А. В. СМИРНОВ

СОЗНАНИЕ ЛОГИКА ЯЗЫК КУЛЬТУРА СМЫСЛ

STUDIA PHILOSOPHICA

STUDIA PHILOSOPHICA

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

А. В. СМИРНОВ

СОЗНАНИЕ
ЛОГИКА
ЯЗЫК
КУЛЬТУРА
СМЫСЛ

ЯСК

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2015

УДК 1/14
ББК 87.2
С 50

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 15-03-16006

Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН

Рецензенты:
докт. филос. наук, проф. Н. В. Мотрошилова
докт. филос. наук, проф. М. М. аль-Джанаби

С 50 **Смирнов А. В.**
Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. — М.: Языки славянской культуры, 2015. — 712 с. — (Studia philosophica).

ISBN 978-5-94457-235-6

Стержневая проблематика книги — субъект-предикатный комплекс, взятый как ядерная форма сознания в его основных аспектах: самосознание, чувственное восприятие, дискурсивное мышление. Обоснована принципиальная возможность осмысления любой субъект-предикатной конструкции в двух логиках — субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной, эксплицирована процессуальная логика смысла. Показана необходимость дополнения традиционных методов анализа до логико-смысловых, позволяющих учесть вариативность логик осмысления. На материале арабского языка и арабо-мусульманской культуры продемонстрирована эффективность анализа смысловых конструкций в процессуально-ориентированной перспективе на основе соответствующей логики.

УДК 1/14
ББК 87.2

Научное издание
Андрей Вадимович Смирнов
СОЗНАНИЕ. ЛОГИКА. ЯЗЫК. КУЛЬТУРА. СМЫСЛ

Корректор Е. Сметанникова. Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 13.11.2015. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 57,4. Тираж 700 экз. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры». № госрегистрации 1037739118449
Тел.: +**7 (495) 624-95-32**. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: **+7 (499) 255-77-57**. E-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4

ISBN 978-5-94457-235-6

© Институт философии РАН
© А. В. Смирнов
© Языки славянской культуры

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 7

I. СОЗНАНИЕ

Сознание как смыслополагание. Культура и мышление 13
Смыслополагание и инаковость культур 71

II. ЛОГИКА

Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики 159
О логической интуиции арабо-мусульманской культуры 209
Логика субстанции и логика процесса: *тавх̮ӣд*
и проблема божественных атрибутов 226

III. ЯЗЫК И ПЕРЕВОД

Философия перевода и перевод философии 259
Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла 281
Можно ли строго говорить о непереводимости? 296
Где спотыкается перевод: логико-смысловой излом 308
Логическая неопределенность перевода: грамматика языка
и грамматика мысли 329

IV. СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Существует ли «всемирная философия»,
или Проблема преодоления чуждости чужого 349
Сравнительная философия как философская дисциплина 359
Новый гуманизм как новый универсализм? 369
О методологии изучения незападных культур 378
Каким может быть философское исламоведение?
Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подходы 385
Общечеловеческое и всечеловеческое,
или Чему сегодня нас может научить Н. Я. Данилевский 397

V. КУЛЬТУРА

Как различаются культуры? 407
Типология культур и картина мира 421

Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры 437

Заключение 452

ПРИЛОЖЕНИЕ

А. Прикладные логико-смысловые исследования

Архитектоника мусульманской этики 459
Справедливость (опыт контрастного понимания) 483
Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама 527
Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухравардӣ 569
Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн ‘Арабӣ 582
Ибн Х̱алдӯн и его новая наука 602

Б. Работы по арабо-мусульманской философии

От доктрины к логосу: рождение арабской философской традиции 627
Основные черты философского учения Х̣амӣд ад-Дӣна ал-Кирма̄нӣ 634

В. Из учебника «История арабо-мусульманской философии»

Эпистема классической арабо-мусульманской культуры 649
Философский суфизм: учение Ибн ‘Арабӣ 666
«Обустраивание мира»: концепция Ибн Х̱алдӯна 691

Цитируемая литература 705

ВВЕДЕНИЕ

Говорят, что философские проблемы не могут быть решены, что дело философии — поставить их, показать как проблему. Проблематичность — это мышление, а решенность проблемы — конец мысли. Это верно; проблематичность должна всегда оставаться; но кто сказал, что она должна быть всегда одной и той же? Если бы философия не давала вовсе никаких решений, если бы она всегда начинала все сначала, возвращаясь, как вечный двоечник, каждую осень в один и тот же класс, это было бы в самом деле бесплодным хождением по кругу.

