

СОЗНАНИЕ КАК СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ

Эта статья – попытка поставить вопрос о том, *как возможно сознание*. Сознание не может быть понято пред-посылочно; я хочу сказать, что его пониманию не может быть предпослано нечто уже сформулированное: тогда оказалось бы, что сознание предшествует самому себе, потому что любая формулировка предполагает осознанность и осмысленность. Понимание сознания должно вырастать как будто *из ничего* – но при этом *быть всем*, потому что наше сознание – это то самое *Все*, чем мы владеем и что нам дано. Старая проблема совпадения крайних противоположностей, послание великого Кузанца; самое интересное из всего, с чем можно иметь дело, и совсем не чуждое философскому предприятию, а скорее даже составляющее его дух и сердцевину: попытка дойти до предельных оснований, парадоксальная в самой своей сути, – ведь основание, схваченное мыслью, тем самым уже, кажется, перестает быть предельным.

Но решение есть, более того, оно лежит почти на поверхности; во всяком случае, сказанного в истории мысли достаточно, чтобы его найти. Попробуем сделать это.

Культура

О культуре нередко говорят как о способе осмысления мира. Это очень близко к тому, как термин «культура» будет пониматься здесь. Скажем в первом приближении так: культура – это *способность разворачивать смыслы*.

Термин «смысл» будем трактовать просто и незамысловато: это не нечто трансцендентное, не что-то открываемое *за* чем-то, как когда говорят: «В чем смысл этого?». Смысл – это то, что делает возможным наше сознание: осмысленность – среда сознания, и о сознании можно говорить как о работе с осмысленностью. «Смысл» и «осмысленность» – не одно и то же, но их различие мы сможем увидеть лишь во второй половине нашего исследования. Сейчас же главное заключается в том, что культура и сознание, как они понимаются здесь, не просто близки, а внутренне связаны, переплетены порой до неразличимости. Ведь культуру мы будем понимать как способность смыслополагания, а значит – как проявление работы сознания, как некую, если угодно, его функцию.

Однако культура – не просто способность разворачивать смыслы, а значит, не просто способность смыслополагания. Культура – попытка *последовательного*, в идеале «бесшовного» осмысления мира. Конечно, этот идеал никогда не достигается, но от этого он не перестает быть идеалом. Он не теряет своей власти, поскольку его власть укоренена в нашей внутренней убежденности в единстве и устойчивости мира, в его законосообразности. Будь иначе, мы просто не смогли бы прожить и дня: мы можем сомневаться в чем угодно, но только не в том, что наше *Я* сегодня – то же самое, что было вчера и будет завтра. Речь, конечно, о психологической, глубинной, чаще всего не осознаваемой убежденности, определяющей наше поведение, а не о религиозных или философских учениях. Устойчивость и неизменность *Я* коррелирует с нашей убежденностью в устойчивости и глубинной (конечно же, не поверхностной)

неизменности мира: будь иначе, никто не стал бы строить планы на будущее и не мог бы ощущать ответственности за прошлое. Вся пестрота и мозаичность мира, который мы видим вокруг, вся карнавальность и диалогичность культуры возможны только и именно потому, что предполагают некий общий стержень, некую устойчивость, некое пространство, в котором они могут располагаться и заявлять о себе. Это *пространство культуры* поддерживает диалог и удерживает его от рассыпания на серию монологов. Схожим образом наше сознание не дает мозаике мира распасться, образовав хаотичную грудку цветных обломков. Пространство культуры задано ее глубинной логикой, точно так же мы видим мир единым, придавая ему фундаментальную логику. И то и другое, конечно, не формальная логика в ее современном понимании; речь о логике мышления, а значит, о смысловой логике, о логике смысла.

Связность мира и связность речи

Бесшовное, плавное осмысление мира никогда не удастся нам; попытка представить мир как единый сразу же сталкивается с непреодолимыми препятствиями. Первое из них мы встречаем в языке. Слова, которыми мы пользуемся, разнесены по категориям. Категории – как будто ящички, в которые ссыпаны разные ярлычки; эти ярлычки мы наклеиваем на ту текучесть многообразия, которая предстает для нашего сознания. Мы знаем по опыту своего языка, что бывают имена существительные и имена прилагательные, что бывают глаголы и наречия, числительные и местоимения. Границы между ними как таковыми непреодолимы: существительное, например, не может стать прилагательным, не перестав быть собой, а числительное никак не превратится в местоимение.

Это с одной стороны. А с другой, мы не менее точно знаем, что слова можно *связывать*, получая предложения. С этим удивительным свойством *связности* мы встречаемся ежедневно по многу раз, совершенно не обращая на него внимания, как будто связность естественна и неизбежна. Между тем это совсем не так, и из того, что существует слово, никак не вытекает, что должно существовать и связное предложение. Верно, что слова также являются нам связность, иначе невозможны были бы ни словоизменение, ни словообразование. И все же связность предложения – это нечто совсем иное, нежели связность слова.

В чем разница? Разница в том, что слова еще не погружены в *связность мира*. Мир, предстающий нашему сознанию как сырой материал, *текуч*; не случайно говорят о потоке сознания как о неконтролируемом и необработанном. Слова выхватывают отдельные моменты этой текучести, фиксируя их: капельки потока застывают, как смола, своей прозрачностью намекая на континуальность породившего их потока, а отвердевшей поверхностью – на собственную ограниченность. Так текучесть схватывается как ограниченность отдельного; так отдельное выхватывается из континуального потока. Это отдельное – именно отдельно, то есть отделено: неназванная текучесть прерывается как *названность несвязного*; только так и возможно слово.

Несвязность, таким образом – отрицание текучести; наш первый шаг фиксации осмысленности. Этот шаг необходим, как любой первый шаг. Но чтобы стать первым, он должен повлечь за собой следующие.

Предложение погружает ярлыки слов в расплавленную магму времени, возвращая застывшие капельки в породивший их поток. Но они теперь не растворяются в нем, не возвращаются в текучесть. Предложение – это то,

благодаря чему возможна связность. Связность – попытка возродить континуальность, перелив смысла, – но уже для того, что названо; для того, что схвачено словом.

Глагольная фраза, которая возможна в русском, английском, французском, арабском (и многих других) языках, делает это удивительным образом. Она идеально соответствует той *естественной связности*, которую мы замечаем в нашем спонтанном восприятии мира, как он представлен в нашем сознании и в естественном речевом потоке. Здесь *одно* перетекает в *другое*: здесь одно не совпадает с другим, не растворяется в другом, но и не отделено от него. «Одно» и «другое» *связаны*: например, дерево растет в земле, а его ветви колыхает ветер, на них садятся птицы и клюют ягоды, вспархивая и улета. И т. д.

Когда я люблю такую картину или наблюдаю великолепный закат солнца, медленно садящегося за лес и окрашивающего бегущие по небу облака в целый сонм перетекающих один в другой цветов от ярко красного до темно-фиолетового, мне нет никакого дела до того, что глагол (например, «летать», «закатываться» или «сидеть») относится к другой категории, нежели имя существительное («солнце» и «птица») и что они – по идее формальной логики (этой апостериорной, отрефлектированной попытки найти единство) – должны были бы быть связаны связкой «есть»: «птица *есть* садящаяся на ветку» или «солнце *есть* закатывающееся за лес» с субстанциализацией картины мира; в естественной речи я прекрасно обхожусь без связки и говорю «птица садится на ветку» или «солнце заходит», окунаясь в связность, для которой нет никаких категориальных границ. Такое использование глаголов *исключает* связку¹: ее тут некуда вставить, потому что в такой естественной речи мы имеем дело с естественной, стихийной связностью, а не с теоретически конструируемым единством, восстанавливающим связность после осознания ее невозможности. Естественная речь, как будто не замечающая категориальных границ, не обязана и преодолевать их с помощью искусственных приемов (в приведенном примере – приемов субстанциализации; такими же могут быть и приемы процессуализации²).

¹ А как же *The sun is setting down*, что здесь? Во-первых, можно сказать *The sun sets down*, получив тот же эффект, что в русской фразе: здесь нет места для связки «есть». Форма *The sun is setting down* уже дает субстанциализацию: «Солнце *есть* закатывающееся», где предугадана – в английских естественно-языковых формах – субстанциальность субъекта и понимание предиката как признака, присущего ему или случайно приписываемого. Мы можем сделать интересное наблюдение: то, что неорганично для русской литературной речи (хотя и может быть сформулировано с использованием русских языковых средств и, как мы увидим, характерно для народного говора), вполне органично для речи на английском, французском и других схожих языках, а именно – предугаданность логической формы «S есть P».

