

**А. В. СМЕРНОВ**

**ЛОГИКА СМЫСЛА**



ЯЗЫК . СЕМИОТИКА . КУЛЬТУРА

---



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

---

А. В. СМЕРНОВ

# ЛОГИКА СМЫСЛА

ТЕОРИЯ И ЕЕ ПРИЛОЖЕНИЕ  
К АНАЛИЗУ КЛАССИЧЕСКОЙ АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2001

ББК 87.3(0)  
С 50

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(РФФИ)  
проект 00-06-87011



Смирнов А. В.

С 50 **Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 504 с. — (Язык. Семиотика. Культура).**

ISBN 5-94457-004-0

Исчислим ли смысл? Все, что появляется на поверхности нашего сознания, представляет собой осмысленность. Поддается ли ее возникновение логически упорядоченному и связному описанию? Вариативны ли стратегии формирования смысла, и если да, что означает такая вариативность для представления об универсальности разума? Может ли «смысл» стать объектом научного описания или его фундаментальная субъективность не будет преодолена? Таковы основные вопросы, поднятые в этой книге. Их обсуждение потребовало обращения к аналитической философии, лингвистике и философии языка, теориям культуры и цивилизации и другим направлениям современной мысли. Поставленные проблемы решаются методом сравнительного анализа на материале обыденного и теоретического мышления классической арабской культуры, а их рассмотрение доведено до уровня базовых интуиций, делающих возможным возникновение осмысленности. Результатом стала формулировка оснований логики смысла — теории, объясняющей закономерности формирования смысловых структур.

ББК 87.3(0)

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G · E · C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavie@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G · E · C GAD.

ISBN 5-94457-004-0



9 785944 570048 >

© А. В. Смирнов, 2001

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

*Саше и Андрею*

# Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	15
<b>Введение</b> .....	18
<b>Глава I. Основные понятия, описывающие процедуры формирования смысла</b> .....	59
<b>§ 1. Существуют ли процедуры смыслополагания?</b> .....	61
1.1. Предсказание астролога и его толкование: «наше» понимание.....	61
1.1.1. Предсказание.....	61
1.1.2. Первое сомнение в оправданности «нашего» понимания .....	63
1.1.3. Понимание как процедура .....	64
1.1.3.1. В чем состоит процедура смыслополагания .....	66
1.1.3.2. Процедура и содержательность смысла .....	67
1.1.3.3. Переход процедурного аспекта в содержательный.....	68
1.1.4. Возможна ли альтернативная процедура понимания? .....	71
1.2. Предсказание астролога и его толкование: альтернативное понимание .....	75
1.2.1. Описание логико-смысловой конфигурации .....	75
1.2.1.1. Иллюстрация .....	75
1.2.1.2. Первые два члена логико-смысловой конфигурации.....	76
1.2.1.3. Различение прямого и переносного значений в зависимости от процедуры смыслополагания.....	77
1.2.1.4. Уточнение третьего члена логико-смысловой конфигурации.....	79
1.2.1.5. Описание логико-смысловой конфигурации в собственных терминах арабской теоретической мысли.....	81
1.2.2. Составляют ли «явное-скрытое» собственную и несводимую к инокультурным аналогам терминологическую пару?.....	82