Самая главная проблема философии — смысл; настолько главная, что она до сих пор толком не была поставлена. Хотя бы потому, что смысл всегда отодвигался «на потом» и ни у кого не играл роль начала. Между тем смысл — дело философии, и только философии, потому что смысл и есть начало; наука же никогда не занимается проблемой начала, она может лишь разрабатывать данное ей начало.

Мощь науки — в том, что она в конечном счете доводит свое дело до технологии, с помощью техники превращая мир в «постав», если использовать передачу В. В. Бибихиным мысли М. Хайдеггера. Но проблема начала — не проблема науки; это — проблема философии. Ведь подлинность начала — в его безначальности, в том, что оно ничем не обосновано; но как то, что не имеет начала, получит силу обосновать всё, для чего служит началом? В этой книге сделан шаг к тому, чтобы поставить проблему безначального начала как проблему смысла; проблему различенности, которая не создает различия; проблему, которая названа проблемой *то же иначе*. Это именно проблема: вопрос о том, как можно ухватить неухватываемое, как можно укротить эту безумную антиномичность.

Оставаясь проблемой, этот вопрос рождает решения; собственно, проблема поставлена не тогда, когда любое решение бесплодно, а тогда, когда любое плодотворное решение разрешает ее лишь отчасти, не до конца. В книге проведено различие между смыслом и осмысленностью, между неухватываемым безначальным началом (тем, что может быть только названо словосочетанием *то же иначе*) и тем, что схватывается в привычных формах субъект-предикатных конструкций (тем, что взяло свое начало в *то же иначе*).

Если смысл — подлинное начало, то нам стоит отбросить вековую привычку ставить «смысл» на последнее место в ряду понятий, начинающихся «внешним миром», который дан нам как условие и в отношении к которому мы располагаем себя. Нет никакого сомнения в том, что любой человек, в том числе и автор этих строк, строит свое поведение, исходя именно из этого убеждения: мир дан как условие, иначе говоря, он задан нам, и наша задача — постичь его, чтобы приспособиться к нему и выстроить свое поведение максимально эффективно. Это очевидно.

Однако совсем не очевидно, что так оно и есть на самом деле и что стихийное убеждение любого человека, не отличающееся в этом отношении от «убеждения» любого живого существа (каждое из них приспосабливается к заданности мира), да и неживой материи также (у нее совсем нет никакого «убеждения», но она точно так же реагирует на внешний, заданный для нее мир: камень катится по склону, сталь плавится в печи, т. д.), — что это стихийное убеждение уже и воплощает истину устройства этого самого «мира». Ведь не менее очевидно, что мы не обладаем ничем, кроме своего сознания, что любая убежденность в заданности внешнего мира, как и сам заданный для нас мир, — не более чем содержание нашего сознания. Вопрос о смысле и осмысленности есть вопрос о том, как это содержание возникает, т. е. каковы его условия и по каким законам оно выстраивается. Это вопрос о том, каково движение от смысла — к осмысленности, от начала — к тому, что этим началом задано.

Вопрос о смысле и осмысленности — это вопрос о том, что мы можем знать о своем сознании, а значит, и знать о мире. Наше знание о мире всегда опосредовано, и чтобы мы могли найти что-то в мире, это «что-то» должно быть прежде того полагаемо нашим сознанием. Мир никогда не навязывает себя, он послушно укладывается в те возможности, которые приготовляет для него наше сознание. Но вот какое дело: эти возможности задаются нашим сознанием, но не нами. Наше сознание не равно нашей субъектности, пусть субъектность и неотъемлема от сознания. Сознание, т. е. способность полагать осмысленность, имеет собственные законы, и эти законы могут быть открыты, когда мы исследуем результаты деятельности сознания. Вопрос о смысле и осмысленности — это вопрос о том, каковы законы, управляющие деятельностью сознания.

На пути от смысла к осмысленности, от безначального начала к тому, что этим началом задано, и совершается эта бесподобная метаморфоза: неухватываемое начало обретает плоть, смысл предстает как осмысленность. Как именно это происходит — об этом и пойдет речь в книге. Но главное заключается в том, что мы способны понять, как наше сознание проходит свой путь от условий (смысла) к содержанию (осмысленности). Безусловно, данный «путь» — реконструкция, и ничем другим он не может быть; и все же эта реконструкция отвечает на вопрос о том, как возможно содержание нашего сознания и почему оно выстроено именно так, как мы это неизменно обнаруживаем.