² Первый заключается в том, чтобы увидеть все многообразие красок мира как многообразие *качеств*, прилепляющихся к некоторой *основе*, которая и служит *субстанцией*; второй – в том, чтобы видеть его как многообразие *процессов*, зафиксированных между *действителем* и *претерпевающим*. В первом случае происходит фиксация агрегата качеств в субстанции; во втором – фиксация процессуальной связки «действитель-претерпевающее». И то, и другое является логико-смысловой очевидностью. Ведь несомненно, что (1) «белое» может быть помыслено только как *что-то белое*, а не «белизна как таковая» (белизна как таковая была бы идеей, недостижимой для мысли, но никак не предметом мысли; чтобы мыслить, мы должны стать аристотелианцами, правда, побыв для этого прежде, хотя бы недолго, платониками, иначе как бы мы отрицали белизну как таковую, прежде не обладая ею?); точно так же очевидно, что (2) процесс не может иметься сам по себе, он непременно требует двух сторон, активной и претерпевающей: нельзя помыслить «говoreние» как таковое, а только «проговаривание-проговариваемого-проговаривающим».

Под естественной связностью я понимаю текучесть названного: того, что названо словом, а значит, как-то зафиксировано для нашего сознания, но вместе с тем не потеряло изначальной смысловой континуальности. Это потом слова будут собраны в словари, для каждого указано какое-то «значение»; они будут разделены грамматиками по категориям, и для каждого определены правила синтаксиса. Но это все потом, когда наука начнет вырабатывать понятие языка как системы формальных средств. Пока же, в своей речи, для которой нет никаких формальных средств, а значит, нет и языка в этом значении термина, я не обязан задумываться обо всем этом: об определенных значениях каждого слова, о его категориальной принадлежности и синтаксических обязательствах. Для меня все это не важно, коль скоро моя речь – естественна и следует текучести естественного восприятия мира, отражая ее как естественную связность. Ее удивительное свойство – сохранять континуальность, стирать границы наряду с называнием, а значит, и с приданием какой-то смысловой определенности, гнездящейся в слове.

Можем ли мы мыслить естественную связность, а не только выражать ее в повседневной речи? Поднимается ли наша *мысль* до уровня нашей *речи*?

Как отвечать на этот вопрос и имеет ли он право на то, чтобы быть заданным? Ведь читатель наверняка привык к тому, что мысль ставят выше языка, считая последний простым средством, орудием ее выражения; любые *игры с языком* ведутся лишь для того, чтобы, вынырнув из языковой стихии, подчинить ее формально-отточенной мысли философа. – Но все дело в том, что это мое рассуждение – не о соотношении мысли и языка, а о соотношении мысли и речи. Это – совсем другая постановка вопроса, что ясно хотя бы из следующего.

Если мы говорим о мысли и языке, нам нетрудно поставить мысль на первое место, истолковав язык как ее средство, тем более если он понимается как система формальных средств. Тогда мысль мыслится как нечто изначально невысказанное – и лишь затем обретающее некую форму в высказывании. Тогда можно искать форму, наиболее адекватную мысли, оттачивать язык с тем, чтобы он эффективно играл свою роль удобного средства выражения мысли.

Однако делать это можно лишь потому, что мысль каким-то образом дана нам до того, как она обрела свою языковую форму, причем дана настолько настоятельно, что мы можем сверять с ней, с этой еще-не-оформленной мыслью, формальное языковое выражение. Будь иначе, мы были бы абсолютными пленниками языка, связанные по рукам и ногам путами сепир-уорфовской гипотезы и способные мыслить лишь в формах языка. Поскольку это не так, мы должны спросить себя: как же дана нам мысль до того, как она обрела свою языковую форму?

Связность мысли

Мысль дана нам как связность. Эта связность мысли, которая уже – мысль, но еще не влита в языковую форму, и составляет собственно мысль. Мы не случайно говорим «связная мысль» и «связная речь», но никак не «связный язык»: связность мысли разворачивается в речи, и речь превышает язык ровно на связность. Можно сказать и так: в речи нет ничего, чего не было бы в языке, кроме связности. Это примерно то же, что сказать: в физическом теле человека можно обнаружить все, что будет найдено в живом человеке, кроме жизни.

Язык имеет средства выражения связности, но это не то же самое, что сама связность; точно так же тело человека оснащено всеми органами для поддержания жизни, но эти органы – отнюдь не то же самое, что жизнь.

Мы ощущаем мысль еще до того, как она высказана: мы ощущаем ее как связность, как то, что имеет внутреннюю логику и что способно раскрыться, развернуться в предложение или последовательность предложений. Высказанную мысль мы сверяем с этим изначальным ощущением связности, как будто задавая себе вопрос: в самом ли деле высказано все то, что предугадано в мысли как связность? Отвечая на него, мы чувствуем власть чего-то, что подсказывает нам, как можно строить мысль, а как нельзя: мы ощущаем власть законов мысли, или законов смыслополагания, которые незримо управляют разворачиванием мысли в речь (но исчезают в языке).

Дело вот в чем: речь становится осмысленной, только если «сработали» законы смыслополагания, – иначе осмысленности нет. Эти законы объективны, а не субъективны; они, иначе говоря, работают в любом случае, неважно, знаем мы о них или нет. Можно говорить об осмысленном и бессмысленном: в первом случае эти законы выполнены, во втором нет. Уже на поле осмысленного задается истина и ложь, противоречие и т. д. – также в соответствии с логико-смысловыми законами, так что формальная логика оказывается усеченным случаем логики смысла.

Вернемся к нашему вопросу о мысли и речи как глагольном предложении. Мы можем теперь сформулировать его точнее. В глагольном предложении есть и названность, и текучесть: определенность, порождаемая названностью (использованием слова), не становится здесь ограниченностью. Формальным показателем этого служит тот факт, что связку «есть» в глагольной фразе просто некуда вставить: в ней нет *зазора*, нет *щели* между словами, которые плавно и без видимых усилий перетекают друг в друга. Такое состояние назовем континуальностью: здесь смысловое богатство играет всеми своими красками, здесь любая фраза как будто содержит в себе любую другую, предполагая – в конечном счете – и ее как момент своего разворачивания. В глагольной фразе, иначе говоря, связность дана нам непосредственно – почти столь же непосредственно, как в еще-не-высказанной мысли, в мысли, представляющей собой чистую связность. Вопрос, следовательно, в том, можем ли мы не только предчувствовать эту *чистую связность* в нашей невысказанной мысли, не только окунаться в нее в глагольной речи, – но и работать с ней формально, т. е. мыслить ее как уже-высказанную? Можем ли мы, иными словами, работать с ней теоретически, т. е. не только иметь ее как предчувствие, но и мыслить ее как развернутость? Можем ли мы выстроить развернутую, отрефлектированную мысль, которая являла бы континуальность смысла так же, как ее являет глагольная фраза, соединяя названность с перетеканием через категориальные границы?

Отвечая на этот вопрос, мы увидим, что существуют законы, заставляющие нас мыслить так, а не иначе, выстраивая смысл по определенной логике. Эта логика – не формальная; формальная логика возможна как освобождение от власти содержательности (хотя такое освобождение никогда не может быть полным), а у нас речь идет о тех законах, которые вытекают из строения смысла. Это, таким образом, логика смысла, и мы будем говорить о логико-смысловых законах.

Изменение

Называние, осуществляемое благодаря слову, достигает удивительного результата: оно приостанавливает текучесть. Но не любое слово: речь о назывании именем. Адам в присутствии Бога называет все вещи по их именам; а в коранической версии этой ветхозаветной истории Бог передает первочеловеку совершенное знание, уча его именам: почему именно именам? а не местоимениям или глаголам? почему не частицам или союзам? и как Адам обходился с таким странным средством выражения своего всеведения, не зная, как сочетать и соединять эти имена, как связывать их в речь; не зная законов связности? Ему как будто было достаточно только имен вещей, чтобы иметь полное знание; как если бы он был чистой воды платоником, обретшим благодаря именам абсолютное знание чистых идей, которые и в самом деле постигаются именем. А «имя Бога», ставшее для еврейских и исламских мистиков не просто обозначением абсолютного знания, но и самим таким знанием, тем более притягательным, чем менее оно достижимо? Наука стремится найти термины, точно схватывающий предмет ее исследования: это, конечно же, имена. Философия строит категориальный каркас своего здания, раскрывая смысл имен, а не чего-нибудь иного. Имя обладает неизбывной притягательностью для всех, кто хочет обрести высказанное, раскрытое знание; вот только наша речь не удовлетворяется именем, и если и позволяет высказываться назывными предложениями – такими, которые лишь называют, то есть именуют, свой предмет, – то в качестве какой-то уступки, расценивая подобные предложения как всего лишь усеченную форму полного, «настоящего» предложения, подлинность и настоящность которого заключены в связности, которую имя как раз обрывает.

Почему же именно имя? Только потому, что имя изымает названное из потока времени. Только оно способно и назвать, и отвлечь от временных перемен: остальные слова либо не называют (как частицы, союзы и т. п.), либо погружают во время, а не отвлекают от него (как глаголы). Притягательность имени для мысли заключается в этой его двойной функции, точнее даже двуединой: назвать-и-изъять из времени.