1.2.2.1. «Явное-скрытое» в отношении к истине.....	84
1.2.2.2. «Явное-скрытое» и «явление-сущность»: мнимая аналогия .....	85
1.2.3. «Утверждаемое» как взаимный перевод «явного» и «скрытого» .....	89
1.2.4. О процедурной предопределенности смыслового содержания .....	90
1.2.5. Первое определение понятия «смысл» .....	91
1.2.6. Зависимость смысла от процедур смыслополагания: несколько теоретических положений .....	91
<b>§ 2. Некоторые импликации логико-смысловой теории .....</b>	<b>92</b>
2.1. Понятие «смысл» и традиционная семантика .....	93
2.1.1. Означающее, означаемое и смысл .....	93
2.1.2. Репрезентационная теория и логика смысла .....	95
2.1.2.1. Как связаны «глубинные» и «поверхностные» структуры языка, или может ли репрезентационная теория объяснить два разных понимания предсказания астролога .....	95
2.1.2.2. Глубинные структуры и смысл, или как можно мыслить единство языковой способности человека .....	97
2.1.2.3. «Да/нет»-дихотомия и связка «быть»: оправданы ли допущения репрезентационных теорий .....	101
2.1.3. Оправдана ли парадигма «знак-означаемое»?.....	103
2.1.4. Словарный аргумент .....	105
2.1.4.1. Семантические свойства слов как производные от процедур смыслополагания .....	109
2.2. Логико-смысловая и семантическая эквивалентность: проблемы предикации и перевода .....	110
2.2.1. «Между водой и глиной» в двух логиках смысла .....	110
2.2.1.1. «Наше» понимание слова «между»: синтетическое суждение .....	110
2.2.1.2. Словарный аргумент для «между»: аналитическое суждение .....	111
2.2.1.3. Понимание «между» в альтернативной логике смысла .....	112
2.2.2. Анализ межъязыкового перевода .....	114
2.2.2.1. Понятие «то же иначе» .....	115
2.2.2.2. Синтетические и аналитические высказывания в разных логиках смысла .....	117

Трактовка правильности перевода как субстанциально-смысловой эквивалентности: точка зрения традиционной семантики.....	118
2.2.2.3. Логико-смысловая эквивалентность как «то же иначе» .....	120
Описание межязыкового перевода как трансляции логико-смысловых конфигураций.....	121
О формализации трансляции .....	122
Отличие трансляционной идентичности от пирсовского понимания значения.....	122
2.2.3. Совпадают ли логико-смысловая и семантическая эквивалентности, или философские основания логики смысла.....	123
2.3. Смысл и смысловой континуум .....	133
2.3.1. Возможна ли референция к простому объекту? .....	134
2.3.2. Как складывается смысл целостного высказывания, или достаточно ли понятий лексического и грамматического значения для описания смысла? .....	138
2.3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное основание осмысленности.....	145
2.3.4. Почему неудачен «словарный аргумент»: предельные интуиции смыслополагания не могут быть отражены как значения .....	147
2.3.5. Взаимная инаковость пространственно-временных интуиций, влекомых «тем же» значением слова в разных логиках смысла .....	148
2.3.6. Общий недостаток современных словарей значений .....	149
2.3.7. Влияние неосознанности предельного основания смыслополагания на отчетливость любого рассуждения.....	150
2.3.8. Недостаточность философского анализа, не учитывающего процедурную обусловленность содержания категорий.....	151
2.3.9. Параллельность формальных логик как отражение параллельности логик смысла.....	153
2.3.10. Невозможность простоты объекта как следствие параллельности логик смысла .....	157
2.3.11. Сомнение в формальном характере понятий пространства и времени и в формальном характере формальной логики .....	157
2.3.12. Ощущение, понятие и смысл .....	158
2.3.13. Понятие смыслового континуума и перевод.....	160
2.4. Независимость процедур смыслополагания от отражающих их слов .....	166
2.4.1. Уточнение метода контрастного понимания .....	166



2.4.2. «Вода и глина» .....	169
2.4.2.1. Ночь предопределения .....	169
2.4.2.2. Рай для избранных .....	174
2.4.3. Переводимость «явное-скрытое» .....	176
2.5. Как строить сравнительные исследования и как понимать разнообразие сравниваемого, или еще раз по поводу старого вопроса о том, «что такое философия?» .....	178
2.6. Определенность содержания вербальных структур логикой смысла .....	184
<b>Глава II. Ключевые реализации логико-смысловой     конфигурации в средневековой     арабской философии .....</b>	<b>187</b>
<b>§ 1. Конфигурация «утвержденность/существование-     несуществование» .....</b>	<b>190</b>
1.1. Общие положения .....	193
1.1.1. Рефлексивное рассмотрение логико-смысловой конфигурации: возникновение понятий <i>a priori</i> как ее описание .....	193
1.1.2. То же <i>a posteriori</i> .....	197
1.1.3. Контраст с привычными интуициями теории множеств .....	205
1.1.4. Закон исключенного третьего, или импликации логики смысла для выработки аксиом формальной логики .....	208
1.1.5. Логико-смысловая определенность отношений тождества, противоположности, единства и множественности. Описание логико-смысловой конфигурации как экспликация этих отношений .....	211
1.1.6. Мышление и его словесное выражение в их определенности логикой смысла .....	213
1.2. Вопрос о связке .....	214
1.2.1. Связка в арабском языкознании .....	214
1.2.2. Связка в арабском перипатетизме и ишракизме .....	223
1.2.3. Отрицательная связка в арабском языкознании, перипатетизме и ишракизме .....	226
1.3. Связка в арабском в ее существенном отличии от «быть» .....	232
1.3.1. Случайна ли именная форма связки в арабском? .....	235
1.3.1.1. Интерпретация связок <i>хува</i> «он» и <i>лайса</i> [ <i>хува</i> ] «не [он]» как выражающих идею «бытия»; контраст с пониманием структуры фраз в арабском языкознании .....	236
1.3.1.2. Контраст двух лингвистических традиций и его содержательные импликации .....	239
1.3.1.3. Возможен ли выбор между двумя контрастирующими теориями? .....	245