И еще одно. Если путь от смысла к осмысленности, от условий сознания к его содержанию закономерен, то он поддается упорядоченному исчислению. Это не расколдовывает волшебство смысла, но дает возможность работать с осмысленностью как с содержательностью, понимая закономерности ее выстраивания. Работа с текстом, работа с понятием, работа с проблемой, работа с миром (филология, философия и наука) может быть технологичной, если она опирается на знание законов выстраивания осмысленности.

Путь от смысла к осмысленности типологически не однороден. Иначе говоря, есть как минимум две взаимно-инаковые возможности пройти его. Это заставляет

говорить о двух разных логиках выстраивания осмысленности; о разных логиках работы сознания. О том, как именно и почему такой разговор возможен и, более того, необходим, и пойдет речь в книге.

Мы можем пройти путь от смысла к осмысленности по любой из этих альтернативных дорог, но не по обеим сразу. Где исток и этой альтернативности, и неизбежности выбора? И каковы следствия того и другого, т.е. самого факта альтернативной возможности понимания и осмысления, во-первых, и неизбежного выбора в условиях этой альтернативности, во-вторых, для нашего опыта — для тех констелляций значений, из которых соткан мир вокруг нас? Эти два вопроса определяют два разнонаправленных вектора рассуждения в этой книге.

Первый ведет в область исследования условий сознания. Второй — в область опыта. Эти два разнонаправленных вектора разворачивают в линию проблематику книги, чем оправдывается ее структура. Вместе с тем такое разворачивание никогда не удается до конца: «сжатость» проблематики, где одно неизбежно увязано и переплетено с другим, не позволяет окончательно расчленить рассуждение и разнести его по отдельным главам и параграфам. Структура книги в какой-то степени условна, поскольку вопрос о смыслополагании — это единый вопрос, и различные его аспекты могут быть выделены лишь относительно.

Первой «остановкой» на нашем пути от смысла к осмысленности, от условий сознания к его содержанию станет экспликация двух логик задания осмысленности. Хотя сами логики априорны, они всегда погружены в материал, языковой и текстовой. Поэтому следующим шагом будет исследование вопросов, связанных с языком и языковыми формами смыслофиксации. Альтернативность логик не может не просвечивать и сквозь языковую «материю», коль скоро мы ведем речь о языках, хорошо приспособленных для выражения альтернативных стратегий смыслополагания, а проблема перевода, взятая как таковая, не может не отсылать к самому началу — к смыслу как к той «территории», которая единственно может служить межъязыковым посредником. Что касается культуры, то арабистические исследования всегда были для меня, помимо и даже прежде всего прочего, притягательными потому, что давали волшебную возможность прикоснуться к другой, незнакомой организации мышления, к иной логике культуры — столь же мощной и столь же фундаментальной, как и привычная по собственному опыту, но демонстрирующей иные силовые линии выстраивания осмысленности. Поэтому культура и методология ее изучения — еще один узловой пункт рассуждения о смысле и смыслополагании.

Таков путь разворачивания рассуждения в этой книге, от сознания к логике, языку и культуре. Этим завершается теоретическая часть книги; ее итоги суммированы в Заключении.

Все, что сказано в теоретической части книги о возможности просчитать содержательность, сказано всерьез. Приложение показывает, как именно это может быть сделано на конкретном материале при сегодняшнем уровне развития технологии логико-смысловой работы. Шаг за шагом, применяя теоретические положения,

развитые и обоснованные в первой части книги, мы будем в Приложении выстраивать содержательность и анализировать ее. Так еще никогда не делали; я могу с полным на то правом утверждать, что стал первым, кто прошел по этому пути.

За вычетом нескольких, работы, составившие эту книгу, были опубликованы в свое время в разных сборниках и журналах; в начале каждой даны соответствующие отсылки. Все они были пересмотрены и отредактированы, а некоторые существенно переработаны, не говоря уже о правке, носившей формальный характер.

Я рад, что имею возможность высказать свою благодарность всем моим учителям, друзьям и коллегам-арабистам, с которыми я обсуждал идеи этой книги и которые отнеслись к ним с пониманием или с критикой. Моя признательность — всем моим коллегам в Институте философии РАН, где мне посчастливилось работать более четверти века и где была создана удивительная, самая благоприятная творческая атмосфера взаимного уважения и взаимной требовательности. Особая благодарность — всем, кто работает со мной в секторе философии исламского мира нашего Института: обсуждения и споры у нас всегда носили неформальный характер и помогли мне многое понять и улучшить. И вряд ли я когда-нибудь сумею выразить словами все, чем обязан моей жене Саше, которая стойко переносила все эти годы мою захваченность арабистикой и философией: без ее любви, терпения и заботы эта книга не могла бы состояться.