Для еще-свернутой мысли естественной и спонтанно-избираемой формой выражения в речи служит глагольная фраза: «чашка кофе стоит на столе», «компьютер работает», «слова складываются в предложения», «по улице идут люди». Предметы вокруг нас действуют: они погружены в поток времени, в глагольной фразе они уже названы, но еще не изъяты из своей изначальной стихии: из текучести смыслового потока, в котором границы, если и намечены называющими словами, то еще не затвердели, не прервали связности целой фразы, встав выше ее и диктуя ей свою волю.

Но границы должны затвердеть, чтобы мысль развернулась, перестала быть спонтанной и осмыслила саму себя – свое содержание. Почему? Потому что мы не умеем мыслить *текучесть*; мы не можем мыслить даже естественную (в речи – глагольную) связность; мы можем мыслить только *изменение*.

Текучесть смыслового потока, как он дан нам в спонтанном восприятии, не имеет отношения к нашему волевому усилию, к проявлению нашей воли. «Объективный мир», как он дан нам в нашем восприятии, потому и «объективен», что никак не зависит от нас: он дан нам помимо нашего желания. Точно так же и мысль, спонтанно рождающаяся у нас, мысль как чистая связность, рождается как будто спонтанно: мы не контролируем непосредственно ее рождение. Но вот возможность мыслить (или, если угод-

но, с-мыслить: рождать смысл), то есть способность нашего *волевого* разворачивания смысла (а не спонтанности его предощущения как свернутости и не спонтанного его разворачивания в глагольной фразе), – эта способность, безусловно, имеет отношение к нашей воле, к нашему сознательному усилию. Мы как будто вмешиваемся во временной поток спонтанной текучести, останавливая его, как будто выхватывая из него то, что нам заблагорассудится, чтобы затем это выхваченное заставить затвердеть и стать *вещью*, представленной на наше рассмотрение.

Такое выхватывание, такое останавливание временного потока – акт мысли; но он невозможен без акта называния. Только названное, причем названное именно именем, может быть остановлено и взято в рассмотрение. Мысль и речь идут тут рука об руку, одно помогает другому и невозможно без него.

Чем же отличается изменение от текучести? Чем, таким образом, мысль как подчиненное нашему волевому усилию разворачивание смысла отличается от естественной континуальности смыслового потока, как он дан нам в нашем спонтанном (не потревоженном) сознании или спонтанной глагольной речи?

Только одним: изменение имеет дело с *одной и той же вещью*, тогда как текучесть еще не фиксирует *вещь*. В текучести, пожалуй, можно говорить об *одном и другом*, но там нельзя говорить об одной *вещи* и другой *вещи*. Понятие «вещь» – это то, что схватывает устойчивость наряду с текучестью, что выхвачено из потока текучести, – но тем не менее сохранило память об этом потоке. Вещь, доведенная до абсолютности, превращенная в идею, совершенно исключаящую какую-либо текучесть, – это то, в чем задан предел для всякой нашей мысли, способной мыслить фиксированность только *наряду* с текучестью; но не одно или другое по отдельности.

Это подводит нас к крайне важному наблюдению. Мы не можем мыслить то, в чем нет фиксированности, схваченности; но точно так же мы не можем мыслить то, в чем нет текучести. Это не значит, что абсолютно текучее или абсолютно неизменное не могут быть нам даны. Вовсе нет: мы вскоре увидим, что и то, и другое составляют условие нашего сознания. Мы можем, возвращаясь к нашему опыту открытости сознания, как будто вернуть это ощущение чистой текучести, удерживая его как память. Мы можем представить себе чистую идею. Но чтобы начать мыслить, мы должны прервать текучесть чистого, континуального потока сознания, выхватив из него неизменность при помощи имени; мы должны заставить чистую идею двигаться, теряя свою фиксированность и растворяясь в текучести. Мысль оказывается *между* абсолютной неназванностью и спонтанностью, с одной стороны, и абсолютной фиксированностью именем, с другой.

Почему *изменение* – предмет мысли; почему она вынуждена располагать себя между совершенной текучестью и совершенной фиксированностью?

Текучесть

Текучесть *дана* нам. Она дана как *абсолютный фон*. Абсолютный фон того полотна осмысленности, которое разворачивает для нас наше сознание.

Текучесть – сырой материал. Мы можем представить себе, что это такое, если сознательным усилием отвлечемся ото всех форм, что привыкли воспринимать как сами собой разумеющиеся; отвлечемся ото всего, к чему мы привыкли привязывать великолепное многообразие цветов, вкусов, запахов, звуков, которое окружает нас. Это все равно что приблизиться вплотную к картине, написанной в манере импрессионистов: что мы увидим,

кроме многообразия, пестрого полотна *бессмысленных* красок? Но отойдем чуть назад, отодвинемся на нужное расстояние – и все встанет на свои места: как по волшебству, возникнут *предметы*, как будто ниоткуда; картина обретет *смысл*. Каждый знает, что в темноте еда и питье никак не могут найти свой вкус; они меняют или даже теряют его, иногда полностью: терпкость вина или сладкая горечь шоколада обесмысливаются без восприятия *предмета*. Как трудно в такой ситуации осмыслить свои ощущения, имеющиеся как чистый фон; как трудно из них сделать что-то осмысленное! Этот сырой материал ощущений, видимо, не производится нашим сознанием; но этот сырой фон – вовсе не *мир*; чтобы превратиться в окружающий мир, он должен быть подвергнут работе нашего сознания. Должно произойти то, что испытывали все мы, когда, разглядывая хаотичное нагромождение пятен и линий в лесу или в углу захлавленной комнаты, никак не могли понять, *что* перед нами – и вдруг все вставало на свои места; вдруг мы понимали, *что это*. Сырой материал ощущений, бессмысленный сам по себе, обретал смысл; он становился *чем-то*.

Попробуем разобраться, как это происходит; что именно совершает наше сознание, когда добивается того же, чего добиваемся мы, отступая на пару шагов от картины импрессиониста.

Предметы – то, к чему привязано текучее многообразие красок, – не даны нам изначально, помимо деятельности нашего сознания. Напротив, есть все основания полагать, что упорядочение этого многообразия – функция нашего сознания; что возникновение *связной* картины мира – результат его работы. И о «мире», и о «картине мира» часто говорят так, как будто они даны нам, а не произведены нами. Но это, конечно, не так; сохранять веру в *данность* мира – веру, вполне возможную еще сотню лет назад, – сегодня вряд ли удастся. То, что мы называем «миром», *сделано* нашим сознанием; вопрос в том, как именно.

Работа с собственным сознанием – это работа с самим собой, а значит, нечто парадоксальное по самой своей сути. Претендовать на исключительное владение некой волшебной техникой такой работы значит неоправданно отрицать право любого другого на владение тем же самым. В этой области не может быть привилегированных владельцев, запатентовавших свои открытия: сознание открыто любому из нас и закрыто от любого из нас, а потому каждый может выступить здесь в качестве эксперта. Единственное, на что я могу претендовать, – это на то, что предложенный мной путь покажется кому-то бессмысленным; на то, что кто-то, пройдя по нему, увидит, как делается смысл.

Назовем для краткости чистую текучесть красок (т. е. цветов, запахов, черт, ощущений и т. п.), данную до и вне всякого волевого усилия нашего сознания и составляющую его вечный фон, «полотном импрессиониста». Полотно импрессиониста составляет *чистую данность сознания*, т. е. такую данность, которая не может быть устранена или сведена к чему-то другому. Я не способен придумать ни одного нового цвета, запаха или вкуса: все это будет лишь перегруппировкой красок, которые я найду на этом полотне. И напротив, никаким волевым усилием, никакой активностью сознания невозможно устранить ни одну из красок полотна импрессиониста: я не могу сделать эту палитру беднее, как бы ни старался. (Точно так же невозможно перестать понимать речь на языке, который нам известен; дальше мы увидим, какой смысл имеет эта параллель.)

Чистое Я

Однако чистая данность сознания не ограничивается полотном импрессиониста. Мое сознание невозможно без данности совсем другого рода – данности *Я*. Как и полотно импрессиониста, *Я* дано мне до и вне какой-либо активности моего сознания; оно – такое же неперемное условие моего сознания. Замечательный мысленный эксперимент Ибн Сины установил это со всей определенностью. Смысл его состоит в том, что Авиценна предлагает читателю последовательно отказаться от всех источников знания, которые признает традиционная философия. Одно за другим мы выводим за скобки всю нашу память (представь себе, говорит Ибн Сина, что ты только что сотворен), внешний мир (ты распростерт в «чистом воздухе», что для Авиценны, не признававшего, вслед за Аристотелем, пустоту, равнозначно «чистому ничто») и собственное тело (одни части твоего тела не касаются других).