1.3.2. Эвристические возможности логики смысла.....	247
1.3.2.1. Интерпретация различия двух типов арабской фразы как двух реализаций логико-смысловой конфигурации.....	248
1.3.2.2. Связка «быть» и логико-смысловый аргумент .....	253
1.3.2.3. Необходим ли эксплицитный учет логики смысла для адекватного отражения инокультурной теории? .....	254
1.3.2.4. Какой может быть минимальная грамматика?.....	261
1.4. Термин «оношь» как абстрактное выражение связки .....	263
1.4.1. Калам .....	264
1.4.2. Арабский перипатетизм.....	267
1.4.3. Ал-Кирмāнī .....	271
1.4.3.1. Термин «оношь» как таковой .....	271
1.4.3.2. «Оношь» в отношении к <i>kāna</i> «быть- возникать» и характер последнего .....	278
1.4.3.3. «Оношь» в соотношении с «существованием» .....	280
1.4.3.4. Импликации для понимания предикации.....	286
1.4.4. Ибн 'Арабī .....	289
1.4.5. Связь логики смысла с постановкой и развитием философской проблематики.....	292
1.5. Императивность логики смысла: мнения оппонентов независимого статуса понятия «утвержденность» .....	293
1.5.1. Гипотеза объективности логики смысла и возможность ее проверки.....	293
1.5.2. Мутазилизм.....	295
1.5.2.1. Варианты взглядов .....	295
1.5.2.2. Логико-смысловая систематизация философских доктрин .....	303
1.5.2.3. Еще раз о полисемантичности и ее зависимости от логики смысла .....	308
1.5.2.4. Что такое объективность логики смысла .....	309
1.5.2.5. Формирование смыслового содержания процедурой смыслополагания .....	310
1.5.2.6. Определенность логикой смысла дискуссии о статусе «утвержденности».....	311
1.5.3. Ашаризм .....	313
1.5.4. Ас-Сухравардī .....	317
1.5.4.1. Критика «утвержденности» с точки зрения нормативного аристотелизма.....	317
1.5.4.2. «Утвержденность» и собственная категориальная система ас-Сухравардī.....	329

1.6. «Возможное» арабских перипатетиков: развитие понятия в русле той же логики смысла.....	332
1.6.1. Разработка понятия «возможное» Ибн Сйной .....	333
1.6.2. «Возможность» и «утвержденность».....	340
1.6.3. «Возможность» и «существование-несуществование» .....	342
1.6.4. Импликации для понимания причинности .....	343
1.7. Понятия «утвержденность» и «возможное» в философии суфизма и ответ оппонентам .....	345
1.8. Логика смысла, язык и мышление .....	358
1.8.1. Язык и мышление: ложное представление о прямой взаимообусловленности.....	358
1.8.2. Что и как видят друг в друге философские традиции, построенные на разных логиках смысла .....	362
<b>§ 2. Конфигурация «действие/действующее-претерпевающее» .....</b>	<b>364</b>
2.1. Языковое оформление и понятийная роль категорий «действие», «действующее», «претерпевающее».....	365
2.2. Калам: вопрос о единстве и множественности .....	370
2.2.1. Позиция мутазилитов (1).....	370
2.2.2. Логико-смысловые основания философской дискуссии.....	372
2.2.2.1. Проблема предикации.....	372
2.2.2.2. Интерпретация с точки зрения строения логико-смысловой конфигурации.....	373
2.2.3. Суть философской дискуссии с точки зрения логики смысла.....	374
2.2.4. Комплексность логико-смысловой проблематики. Предикация и проблема определения аналитических-синтетических высказываний .....	375
2.2.5. Позиция мутазилитов (2).....	376
2.2.5.1. «Претерпевающее» и его место в логико-смысловой конфигурации.....	376
2.2.5.2. Логико-смысловая интерпретация вариантов позиций мутазилитов .....	377
2.3. Суфизм .....	381
2.3.1. Роль конфигурации «действие/действующее-претерпевающее» в задании способа осмысления философских проблем.....	382
2.3.2. Понимание единства.....	383
2.3.2.1. Единство как перевод явное $\Leftrightarrow$ скрытое.....	385
2.3.2.2. Содержательный аспект философской доктрины как следствие процедурного.....	386