июнь 2015

I

СОЗНАНИЕ

СОЗНАНИЕ КАК СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ. КУЛЬТУРА И МЫШЛЕНИЕ*

> Известно, что целые рассуждения проходят иногда в наших головах мгновенно, в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык, тем более на литературный.
>
> *Ф. М. Достоевский. Скверный анекдот*

Этот текст, как увидит читатель, развивается не линейно; мы будем возвращаться в вопросам, уже поднятым, чтобы взглянуть на них с новой или слегка измененной точки зрения, или же просто чтобы углубить их понимание. Какие-то понятия рассмотрены более подробно, какие-то только намечены, но не разработаны, и это не случайно: здесь — лишь набросок, задача которого — дать целостное видение и целостное понимание, оставляя подробную разработку для другого места или опираясь на то, что уже было сделано, и не повторяя этого здесь.

Целостное видение и целостное понимание — чего? Я бы ответил так: это 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 *Всё*, 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.

---

* Вперые опубликовано в: Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 167—237.

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 об их различии мы поговорим позже[1]. 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 способ смыслополагания, а значит — как проявление работы сознания, как некую, если угодно, его функцию. «Смыслополагание» — категория, которая будет предложена как фундаментальная, как такая, к которой сводятся или через которую объясняются многие категории и понятия, традиционно используемые для описания сознания и мышления. Что такое смыслополагание и насколько успешным может быть предложенное предприятие: понять сознание как смыслополагание и объяснить мышление как осуществление законов смыслополагания (а суть дела в том, что смыслополагание — деятельность, опирающаяся на строгие законы, некоторые из которых нам предстоит открыть), — именно это нам и предстоит выяснить в данной работе.

Однако культура — не просто способность разворачивать смыслы, а значит, не просто проявление способности 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

---

[1] Категорию «смысл» я резервирую для того, что ниже будет названо условиями сознания и раскрыто как чистая связность, или чистая целостность, тогда как «осмысленность» — для обозначения содержания сознания, рассматриваемого с точки зрения своего логико-смыслового строения как субъект-предикатный комплекс.

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 груду 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 удается 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 являют 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 на пути 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 колышет ветер, на них садятся птицы и клюют ягоды, а затем вспархивают и улетают. И так далее.

Когда я любуюсь такой картиной 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* связку[1]: 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 процессуализации[2]).

---

[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), 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 —

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 неважно, 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 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,

---

в том, чтобы видеть его как многообразие *процессов*, зафиксированных между *действователем* и *претерпевающим*. В первом случае происходит фиксация агрегата качеств в субстанции; во втором — фиксация процессуальной связки «действователь-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 «говорение» как таковое, а только «проговаривание-проговариваемого-проговаривающим».

что мы можем сверять с ней, с этой еще-не-оформленной мыслью, формальное языковое выражение. Будь иначе, мы были бы абсолютными пленниками языка, связанными по рукам и ногам путами сепир-уорфовской гипотезы и способными мыслить лишь в формах языка[1]. Поскольку это не так, мы должны спросить себя: как же дана нам мысль до того, как она обрела 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[2]).

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 задаются 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

---

[1] Подробнее об этом см. с. 287 и далее.

[2] Можно сказать и так: формальные средства языка, как они понимаются современной лингвистикой, в принципе не способны схватить и отразить законы смыслополагания: они их попросту «не видят», этих законов для них не существует. Ниже, когда мы познакомимся с законами смыслополагания, эта мысль станет вполне очевидной.

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 осмысленность 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 осмысленности. 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 имеется здесь в виду: 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 достаточно было 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 схватывающие 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; только вот 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 настоящесть которого заключены в связности, как раз именем и обрываемой.

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 сама собой: мы не контролируем непосредственно ее рождение. Но вот возможность мыслить (или, если угодно, 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 исключающая 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 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?

«Полотно импрессиониста»

Текучесть *дана* нам. Она дана как *абсолютный фон*. Абсолютный фон, взятый как совершенная редукция 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 некоторых 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 обессмысливаются 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 захламленной 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; сохранить 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.

