализованной «в материале») формулировке; конкретная реализация этих задач в С- и П-перспективах не совпадает ни в чем: эти логики смысла *параллельны*. Равенство (т. е. решение тех же задач) и параллельность (т. е. неперевоимость) — основные характеристики логик смысла.

Из сказанного вытекает, что между ними нельзя выбрать, если исходить из критерия истинности и если основывать выбор на этом критерии. (Это все равно, что сказать, что С-логика не более истинна, чем П-логика, и наоборот.) Ведь критерии истины заданы самими этими логиками и «работают» только в их пределах. Две логики смысла «герметичны» как таковые, потому что каждая задает собственные критерии истины. Нельзя сказать, что видеть мир как собрание субстанций — это более истинный взгляд, нежели видеть его как собрание процессов; или что логика, описывающая поведение субстанций, более истинна и лучше соответствует миру, чем логика, описывающая поведение процессов. Когда мы задумываемся о том, можем ли осознанно выбрать одну из логик для описания мира как более правильную, более истинную и можем ли обосновать свой выбор, ответ будет отрицательным.

И вместе с тем выбор между двумя логиками неизбежен. Мы не можем мыслить и не можем воспринимать мир сразу в обеих логиках — именно потому, что они параллельны, их нельзя совместить, поставить в одну линию. Можно видеть вещи как субстанциальные, а можно видеть их как процессуальные, но невозможно видеть их как те и другие сразу. Нельзя просто наклеить друг на друга субстанциальность и процессуальность, нельзя механически зачихнуть

их в одну и ту же картину мира. Но здесь речь идет уже не о сознательном, так сказать, отстраненном выборе, когда мы задаем вопрос: какое из двух восприятий мира или какая из двух теоретических моделей мира верна (на этот вопрос нельзя ответить, если основывать ответ на критериях истины). Речь здесь о том, как мы видим мир на уровне чувственного восприятия и как концептуализируем его в нашем теоретическом мышлении. Наше восприятие и наше мышление делают неосознанный выбор. На развилке можно свернуть или направо, или налево, но нельзя пойти сразу обоими путями.

Таким образом, в нашем чувственном восприятии и в нашем мышлении мы вынуждены делать выбор, вынуждены сворачивать в ту или другую сторону. Но этот (неосознанный) выбор невозможно обосновать критериями истины. Как витязь на распутье, мы должны выбирать и выбираем — но на самом-то деле не можем выбрать, потому что не можем обосновать свой выбор.

На материале этого исследования я подробно покажу, как теоретические построения, имеющие дело с событием *звучит-слово*, могут одинаково оправданно выстраиваться в С-логике и П-логике, задавая для нас реальность, т. е. миры-вещей, понятых и воспринятых как субстанциальные либо процессуальные. Каждая из этих концептуализаций акустических событий (событий *звучит-слово*) является полной и самодостаточной, и ни одна из них не более истинна, чем другая. Мы не можем осознанно выбрать между ними, сказав, что следует воспринимать и мыслить мир только субстанциально или только процессуально: нет критериев, которые обосновали бы такой выбор. И вместе с тем мы всегда выбираем, когда воспринимаем мир или строим его теоретическое описание, даже если факт выбора в таком случае не осознан, — ведь мы воспринимаем либо мир субстанциальных вещей, либо мир процессуальных вещей, но не оба вместе и одновременно. Строя мир в своем восприятии и мышлении, мы не можем миновать С/П-развилку; оценивая выстроенные С- и П-миры, мы не можем обосновать выбор.

Греки открыли разрыв между чувственным и разумным, Парменид и Зенон максимально напряженно показали его. С тех пор утекло много воды, и сегодня едва ли кто-то решится не просто противопоставить, но и оторвать чувственное и разумное одно от другого. Однако есть, безусловно, разрыв между спонтанно-выбираемым (это всегда — одна логико-смысловая перспектива) и оправданным: оправдан может быть только не-выбор. (Об этом подробнее в теле исследования и в Заключение.)

Как научиться и мыслить, и жить *оправданно*? Ведь наше восприятие и наше мышление всегда осуществляют выбор между С- и П-логиками, но этот выбор никогда не может быть обоснован. Если между ними нельзя выбирать, поскольку ни одна не является более истинной, нежели другая, они должны быть сохранены обе: нельзя сохранить только одну как истинную, отбросив другую как ложную. А сохранить их можно, только *оправдав* через *то же иначе*-преобразование. *Оправдание* снимает выбор, не уничтожая его. Оно снимает выбор в том смысле, что устраняет его уничтожающий характер. Если выбор, как в случае С/П-развилки, носит альтернативный характер, он всегда уничтожает вторую возможность: выбирая С-путь, мы отрицаем П-путь, и наоборот. Но такое отрицание *не истинно*.

Понятие истины ограничено всегда какой-то одной логико-смысловой перспективой, поскольку требует понятия *вещи* или его эквивалента («что-то», «нечто», «вот это» и т. п.), иначе оно не может быть определено. Но вещи задаются по разным логикам в С- и П-перспективах, следовательно, в этих перспективах по-разному задается и истина. Главное же, «истина» не может быть судьей в споре между С- и П-перспективами: она не может рассудить логико-смысловой выбор, поскольку сама зависит от него и им определена.

Однако все дело в том, что такой спор и не надо разрешать: не надо (и нельзя) утверждать истинность одного за счет другого. Здесь, *после* развилки и *между* расщепившимся, невозможна «истина» — зато возможна и единственно необходима «оправданность». Только категория оправданности дает возможность встать *над* логико-смысловым выбором, над развилкой, сохранив равно-истинные альтернативы. Это — совершенно новый, доселе не изведанный (а только предчувствованный) путь мысли.

Итак, если мы захотим подытожить свой ответ, то скажем: предельное основание и есть *смысл*; предельное основание и есть *то же иначе*; *то же иначе* и есть *смысл*. Такое предельное основание, которое разворачивается в любое данное и в которое сворачивается любое данное; и которое обосновывает совершенную континуальность — превращение любого данного в любое другое. То самое совпадение максимума и минимума, о котором говорил Кузанец, но — с возможностью остановки в любой заданной точке. *То же иначе* — это несоизмеримость логико-смысловых перспектив, поскольку каждая задает свой, и только свой, критерий истинности; и *то же иначе* — это оправданность любой из таких перспектив, поскольку каждая оправдана как другая.