2.3.3. О совпадении, или выразимо ли существо процедуры смыслополагания дискурсивно? .....	389
2.3.4. Логико-смысловое объяснение контраста с западной традицией в понимании проблемы единства .....	390
<b>Глава III. Интуиция, лежащая в основании процедур смыслополагания .....</b>	<b>395</b>
<b>§ 1. Основание осознания логико-смысловых отношений: интуиция или повятие? .....</b>	<b>397</b>
<b>§ 2. Объяснима ли конечная интуиция понимания как схватывание субстанциальных смыслов? .....</b>	<b>398</b>
<b>§ 3. Характер интуиции, признаваемой логико-смысловой теорией .....</b>	<b>399</b>
3.1. Смысловая атомарность и возможность референции к простому объекту (первый набросок вопроса).....	400
3.1.1. «Факт» и «вещь»: формулировка вопроса в ракурсе проблематики аналитической философии .....	401
3.1.2. Язык и метаязык, язык и мышление.....	402
3.2. Решающие основания понимания и объективность внешнего мира (два аспекта вопроса) .....	406
3.2.1. Референция к внешнему объекту и решающие основания понимания: окончательная формулировка вопроса, позволяющая применить метод контрастного понимания .....	408
3.2.2. Проверка универсалистского ответа методом контрастного понимания .....	408
3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное условие понимания .....	413
3.3.1. Трактовка «и» как объединения двух множеств .....	415
3.3.2. Попытка отразить действие альтернативного «и» .....	416
3.3.3. Зависит ли результат соположения двух множеств от логико-смысловых отношений? .....	417
3.3.3.1. Объединение и пересечение как два значения «и» в традиционной теории множеств .....	417
3.3.3.2. Отражает ли пересечение двух множеств интуиции контрастирующего понимания? .....	418
3.3.3.3. Условия адекватной интерпретации альтернативного «и» как объединения, а не пересечения двух множеств .....	422
Построение объясняющей гипотезы .....	422
Начала метаязыка описания альтернативных условий понимания .....	424
3.3.4. Адекватное понимание объединения двух множеств в альтернативной логике смысла .....	426

3.3.4.1. набросок теоретического описания .....	427
Неизменность и смена .....	427
Семантический скачок и временные отношения .....	428
3.3.4.2. Логико-смысловое объяснение контраста пониманий .....	429
3.3.4.3. Различение формального и содержательного с точки зрения логико-смысловой теории .....	431
3.3.4.4. Понимание единичного и взаимное отображение логик смысла .....	432
3.3.4.5. Истинность, объективность, единственность с точки зрения логики смысла .....	435
<b>§ 4. Условия очевидности как иное выражение логико-     смысловых оснований понимания: доказательство     наличия интуиций смыслополагания .....</b>	<b>439</b>
<b>§ 5. Подведение итогов .....</b>	<b>446</b>
<b>Заключение .....</b>	<b>450</b>
<b>Библиографический словарь .....</b>	<b>459</b>
<b>Предметный указатель .....</b>	<b>470</b>
<b>Указатель имен .....</b>	<b>476</b>
<b>Указатель арабских терминов и словосочетаний .....</b>	<b>479</b>
<b>Литература .....</b>	<b>487</b>
<b>Иллюстрации .....</b>	<b>493</b>
<b>Summary .....</b>	<b>494</b>

# Предисловие

...Смысла нет — ни в смысле, ни в бессмыслице, есть лишь Бес Смыслие, мой старый знакомый, вышедший в тираж и даже не добравший документов для получения пенсии.