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, «полотно 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 непременное условие моего сознания. Замечательный мысленный эксперимент Ибн Сӣны установил это со всей определенностью. Смысл его состоит в том, что Авиценна предлагает читателю последовательно отказаться ото всех источников знания, которые признает традиционная философия. Одно за другим мы выводим за скобки всю нашу память (представь себе, говорит

Ибн Сӣна̄, что ты только что сотворен), внешний мир (ты распростерт в «чистом воздухе», добавляет Авиценна, что для него, не признававшего вслед за Аристотелем пустоту, равнозначно «чистому ничто») и собственное тело (одни части твоего тела не касаются других, завершает он).

Когда мы не воспринимаем ничего телесного, даже собственное тело, а значит, не можем отвлечь от этого никаких форм, и когда мы лишены памяти как хранилища форм, которые могли бы быть получены ранее, — 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 Сӣна̄, ты *непременно* 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 Сӣна̄ 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 Сӣна̄ использует термин *ḫадс* — «прямое усмотрение», «интуиция».

Как термин теории познания *ḫадс* парадоксален: ведь по-знание не может не предполагать получения чего-то, чего у нас нет, перехода от какого-то исходного состояния к последующему. Но *ḫадс* именно это и исключает: здесь нет и не может быть никакого *приращения* знания. Более того, Ибн Сӣна̄ настаивает на том, что *ḫадс* не может бездействовать: если *Я* открыто прямому схватыванию, оно не может не схватываться[1]. 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 Сӣна̄ не говорит об этом; его внимание направлено на другое — на то, чтобы исследовать применимость *ḫадс* 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 Сӣны отклоняется от того, которым хочу следовать я. Я думаю, что Ибн Сӣна̄ увлекся, пытаясь распространить свое

[1] Насколько это положение принципиально для Ибн Сӣны, говорит следующее его чисто теоретическое допущение: и спящий, и пьяный человек воспринимает свое *Я* в момент сна или опьянения, однако потом не помнит об этом; теряется память, но не восприятие *Я*, которое в принципе не может прерваться. Видимо, сон и опьянение — исчерпывающее для Ибн Сӣны перечисление состояний, когда человек, как мы бы сказали, «не помнит себя».

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 Сӣны вспоминают сегодня в учебниках и специальных исламоведческих работах, но не в трудах по философии сознания. Нередко этот мысленный эксперимент Ибн Сӣны сравнивают с декартовским *cogito*, конечно же, оговариваясь, что между ними имеются различия, но хронологическое предшествование Ибн Сӣны должно быть зачтено ему в плюс и таким образом сделать ему честь, хотя никакого абсолютного и непреходящего значения в мысленном эксперименте Ибн Сӣны обычно не усматривают, как если бы он представлял исключительно исторический интерес, тогда как декартовское открытие снимало бы авиценновское и давало бы 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 Сӣны 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[1] 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 прямо связанный с латинскими переводами Ибн Сӣны) 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*; значение этого различения прояснится позже), 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 Сӣны абсолютен в том смысле, что, во-первых, не может быть опровергнут, а, напротив, должен быть признан любым,

[1] Да и в любом другом: *Я* Ибн Сӣны не может быть субъектом субъект-предикатной конструкции, в отличие от картезианского «я», которое изначально и неизымаемо вклеено в такую конструкцию, будучи заключено в глаголе. Чтобы различить их, я использую *Я*, когда говорю об Авиценне, и «я», когда речь идет о Декарте.

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 Сӣна̄ 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 Сӣна̄ и те, кто последовали за ним, прежде всего основатель ишракизма ас-Сухравардӣ, 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» (*иḍа̄фа ишра̄ḳиййа*) 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-смысленного* — 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 различение 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 вещность, это «*что-то*-чность»?

Вещь

Вещь — это всегда субъект-предикатный комплекс. Собственно, вещь и есть целая фраза: когда мы говорим, мы говорим о *чем-то*, т. е. о вещи; пытаясь высказать вещь максимально полно, мы и разворачиваем фразу. «Птица сидит на ветке» — о чем здесь сказано, кроме «птицы»? «Птица» и есть вещь — точка, привлекшая наше внимание и определившая его направленность. Здесь вещь развернута как веер красок, прикрепленных к некоему центру, — к тому *что*, которое стянуло к себе все многообразие предикатов.

Вещь вместе с тем — всегда субъект. Ведь вещь всегда — подлежащее; вещь — отблеск нашей чистой субъектности; что-то бесплотное, лишенное всяких красок. Вещь как чистое *начало* сгущения содержательности.

Каков путь от этой бесплотной субъектности — к полновесной развернутости субъект-предикатного комплекса? Каков, иначе говоря, *путь вещи* — а вместе с ним и путь, который проходит наше сознание от своих условий — к своей развернутости? От смысла — к осмысленности?