Когда мы не воспринимаем ничего телесного, а значит, не можем отвлечь от него никаких форм, и когда мы лишены всей памяти как хранилища форм, которые были получены когда-либо раньше, – что остается? Если что-то останется после такой кардинальной редукции, это «что-то» никак не будет зависеть, во-первых, ни от каких традиционно признаваемых источников познания и, во-вторых, от мира, включающего наше собственное тело. Такой остаток – *Я*; не помня и не воспринимая ничего, говорит Ибн Сина, ты *непрерывно* воспринимаешь собственное *Я*.

Суть этого мысленного эксперимента – в том, чтобы выяснить, (1) зависит ли восприятие *Я* от восприятия чего-либо другого и (2) познается ли *Я* так же, теми же путями (органами и силами познания), как и все прочее. На оба вопроса Ибн Сина дает отрицательный ответ. Наше *Я*, сообщает нам его мысленный эксперимент, дано совершенно независимо ни от чего другого; и наше *Я* дано нам иначе, нежели дан весь телесный мир, составленный из материи и формы. Чтобы отличить этот способ схватывания *Я* от всех прочих способов схватывания и познания, которые приложимы к миру (но не к *Я*), Ибн Сина использует термин *хадс* – прямое усмотрение, интуиция.

Как термин теории познания *хадс* парадоксален: ведь по-знание не может не предполагать получения чего-то, чего у нас нет, перехода от какого-то исходного состояния к последующему. Но *хадс* именно это и исключает: здесь нет и не может быть никакого *приращения* знания. Более того, Ибн Сина настаивает на том, что *хадс* не может бездействовать: если *Я* открыто прямому схватыванию, оно не может не схватываться. Иначе говоря, мы не можем волевым усилием отказаться от схватывания *Я*: его открытость нам не зависит от нас.

Не зависит потому, добавлю я от себя, что такая открытость *Я* составляет *условие* нашего сознания, а вовсе не его содержание. Ибн Сина не говорит об этом; его внимание направлено на другое – на то, чтобы исследовать применимость *хадс* к другим «предметам познания» (приходится брать в кавычки: для интуиции, прямого схватывания, когда отсутствует субъект-объектная разделенность, нет и не может быть «предмета» в собственном смысле слова), таким как Бог или вообще любая вещь мира. Здесь путь Ибн Сины отклоняется от того, которым хочу следовать я. Я думаю, что Ибн Сина увлекся, пытаюсь распространить свое замечательное, великое открытие – открытие *безусловной явленности Я* – на все прочие «предметы» познания.

А между тем это открытие в самом деле было эпохальным по своей сути, хотя, к сожалению, не по своим последствиям и не по своему влиянию: об этом мысленном эксперименте Ибн Сины вспоминают сегодня в учебниках и

специальных исламоведческих работах, но не в трудах по философии сознания. Нередко этот мысленный эксперимент Ибн Сины сравнивают с декартовским *cogito*, конечно же, оговариваясь, что между ними имеются различия, но хронологическое предшествование Ибн Сины должно быть зачтено ему в плюс и таким образом сделать ему честь, хотя никакого абсолютного и непреходящего значения в мысленном эксперименте Ибн Сины обычно не усматривают, как если бы он имел исключительно исторический интерес, тогда как декартовское открытие снимало бы авиценновское и представляло собой более зрелую форму все той же мысли. Однако между тем и другим – такое различие, что скорее следовало бы говорить о полном несходстве двух позиций, нежели о каких-то параллелях между ними. Для Ибн Сины вовсе не стоит вопрос о бытии, и он никоим образом не стремится найти абсолютное обоснование, позволяющее отринуть какие-либо сомнения относительно бытия. Речь вовсе не об этом; речь не о сомнении и не о его устранении, речь о том, что я могу знать *до* и *независимо* ото всего остального, то есть о том, что имеет абсолютное основание в самом себе. Иначе говоря, речь о том, зависит ли познание *Я* от познания чего-либо другого или же *Я* дано нам принципиально иначе, нежели все прочее. Эта данность *Я*, эта его открытость – вовсе не его бытие; говорить о бытии *Я* в авиценновском контексте значило бы с самого начала допустить существеннейшее искажение. Весь контекст декартовской мысли – другой: для Декарта важно установить несомненность бытия; а что именно *Я* обладает такой несомненностью – вопрос второй, хотя и немаловажный и приводящий на следующем шаге к разведению интенциональности, сжатости (термин, по иронии историко-философской судьбы берущий начало в латинских переводах Ибн Сины – это его *ma'nan* «смысл») и экстенсинальности, протяженности. Если бы (как ни трудно представить себе условия этого «бы») несомненность бытия оказалась сопряжена не с *Я* и его мыслью (заметим – вовсе не с чистым *Я*), а с чем-то другим, от этого декартовское утверждение не изменило бы своей логики и своей сути, хотя поменяло бы свое содержание. А вот авиценновское рассуждение изначально нацелено на *Я* и его абсолютность – а вовсе не на то, несомненность чего стремится установить Картезий.

Итак, мысленный эксперимент Ибн Сины абсолютен в том смысле, что, во-первых, не может быть опровергнут, а, напротив, должен быть признан любым, кто возьмется его провести, и, во-вторых, его выводы имеют собственную, не сводящуюся к чему-либо иному ценность. Мы можем и должны заключить, что Ибн Сина с несомненностью доказал *независимость* данности нашего *Я* от каких-либо источников познания и его *пред-посланность* любому познанию мира. Это – именно то, что я называю условием сознания. Если под сознанием понимать ту деятельность, благодаря которой мы имеем возможность располагать себя в поле осмысленности, тогда сознание возможно (в том числе, но не исключительно) благодаря пред-данности *Я*. Такая пред-данность *Я* составляет второе из двух условий смыслополагающей деятельности, которую мы называем сознанием.

Однако условие сознания следует ясно отличать от его деятельности и от его содержания. Если бы Ибн Сина и те, кто последовали за ним, прежде всего основатель ишракизма ас-Сухраварди, были правы, оказалось бы, что все содержание нашего сознания стало бы его условием; или, напротив, его условие оказалось бы неотличимым от его содержания. В «озаренческой сопряженности» (*идафа ишракиййа*) они хотели достичь столь же абсолютной данности и явленности Первоначала и мира, сколь абсолютна данность *Я*;

но, поскольку такая открытость *Я* составляет условие нашего сознания, получилось бы, что в число условий сознания включено все то, что мы считаем его содержанием. Собственно, мы тогда парадоксальным образом имели бы условие без обусловленного; вся деятельность нашего сознания была бы уже завершена, ибо все ее результаты (содержание сознания) переместились бы в область абсолютно достигнутого, превратившись в условие, т. е. пред-данность сознания. Возможно такое или нет – вопрос другой; его можно изучать отдельно, исследуя под этим углом зрения состояние сознания мистика. Однако очевидно, что это – не общий, не наш с тобой, дорогой читатель, случай: вряд ли эти заметки привлекли бы внимание того, кто сумел (если, конечно, это вообще достижимо) превратить содержание своего сознания в его условие, достигнув абсолютной явленности любого смысла. Для всех нас, обычных людей, верно другое: абсолютна и ни от чего не зависит пред-данность нашего *Я*, тогда как содержание нашего сознания представляет собой непрестанное *изменение*.

Интенциональность

Интенциональность нашего сознания; его постоянная направленность на *что-то*. – Но откуда берется это *что-то*, чтобы сознание стало деятельностью, направленной на это?

Условие сознания не может стать его содержанием. Любой может провести простой эксперимент: сосредоточиться на собственном *Я*, попробовав откинуть все остальное, забыть все прочее, оставив для своего созерцания только свое *Я*. Сделав это всерьез, почувствуем, как земля уходит из-под ног; собственно, почувствуем, что и уходить-то нечему, потому что ничего не остается. Сосредоточенность на собственном *Я*, проведенная по-настоящему, попросту «выключает» все содержание сознания, оставляя только его условие; но условие не может стать содержанием. Так мы теряем осмысленность, мы оказываемся в поле *бес-смысл-енного* – там, где смысла нет, потому что *Я* – не смысл, а только его условие. Эта бессмысленность угнетает нас; оказаться без смысла значит для нас потерять все, поскольку все, чем мы владеем, все, чем обладаем, – это осмысленность. Но то поле осмысленности, которое мы имеем благодаря деятельности нашего сознания, – это не *Я* и не чистая текучесть (полотно импрессиониста). Как бессмысленно чистое *Я*, так же бессмысленна чистая текучесть, и если мы попробуем вывести за скобки все, включая собственное *Я*, оставив только текучее полотно красок, мы окажемся в той же бес-смыслице, в какой оказались, оставляя для созерцания только собственное *Я*. Если *Я* затягивает нас как будто в черную дыру, где в абсолютной точке исчезает всякая осмысленность (поскольку осмысленность – это развернутость, это *изменение*), то полотно импрессиониста, напротив, лишает нас всякой точки опоры: растекаясь в чистой текучести, мы теряем и собственное *Я*, и все, что составляет для нас осмысленность.