*В. Аксенов. Золотая наша Железка*

Этот эпиграф, как всякая нужная вещь, долго не дававшаяся в руки, пока ее искали, а потом сама обнаружившая себя, когда настоятельная потребность в ней вроде бы отпала, — нашелся сам собой. И пришлось кстати. Слова писателя часто говорят больше, чем кажется. Так и здесь. Не одержимы ли мы, или по крайней мере некоторые из нас, бесом по имени «Смыслие», и не ищем ли мы смысл там, где его *нет*? Или же само это выражение *бессмысленно*, и всё, в том числе и бессмыслица, имеется только потому, что оно — осмысленно? Что такое *смысл*: функция вещей или условие их возможности? И не есть ли поиск смысла — погоня за призраком, ускользающим каждый раз именно перед тем, как мы готовы окончательно поймать его, просто потому, что мы ловим его — им же самим?

Принято считать, что смысл слов конвенционален. Он, иначе говоря, зависит от нашего установления: если мы договариваемся, что некий языковой знак, скажем, слово, будет для нас выступать вместо такой-то вещи либо вместо другого языкового знака или их сочетания, мы тем самым определяем его значение. Знак, твердо связанный со своим означаемым благодаря нашему общему соглашению, становится осмысленным. Эта осмысленность может быть передана любому, кто знает об установленном значении знака. Таким образом, сам по себе, без нашего установления, знак совершенно пуст, так что все его содержание — плод нашего договора, то, что мы в него вложили.

Это древнее, как сама философия, представление не претерпело существенных изменений и в наше время. Даже если мы неспособны твердо и определенно установить значение языкового знака, даже если оно плывет в бесконечной игре взаимных отсылок и вариаций, тем не менее эта неопределенность устанавливается именно как недостижимость той

самой идеальной определенности<sup>1</sup>. Если традиционно считалось, что содержание языкового знака можно твердо и ясно установить благодаря соглашению, то сейчас мы лишь питаем сомнение в действенности такого соглашения и в отчетливости достигаемого с его помощью значения языковых знаков. Тем самым произвольность установления значения языковых знаков, наша свобода в определении их содержания не только не ставятся под сомнение, но, напротив, выступают еще более рельефно.

Именно это представление — представление о произвольности установления содержания языковых знаков — и станет у нас предметом сомнения.

Действительно ли только соглашением — пусть и сколько угодно опосредованным традицией — устанавливается содержание языкового знака? И действительно ли мы в принципе вполне вольны давать знакам содержание, делая их тем самым языковыми знаками? Вот вопрос, на который пытается ответить эта книга.

Сомнение в произвольности осмысления слов не означает, что я предполагаю, будто сама природа знака предопределяет означаемое. Скорее можно сказать, что я призываю обратить внимание на ту область, что располагается между знаком и означаемым. Именно эта область оказывается областью их связывания, и именно она считается вполне подчиненной нашему свободному установлению, которое как бы одним махом способно соединить одно с другим. Связь между знаком и означаемым оказывается тогда в принципе *простой*, так что считают возможным схематично отобразить ее стрелкой или прямой линией. Суть предлагаемого здесь подхода — в том, что на месте этой простоты и произвольности (не устранимых, но только отодвигаемых в перспективу, пусть подчас и бесконечную, некоторыми современными семантическими теориями) мы увидим процесс: во-первых, сложный; во-вторых, закономерный, а значит, формально описываемый; в-третьих, предполагающий возможность своих разных реализаций; в четвертых, ответственный (по меньшей мере частично) за формирование значения.