Итак, мы можем сосредоточиться и на *Я*, и на текучести, сделав и то и другое единственным предметом мысли, – и получим бессмыслицу, отсутствие смысла и мысли. Здесь невозможно изменение и невозможна интенциональность. На *Я* невозможно *направить* наше внимание, потому что нет расстояния между тем, кто направляет, и тем, куда оно направляется; собственно, нет и этих двух, потому что их различие исключено чистым *Я*.

Но и текучесть исключает *то*, на *что* можно было бы направить внимание, что можно было бы сделать предметом мысли. Ни *Я*, ни чистая текучесть не представляют собой «что-то».

Интенциональность – это направленность на вещь, на что-то; но откуда берется эта вещьность, это «*что-то-чность*»?

Ее нет в «мире» как таковом; собственно, мир – будь он собранием вещей, состояний дел или просто моим окружением – возможен только как *встреча* чистой текучести и чистого *Я*. То, что не является смыслом, но что составляет условие всякого смысла, в своем взаимном движении дает нам *осмысленность*. Мир дан как осмысленность; я могу, конечно, говорить о нем как об окружающем, как о задающем мой горизонт, как о собрании фактов или собрании вещей – но только после того, как он окажется дан мне как смысл. Иначе говоря, *Я* должно быть вброшено на полотно импрессиониста, чтобы возникла *картина*. Уже потом мы назовем ее картиной мира; потом, после того, как встреча этих двух условий нашего сознания породит смысл и развернет осмысленность.

Смысл

Только когда чистая текучесть и пред-данность *Я* загадочным образом *встречаются* – только тогда возникает смысл. Мы можем определить смысл как место встречи абсолютной неразличенной содержательности (наше полотно импрессиониста) и абсолютной субъектности.

Смысл – это сжатая пружина, способная развернуться и развернуть осмысленность. Смысл – чистая встреча *тождественного, но абсолютно различного*; в этой способности *без-различной различности* – бесконечная потенция разворачивания осмысленности.

Эти формулировки только кажутся неожиданными; на самом же деле они подготовлены всем ходом нашего рассуждения, и то, что в них сказано, уже было высказано другими словами. Если *Я* и чистая текучесть – условия нашего сознания, то этих условий – два, или же оно одно?

Конечно, *Я* и чистую текучесть, *Я* и полотно импрессиониста невозможно спутать, и любой подтвердит это, сославшись на свой внутренний опыт, подтвердит совершенно безошибочно. Но можем ли мы их различить?

Можно ли указать на некий признак, который мы могли бы приписать нашему интуитивному, непосредственному ощущению своего *Я*, с одной стороны, и столь же непосредственному обладанию полотном импрессиониста, с другой, – могли ли бы мы приписать такой признак или признаки, наличие и отсутствие которых отличало бы одно от другого?

На этот вопрос возможен только отрицательный ответ. Ведь любой признак был бы неким содержанием, а значит, вводил бы *Я* или чистую текучесть в область содержания нашего сознания. Но тогда они утратили бы свою функцию условия – того, что делает возможным содержание сознания, но что не служит частью этого содержания и над чем сознание не властно. И *Я*, и чистая текучесть интуитивны, к их непосредственной схваченности невозможно ничего прибавить. – Но это значит, что мы не можем их различить.

Без-различная различенность

Именно это я и подразумеваю под без-различной различенностью, или различенностью, которая не создает никаких различий. *Я* и полотно импрессиониста – не одно и то же, и в этом нет никакого сомнения; но столь же несомненно, что они – не два различных, что одно – то же, что и другое, при том, что имеется «одно» и имеется «другое». Мы иногда слышим намек на это, когда вдруг ощутим свою причастность всему; или даже свою тождественность всему. Мы как будто равны всему миру; и это тем более удивительно и невозможно, что наше *Я* никогда не бывает не только равно чему-то другому, но и не бывает открыто самому себе иначе, нежели как чистое *Я*. Это парадоксальное равенство совершенно неравного, более того, неприравняемого имеет своим основанием неразличенность несовпадающего, *Я* и чистой текучести: когда *мир* редуцируется до полотна импрессиониста, когда он сбрасывает свои формы и обнажает свою основу, тогда к нашему *Я* возвращается это ощущение изначальной слитости и нераздельности того, что не сливается и не совпадает.

Эта неразличенность абсолютной субъектности и абсолютного начала содержательности, которые вместе с тем бесконечно разведены и несмешиваемы, эта без-различность различного служит источником всех различений и любых определенностей, которые мы встречаем в мире; а точнее, которые мы встречаем как мир.

Неразличенность различного, безразличная различенность – изначальный парадокс. Источник любых приравниваний неравного; источник бесконечного разнообразия. Именно здесь тождественность нетождественного не просто встречаются, а становятся отличимы-и-неотличимы друг от друга. *Я* и непрестанная текучесть красок полотна импрессиониста неразличимы, но бесконечно различны; в этой возможности различить-не-различное – изначальная сила бесконечного различения. Тождество безусловно, наитвердейше верно; но тождество бесплодно, оно совершенно ни о чем не говорит. Даже аналитическое суждение бесплодно – постольку, поскольку оно стекается все в то же твердокаменное тождество. Нам бы хотелось узнать, как возможны синтетические суждения; как можно узнавать *новое* – и вместе с тем узнавать его *истинно*? Новое прорывает рамки тождества, оно выводит туда, куда тождество не простирает свою власть; но нам бы хотелось, прорвав эти рамки, сохранить всю ту *уверенность*, которую они дают; иначе говоря, сохранить уверенность тождественного. Очень старая проблема; и вот – тождественность нетождественного. Тождество нетождественного – вот искомое; вот что *интересно*.

Встреча *Я* и текучести как изменение

Взаимное движение *Я* и полотна импрессиониста навстречу друг другу; их встреча, которая и оказывается тождеством нетождественного. Они не могут не встретиться, поскольку неразличимы; и где бы они ни встретились, их встреча будет *истинной*, поскольку они не могут не совпасть. Но вот, собственно, вопрос: что значит, что *Я* и текучесть «встречаются» – как если бы они могли встречаться в разных местах или встречаться по-разному? Что есть такого в самом *Я* и в самом полотне импрессиониста, что дает возможность этого различия; почему *Я* может быть вброшено в *разные* «места» полотна импрессиониста и почему вбросы эти могут *повторяться*?

Значит ли это, что здесь мы предугадываем что-то вроде пространственной и временной координат? Или, скорее, так: то, что дает возможность различия «вбросов» субъектности в бессубъектную текучесть красок абсолютного полотна – не будет ли это осмыслено как пространство, поскольку пространство – это возможность *сразу-наличия*, т. е. сразу-различения; а то, что дает возможность повторения *Я*-вбросов на бесконечное полотно текучих красок – не будет ли это осмыслено как время, поскольку время – это возможность *смены*, т. е. различения, основанного на повторении?

Время столь же сжато и неуловимо, как *Я*; и в этой своей сжатости оно столь же бесконечно богато. И вместе с тем время – ничто: у нас только настоящее, но это настоящее всегда уже *исчезло* или *еще не наступило*. Времени никогда нет; и в то же время оно есть всегда, потому что «никогда» и «всегда» – абсолютные отрицание и утверждение того же самого времени. Точно так же и *Я*: стоит прикоснуться к нему, как его уже нет; *Я* рассыпается в бесконечное множество маленьких *я*, всех этих состояний *меня*, которые я не могу не отождествлять с самим собой, т. е. со своим *Я*, хотя всегда отличаю их от него. Эти *я* преходящи и текучи, они никогда не остаются сами собой; но они всегда отнесены к моему *Я*, и только потому они возникают как *я*.

Я рассыпается множеством *я* только благодаря повторению, т. е. благодаря *смене* одного *я* другим. Ни одно *я* не может сосуществовать с другим, оно непременно его сменяет. Если у меня много социальных ролей, я никогда не играю их *сразу*, они непременно *сменяют* одна другую; пусть и на самое малое мгновение, но между ними всегда есть зазор, который позволяет *различить* их благодаря *смене*, оставив и сохранив единственность моего *Я*. *Я* рассыпается во множественность во времени, не в пространстве; в пространстве если что и рассыпается, то отстраненная от *Я* субъектность. Это она может быть множественна *сразу*, и чуть ниже мы поговорим о том, что можно понимать под этим термином.

Но пока остановимся на минуту, чтобы подвести итог сказанному. Мы увидели два принципа различения: *смена* и *сразу*. *Смена* необходима лишь потому, что различается *то же*, т. е. само-тождественное: *Я* как начало абсолютного тождества может быть различено, может рассыпаться во множество *я* (а такое рассыпание – несомненный факт внутреннего опыта, открытый любому) только благодаря их *смене* друг другом. *Сразу* необходимо лишь потому, что полотно импрессиониста как начало абсолютного различия требует одного вместе с другим, так сказать, бок о бок, чтобы различие состоялось. И *сразу*, и *смена* – способы различения; но само различие здесь устроено по-разному, и мы встречаемся здесь с различием самого различия. Различие различия берет начало в различности (хотя и неразличности) *Я* и полотна импрессиониста, и оно столько же без-различно, сколь без-различна различность этих двух условий сознания, которые не образуют двойцу.

Я рассыпается множеством *я*, т. е. различается: начало абсолютной тождественности подвергается различению. Напротив, полотно импрессиониста, это начало абсолютного различия, фиксируется благодаря *сразу* в само-тождественности как то, что может быть подвергнуто *смене*. *Сразу* и *смена* (которые могут быть осмыслены как принципы пространства и времени) встречаются, чтобы своей встречей породить определенность: определенность как зыбкая уравновешенность *сразу* и *смены*, уравновешенность, которая будет тут же нарушена. Эта определенность как задание *границы* сама определена тем, как именно встретятся *сразу* и *смена*, каким будет конкретное сочетание этих принципов различения.

Сразу и смена будут осмыслены как пространство и время; но это не значит, что мы должны поддаться соблазну начать с этих двух. Пространство и время нельзя мыслить как априорные формы или как абсолютные вместилища, их вообще нельзя мыслить как *предельное*. Предельным служит принцип различения, обнаруженный и найденный нами благодаря открытию безразличной различенности двух условий сознания, *Я* и абсолютной текучести. Ни одно из различений, которые мы сделали до сих пор, не было произвольным, каждое из них стало не более чем разворачиванием этого абсолютного источника любого различения, неотличимого вместе с тем от тождественности и восходящего к тождественности. Ни одно из понятий, введенных до сих пор, не возникло ниоткуда, не взялось, как по мановению волшебной палочки, просто потому, что понадобилось автору, чтобы сделать еще один шаг по его пути. Нет, любое из них возникло как необходимое, как неизбежное *сгущение* тех линий различения-без-различия, которое мы обнаружили как неизбежное, как необходимое движение, вызванное к жизни совершенным совпадением и бесконечным различием двух условий сознания. Если и может быть найден вечный двигатель, то только в этом неисчерпаемо парадоксальном и удивительном совпадении несовпадающего, поскольку оно не может не требовать безграничного движения вперед.

Граница

Абсолютная субъектность не может встретиться и совпасть с абсолютной содержательностью, не утратив своей абсолютности; то же относится и к другой стороне, к чистой содержательности. Субъектность в этой встрече утрачивает свою точечность, растекается, наполняясь содержательностью; содержательность же теряет изначальную неувовимость, беспредельную размазанность и замыкается, привязанная к субъектности. Такова логика этой встречи, этого совпадения двух несовпадающих условий нашего сознания, совпадения, порождающего – в своей бесконечной флуктуации – все его столь же бесконечное содержание. Но как могут совпасть несовпадающие, да к тому же абсолютные, ничем не ограниченные и потому и не могущие совпасть, условия сознания – абсолютная субъектность и абсолютная содержательность?

Абсолютная субъектность *Я* – это вечное напряжение, направленное внутрь: ин-тенс-ивность, внутренняя напряженность; пружина, сжатая до конца, абсолютная потенциальность, ждущая возможности *броска*, возможности растрагить и воплотить вовне свою энергию. Абсолютная содержательность, напротив, – это экс-тенс-ивность, внешняя разжатость; пружина, уже распрямившаяся до конца и полностью себя раскрывшая, променявшая потенциальность на совершенную актуальность, *размазанность* по полотну без всяких границ. Ни то, ни другое не ограничено: *Я*, потому что оно еще не вошло ни в какую границу; абсолютная текучесть – потому, что она уже утратила всякую границу. Абсолютность того и другого имеет разный смысл: одно – до всякой границы, другое – уже после. Потому ни то, ни другое не достижимы для нашего сознания, которое умеет двигаться только в том, для чего задана граница; в *изменяющемся*, в том, в чем схвачена встреча двух безграничностей: той, что до всякой границы, и той, что после. Введение чистой содержательности в границы и тем самым – ее *сжатие*, придание ей интенсивности, возвращение некоторой сжатости этой разжатой до конца

пружине; и, напротив, придание бесконечно сжатой пружине *Я* некоторой содержательности, осуществленности и, следовательно, разжатости, некоторое ее ослабление, – вот то поле, в котором способно двигаться наше сознание.

Сжатость *Я* и его готовность к *броску*, в котором оно приобретет определенность благодаря вхождению в границы, а значит, и утратит себя в той мере, в какой утратит свою абсолютность, – его постоянное состояние; оно не может не выходить из своей абсолютности, не может не утрачивать свой функции условия нашего сознания, постоянно переходя в область его содержания. Мы обнаруживаем *мир*, потому что обнаруживаем *субъектность* вне нас. Вещь – это вброс субъектности на полотно импрессиониста; абсолютная точка, утратившая свою абсолютность и растекшаяся радужной кляксой. Вещь невозможна без субъектности; но вещь точно так же невозможна без содержательности, без своей – так и хочется сказать: осязаемой – начинки. Однако остережемся отождествлять «вещь» и «субстанцию», вообще остережемся отождествлять вещь с чем-то «материальным»: вещь – не более чем субъектность, оторвавшаяся от *Я* и попавшая на полотно абсолютных красок, и благодаря этому обладающая способностью *сгущения*, притягивания к себе размытой, без-границной и никак не определенной содержательности. Эта сила субъектности – сила задания границы, введения в эту границу тех красок нашего абсолютного полотна, которые она сможет захватить.

Предикация и осмысленность

Мы не можем мыслить (что означает: не можем с-мыслить, не можем придать смысл) абсолютную неизменность и абсолютную текучесть. Первое для нас – наше *Я*, второе – чистая содержательность нашего сознания, которую мы получаем после совершенной редукции. О первом нельзя ничего сказать, потому что ему нельзя ничего *приписать*; о втором нельзя ничего сказать, потому что там *нечему* приписывать. Возможность предикировать – это возможность заставить встретиться эти два условия нашего сознания с тем, чтобы они породили его содержание. Предикация – не только способ нашей речи, то, как она устроена; предикация – способ нашего мышления (смысл-ения), то, как устроена осмысленность.

Это и значит, что мы можем сделать содержанием своего сознания только изменение. Изменение и есть встреча субъектности, абсолютной фиксированности – и текучести как абсолютной нефиксированности.

Наша мысль может быть отделена от нашей речи, пусть даже лишь в мысли: мы можем мыслить свою мысль как будто бессловесной, – или в речи: мы можем высказать такую мысль о бессловесной мысли. Это бессловесное, или до-словесное состояние мысли – особый предмет: такое состояние не может быть развернутостью, не может быть *ясным* состоянием нашего сознания. Будь так, мы составляли бы свою речь из слов-кирпичиков, тратя на это по необходимости гораздо большее время, нежели то, которое требуется, чтобы такую речь произнести. Всякий знает по своему опыту, что это не так; если мы и «подбираем слова», то лишь потому, что хотим изменить что-то в уже сложившейся, но еще не высказанной вслух речи, когда мы особым усилием задерживаем ее спонтанное высказывание; или же когда что-то ломается в механизме спонтанного складывания речи, выражающей до-словесное состояние мысли. Эта свернутая до-словесность, невысказанность – смысл, который мы ощущаем (говорим же мы, что мысль

высказана точно, или же не совсем точно: откуда знаем мы это, если не обладаем *уже* этой мыслью, причем обладаем совершенно точно и полно, до того, как она высказана в словах?), который властно руководит нами, до которого мы так стремимся добраться, то ли воспарив в горний мир в умном созерцании, то ли отдавшись поэтической стихии, но который мы не в состоянии высказать *как таковой*. То, что мы высказываем и что отчетливо мыслим, – это развернутость, а не свернутость, дискретность, а не континуальность; это осмысленность, а не смысл.

Смысл до-словесен, а осмысленность требует развернутой предикационной формы, причем такой, которая – как мы увидим чуть ниже – предполагает использование имени. Однако на границе между смыслом и осмысленностью, между дискретностью и континуальностью, между свернутостью и развернутостью живет глагол – совершенно удивительное образование нашей речи; а в области мысли мы находим ему полное соответствие – категорию действия.

Глагол и действие; местоимение и имя

Текучесть обращается в действие при минимальном добавлении субъектности. Нам достаточно как будто спроецировать свое *Я* на текущее полотно вечно-меняющихся красок, чтобы в том месте, *куда* (без этого «куда» никак не обойтись) оказалось направленным наше внимание, возникло что-то осмысленное. Мы заметим тогда, что это не просто беспорядочные тени бегут на пестром и бессмысленном фоне, а что это, например, колышутся листья: мы увидим *действие*, непременно связанное с субъектом и невозможное без него.