Теоретические построения, созданные как реализация этого взгляда, названы «логикой смысла». Они не имеют отношения к тому, что имел в виду Ж. Делёз, использовавший это же словосочетание в названии своей книги. В принципиальном отличии предложенного здесь подхода от делёзовской позиции читатель будет иметь возможность убедиться. Название «Логика смысла» сложилось у меня самостоятельно, задолго

---

<sup>1</sup> В этом плане характерна критика Ж. Деррида в адрес Лакана, посчитавшего возможным такую определенность на каком-то шаге ввести [Деррида 1999, с. 675—677]. Если вместо *недостижимости* мы в духе Деконструкции признаем и *недостижимость*, от этого дело для нас принципиально не изменится, поскольку разговор о недостижимости абсолютной, «чистой» осмысленности не мог бы начаться без самого представления о возможности такого достижения, — а именно это представление мы и рассматриваем.

до того, как делёзовская книга могла повлиять на меня, поэтому я вправе считать его собственным. Сохранить это название было для меня принципиальным в силу того, что оно отражает суть высказанного мной взгляда, во-первых, на место категории «смысл» в метафизической картине мира и, во-вторых, на возможность упорядоченного, логического его схватывания. Но логика смысла вместе с тем отличается от многообразных систем формальных логик. Ведь те в конечном счете исходят из того, что форма может быть вполне отделена от содержания, и затем устанавливают закономерность для формы совершенно независимо от того содержания, которое ее наполнит. Они поэтому вынуждены считать чистой формой то, что на деле обладает содержанием (я имею в виду прежде всего связку, отрицание и противолежащую ему утвердительность), а значит, само может требовать своего снятия в следующей формализации. Именно от этой предпосылки освобождается логика смысла. Как это возможно — об этом речь впереди.

Во Введении мы рассмотрим соотношение между развиваемыми в этой книге взглядами и подходами к близким проблемам в современной философии, дав в конце его общую панораму понимания категории «смысл» и перспектив мышления, строящегося как ее разработка. В Главе I объектом нашего внимания станут феномены обыденного мышления классической арабской культуры. Метод контрастного понимания позволит ответить на вопрос, объяснимы ли рассматриваемые вербальные структуры в пределах допущений существующих теорий значения и какие теоретические положения должны быть приняты, чтобы восполнить недостаточность средств понимания, предоставляемых в наше распоряжение философией и лингвистикой. В Главе II положения логико-смысловой теории будут развиты далее на основе свидетельств теоретического, преимущественно философского, мышления. Глава III посвящена выяснению предельных интуиций, обосновывающих логико-смысловые закономерности. Кроме того, она излагает итожащий обзор рассуждений и приводит строгое доказательство правильности изложенной в книге теории. Более подробное представление о подразделах глав дают их названия. Заключение содержит общее изложение развитой в книге логико-смысловой теории. Предметный указатель составлен как своеобразный путеводитель по основной терминологии и проблематике книги, с тем расчетом, чтобы служить дополнительным источником для уяснения ее главных идей. Библиографический словарь содержит краткую справку по отдельным арабским мыслителям и малоизвестным школам и сектам, упомянутым в тексте; за более подробными разъяснениями по данному вопросу мне приходится рекомендовать читателю обратиться к специальной литературе.



# 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 следовало ни сам способ ее построения, ни достижимые 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* использовавшихся 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 псевдопонимания, весьма схожая с одноименным физическим процессом: в результате начинает вырисовываться вполне определенная структура, представлявшиеся случайными эпизоды 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 внятными 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 арабское<sup>1</sup> 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, удастся 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-

---

<sup>1</sup> 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.

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

Содержательность, находимая 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 случаи<sup>2</sup>. Кассирер предлагает с помощью понятия «структура» решить это принципиальное затруднение, сохранив вместе с тем возможность видеть *порядок*<sup>3</sup> в хаосе потока индивидуально-становящегося и противящегося какому бы то ни было обобщению. Понятие «структура» у него тесно свя-

---

<sup>2</sup> 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].

<sup>3</sup> 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» выстраивается 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 преодолело тех ограничений, которые характерны для «формы» в ее противопоставленности «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 культуры 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 познать 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, самоидентичности 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», которым 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 раскрыть 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-

лю Запада, инструментария к анализу культуры и мысли арабов, китайцев, египтян и т.д. Контраст этот тем разительнее, что уверенность в абсолютной применимости научного<sup>4</sup> 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 исследовать<sup>5</sup>, 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 *анalogии* 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-

---

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

<sup>5</sup> 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 средство 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, дальнбойное 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 родства*, 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 мясистости, 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