Субъектность действующего, без которой действие невозможно, непременно соотнесена с нашей собственной субъектностью. Местоимения замещают не имена (скорее, наоборот, имена встают на место местоимений – мы увидим это), а нашу субъектность, спроецированную вовне, на абсолютное полотно красок, и им следовало бы дать соответствующее название. Это видно хотя бы из того, что любое из них может легко превратиться в *я* или даже в *Я*: субъектность конвертируема, все зависит от точки зрения, и то, что (или те, кого) мы называем «он», «она», «они» и т. п., для самих себя выступают как *Я*, а для нас в своей речи – как *я*. В мире действуют мириады *я*: абсолютная субъектность, рассыпавшаяся в *сразу*-повторении и повторении-*смене* (в том, что мы назовем пространственным и временным умножением *Я*).

Местоимение (сохраним за ним традиционное название, помня, что это – слово, употребляющееся вместо *Я*, а вовсе не вместо имени) органично слито только с глаголом. Лишь в глаголе местоимение составляет его неотъемлемую часть и действительно что-то сообщает нам. Так потому, что глагол и есть чистая субъектность, в минимальной степени утратившая свою абсолютность взамен на обретенную содержательность, и в силу этого содержательность слита здесь с субъектностью так, что их невозможно разделить. «Иду» и «я иду» – одно и то же: глагол как будто вбирает в себя целую фразу, он один – речь, он один – высказывание, которое может, конечно, развернуться с аналитическим разделением единиц речи (как это случается в языках, утративших или не знавших синтетизма глагола так, как это имеет место в русском или арабском языках), но которое от этого ничего не выигрывает в своей силе. Остановив свой взгляд на бессмысленной игре красок теней и

света, мы вдруг замечаем, что «оно» (он, оно, ты – некое местоимение, занявшее место абсолютной субъектности нашего Я) «колышется». Мы узнаем это еще до того, как увидим, что «оно» – это «лист дерева»; сперва мы лишь замечаем возможность увидеть субъектность и нанизать на нее какую-то часть спектра красок, сделав их осмысленными. Собственно, мы видим, что «оно зеленеет», что «оно имеет-продолговатую-форму» (представим себе такой глагол) и так далее: «лист дерева», замещающий затем в нашей речи местоимение «оно» и встающий на его место («оно колышется» → «лист дерева колышется»), служит не более чем *стяжкой* целого веера глаголов.

Так возникает имя как замена множества глаголов; в имени скрывается, как будто исчезает, субъектность, прежде очевидная в глаголах, бывшая такой, которую невозможно скрыть или не заметить. Этот набравший вес субъект вдруг появляется на сцене, чтобы стать отдельным, самостоятельным *именем*: мы уже говорим не «он колышется», а «лист колышется». Но «лист» колышется только потому, что прежде «он зеленел», «он имел продолговатость (=продолговател)» и т. д. Имя возможно только потому, что глаголы собрали всю эту содержательность с полотна импрессиониста, как вездесущие пчелы – нектар с медоносов, и стянули ее к субъектности: то, что было прежде разбросано там и тут в совершенно *неосмысленном* виде, вдруг затвердело *именем*. Так и нектар, разбросанный на многих тысячах цветков, вдруг загустевает прозрачной медовой массой.

Глагол как будто замещает собой всю речь. Послушаем, как определяет его словарь Даля: «Слово, речь, выражение; словесная речь человека, разумный говор, язык». И только следующим дано грамматическое значение: «Часть речи, разряд слов, выражающих действие, состояние, страдание». Мы как будто слышим подсказку: язык следует понимать прежде всего как речь и говор, и лишь затем – как набор формальных средств, как категориальную разметку и синтаксис. И подсказка эта как нельзя более уместна: в речи живет мышление и связность, исчезающие в наборе формальных средств точно так же, как в раззятом на части живом теле исчезает жизнь.

Субъектность и текучесть выражены в глаголе непосредственно: субъектность неотрывна от глагола, текучесть застывает в нем как его содержательность. Глагол не может избавиться от этой изменчивости: он сам и есть изменчивость. Глаголу не нужны никакие дополнительные средства, чтобы «отразить» изменчивость: нет нужды отражать то, чем и так являешься, не нужно притворяться там, где все естественно.

Поэтому в глаголе, который может служить целой фразой, или в глагольной фразе, где субъектность выражена явно, будь то местоимением или даже заместившим ее именем, есть связность, но нет связки. Связка, с одной стороны, не нужна здесь: глагол и так связан, лишь аналитическая процедура вычленяет в нем субъект, который как будто отделяется от содержательности. А с другой, она здесь и невозможна: куда бы можно было поместить здесь эту эрзац-связность, этот костыль вместо живого сустава? В глагольной фразе нет места для связки, и мы никак не можем вообразить здесь какой-либо *зазор* между субъектом и предикатом, который был бы заполнен связкой: естественная, бесшовная связность глагола выталкивает связку, как живое тело выталкивает чужеродный предмет.

Имя и предикация

«В одну и ту же реку нельзя войти дважды», – едва ли кто-то не слышал эту расхожую формулу. Ее обычно приводят как пример непрестанной изменчивости: образ текущей реки, сменяющихся вод как нельзя лучше подходит для того, чтобы указать на постоянную, непрерывную перемену. Мы легко представляем себе несущийся поток или спокойно текущую медленную реку – но в любом случае мы никогда не войдем в одну и ту же воду: и потому, что сама вода в текущей реке все время сменяется, и потому, что сменяется ее внешний облик. Текучесть, следовательно, оказывается дважды текучестью: водяной субстрат – всегда другой, чем был только что, и внешняя форма его никогда не бывает постоянной.

Но обратим внимание: в Гераклитовой формуле речь идет не о воде, а о реке; более того, об *одной и той же* реке. Почему-то нам необходима «одна и та же река», чтобы мы могли отрицать ее существование. Парадоксальная вещь: желая сказать, что все в мире переменчиво, мы должны сперва допустить неизменность, фиксированность, – то есть допустить именно то, что хотим отрицать. Более того, такое допущение оказывается необходимым условием отрицания, к которому мы стремимся: мы *не можем* говорить о том, что река никогда не остается самой собой, если прежде не утвердим именно эту «саму-по-себе реку», которую хотим отрицать.

Ничего не изменится, если мы вернемся к воде как к «реальному», материальному субстрату, оставив в стороне гипостазированную «реку». Все равно, чтобы отрицать постоянство воды, протекающей прямо перед нашими глазами и даже, если хотите, обтекающей наше тело, погруженное в эту воду, нам придется сперва иметь смысл воды как таковой, одной и той же воды, чтобы затем мы могли сказать, что вода все время другая, а не та же самая; не будь этого, перед нами было бы множество *разных вод*, но не было бы *другой воды*.

Если бы нашей целью была чистая текучесть, мы не испытывали бы столь странной потребности сперва сделать то, от чего тут же откажемся. Чистая текучесть не требует столь причудливых ходов; чтобы погрузиться в нее, надо как раз отвлечься от всякой сформулированной мысли, взять ее в скобки. Но если мы хотим мыслить и формулировать мысль, если мы хотим высказывать ее, нам надо оставить текучесть и создать смысловое пространство *изменения*.

Остановив чистую текучесть мира, прервав ее поток, мы получим как будто мгновенный снимок. Прервав этот поток иначе, в другом месте, мы получим другую картинку. Эти две картинки будут разными, в чем мы убедимся, наложив одну на другую и увидев, что они не совпадают (так не совпадут две фотографии улицы, полной машин и пешеходов, сделанные одна за другой). В таком случае мы можем говорить, что перед нами две разные картинки, два разных мира; но мы не можем говорить, что перед нами *изменившийся* мир. Чтобы иметь не просто два разных, а одно изменившееся – чтобы иметь право говорить об изменении, – мы обязаны прежде утвердить неизменность.

Этот логико-смысловой Гераклитов закон абсолютен: никто не может ускользнуть из-под его власти. Мы просто не можем мыслить иначе; если мы мыслим, то мыслим изменение, а это значит: мы фиксируем *нечто* как неизменное, выхватывая так заданную *вещь* из континуального смыслового потока, и лишь затем и на этой основе говорим о ней как об изменяющейся. Мыслить значит *предсцировать*, мыслить значит разворачивать осмысленность по формуле «субъект + предикат».

Глагольная речь, что была приведена выше как пример отражения естественной текучести мира, также может быть формализована по схеме «субъект + предикат». С точки зрения лингвиста предикат может быть каким угодно, в том числе он может быть выражен и глаголом. «Птица садится на ветку» – это предложение, которое имеет форму «имя + предикат»: выраженный именем субъект «птица» и предикат «садится на ветку». Не отрицая пользы такого рода формализации и вообще не вторгаясь в ту область, в которой работает лингвистика (для лингвистики важны языковые формы или фонетика: в этих областях она обнаруживает ясные законы, – тогда как смысл редуцирован здесь до невятной «семантики»), я вместе с тем не откажусь от права задать собственное поле логико-смыслового рассуждения, на котором только и могут быть вскрыты логико-смысловые законы, управляющие мыслью. Тогда станет видна принципиальная разница между двумя предложениями, двумя типами предикации, глагольной и именной: «Птица садится на ветку» и «Птица есть сающаяся на ветку», – которые для сверхобобщающего лингвистического взгляда едва ли не одинаковы по своей форме. Связка «есть» – вовсе не одна в ряду разнообразных и (якобы) на равной ноге функционирующих связок: только связка «есть» делает возможной субстанциальную картину мира; она, таким образом, фундаментальна для этой картины мира, тогда как остальные маргинальны в той или иной степени. В именном типе предикации, когда и субъект, и предикат выражены именем, имя фиксирует; имя вынимает вещь из временного потока, придает ей точность и стремится замкнуть в заданных границах; предикат размыкает замкнутость, стремясь вернуть вещи – хотя бы отчасти – ту континуальность, которую она утерьяла, задав саму себя как неизменную и определенную. Осколки подлинной континуальности представлены в нашей речи предложениями вроде «Вечерело», а предчувствия абсолютной идеальности – фразами «Нельзя курить» и им подобными: в них нет субъекта, схваченного рамками имени и готового изменяться, они построены по другой смысловой логике, они не подчиняются императиву Гераклитова закона. Не подчиняются только потому, что оказались *на полях* той картины мира, которую рисует нам мысль, задавая его как *изменяющийся*: «Вечерело» слишком континуально, слишком текуче, чтобы быть изменением; а «Нельзя курить» слишком абсолютно и фиксировано. Гераклитов закон абсолютен только для мысли, разворачивающей себя в субъект-предикатной форме; мысли, схватывающей *единство* изменяющегося мира.

Почему возможна предикация: без-различная различенность условий сознания

Субъект предикации может быть выражен местоимением – тем, что напрямую схватывает субъектность (а вовсе не стоит «вместо имени», как подсказывает этимология), – а может быть выражен именем (когда уже оно замещает субъектность местоимения). Предикат может быть выражен глаголом – и тогда предикация не предполагает связку: мысль связывается, субъектность сплавляется с содержательностью бесшовно, органично. Здесь – главная загадка смыслообразования: как и почему субъектность сплавляется с содержательностью, почему осмысленность возникает? Эти два условия нашего сознания, абсолютное *Я* и абсолютная текучесть красок, не могут не встречаться, поскольку они – не два разных; но они не могут совпасть,

поскольку они не одинаковы. Не одинаковые, но и не разные: эта различенность без различий требует, чтобы сплав субъектности с содержательностью бесконечно варьировался.

Если смыслообразование – это всегда сплавление субъектности с содержательностью, то понятно, почему мысль всегда предикационна и почему мы мыслим только изменение, но никогда не фиксированность и не текучесть. Невозможно мыслить «пять»: «пять» можно сделать предметом медитации или интуиции, но никак не мысли. Можно мыслить «пятью пять – двадцать пять»: это – изменение, возможное как сплав субъектности, т. е. абсолютной фиксированности, с содержательностью, которая эту фиксированность нарушает, добавляя к ней то, чего в ней как будто нет, но что *может быть* добавлено. Изменение заставляет сплавлять субъектность и содержательность так, что они оказываются движущимися от одного состояния к другому; это движение мы и называем мыслью.

Два типа предикации

Можно говорить по меньшей мере о двух типах предикационной сплавленности субъектности и содержательности. Первая представлена глагольной фразой, другая – именной. Современная лингвистика и логика подчас бывают склонны не усматривать существенного различия между двумя типами предикации, рассматривая их как варианты некой единой формы связи субъекта и предиката. Но это не так; говорить о связи субъекта и предиката «вообще» – слишком сильная абстракция, отвлекающая от того, от чего отвлечься как раз нельзя – от силовых линий, вдоль которых движется смыслообразование, представляющее собой сплавление субъектности и содержательности.

Глагол, как мы сказали, – это первая «остановка» на пути от состояния разъятости двух условий нашего сознания, когда мы – чисто теоретически, конечно же, – рассматриваем их отдельно одно от другого, к их естественной сплавленности, которая и составляет стихию нашего сознания. Говоря о глаголе, мы говорим о нашей речи; в плане смыслообразования глаголу соответствует действие. И глагол, и действие предполагают непосредственную, прямую субъектность: нет такого глагола и такого действия, которые исключали бы возможность представить действователя как «меня», «тебя», «ее» и т. д., иначе говоря, исключали бы возможность представить субъект в языковых формах местоимения. Местоимение столь же необходимо в речи, как и глагол; и столь же ясным оказывается соответствие ему, которое находим в области сознания.

Имя, как мы видели, служит интегрантом суммы глагольных фраз. Мы ставим «лист» вместо «он зеленеет», «он растет» и т. д. Любое имя может быть раскрыто таким образом, поскольку любое может быть представлено как такой интегрант.

Но у имени есть и другая функция. Мы все знаем о ней, поскольку знаем, что любую глагольную фразу можно превратить в именную. Я называю фразы глагольной и именной по типу предикации, т. е. в зависимости от того, выражен ли предикат глаголом или именем: во втором случае «есть», чаще всего опускаемое в русской речи, выполняет роль связки двух имен, а не является глаголом-предикатом. Сам факт наличия глагольной и именной фраз в нашем языке – удивителен, но мимо него обычно проходят, не обращая на него внимания или даже стараясь его затушевать; вообще стараются не обращать внимания на смысл и возможность работы с ним.

В самом деле, я могу сказать «он приехал», а могу – «он есть приехавший», и так для любого глагола. Такое превращение в речи – совершенно нормальное и обычное явление. Если фраза типа «он есть приехавший» и звучит непривычно для уха, не слышавшего ничего, кроме литературного языка, то она от этого не становится неестественной для носителя русского языка вообще. Там, где я обычно провожу лето, говорят как раз такими, а вовсе не глагольными, фразами. Тут скажут: «он приехадши», с чередованием *в-д*, с усеченной формой причастия и, конечно же, с опущением связки; все эти метаморфозы совершенно нормальны в русском языке. Точно так же мы услышим «он умерши[й]» вместо «он умер», «он поевши[й]» вместо «он поел» и т. п. Интересно, что такая нелитературная форма оказывается ближе к логической форме «S есть P», нежели требуемая литературной нормой русского языка глагольная фраза.

Языковые формы и смыслополагание

Таким образом, рассмотренные три формы: глагол, местоимение и имя – совершенно необходимы для того, чтобы речь могла соответствовать смыслополаганию. Грамматики могут выделять другие языковые формы или не выделять эти, но исследование смыслополагания неизбежно выявит их, и именно их. Более того, как раз разговор о смыслополагании дает возможность выйти на универсальный уровень, на котором мы можем говорить о том *существенном*, что стоит за вечно-изменчивыми языковыми формами и что только и делает их *языковыми*, – говорить о смысле, его законах и способах его образования.

Именная предикация и задание границы

Такая, именная форма фразы дает возможность сделать то, что невозможно в глагольной, – она дает возможность *задать границу*. Глагол еще слишком текуч; если он и дает нам изменчивость, то есть необходимую фиксацию, приостанавливающую текучесть и превращающую ее в изменчивость, то лишь благодаря вклеенному в него местоимению, тогда как сам он еще не способен к этому. Это оказывается по силам лишь имени.

Что такое «граница» и что значит «задать границу»? Граница – это локализованная без-различность различности, и задать границу значит создать возможность двигаться в этой локальности, извлекая по возможности новые смыслы, т. е. осуществляя смыслополагание. То, что возможно *вообще* благодаря встрече двух условий нашего сознания, – то возможно *локально* благодаря имени. Два типа без-различной различности, абсолютная и локальная, конечно же, различны, ибо задаются по-разному, однако обе обладают удивительным свойством сжиматься и разжиматься, стягиваться в точку и растягиваться до бесконечности (локальная – в своих пределах, естественно); они обладают ин-тенс-ивностью (неотличимой от субъектности) и экстенс-ивностью (неотличимой от содержательности), этими двумя типами *напряжения*, дающими возможность бесконечного движения смысловывода. Однако имя, задающее границу и тем самым – локальное движение смысловывода, не задает тем самым субъектность; субъектность должна быть при-

внесена в эту локальность как будто извне. Та содержательность, что эксплицируется благодаря заданию границы, может служить лишь предикатом фразы, но не ее субъектом.

Если говорить о *границе* более детально, то задать границу значит задать противоположение-и-объединение. Полагающие друг друга и снимающие друг друга, противоположение и объединение дают возможность бесконечного движения *внутри* той локальности, которая зафиксирована именем самой высокой – для этой локальности – степени общности. Этот вопрос можно и нужно рассматривать очень подробно, с необходимой степенью углубленности. Но это уже – другая тема, для которой нужны отдельные исследования.