

Российская Академия Наук
Институт философии

**Светлана Неретина, Александр Огурцов,
Николай Мурзин, Константин Павлов-Пинус**

АПОРИИ ДИСКУРСА

Москва
2017

УДК 165.1
ББК 87.2
Н 54

Ответственный редактор

С.С. Неретина

Авторы

С.С. Неретина, А.П. Огурцов – глава 1; *А.П. Огурцов* – глава 2;
Н.Н. Мурзин – глава 3; *К.А. Павлов-Пинус* – глава 4

Рецензенты

кандидат филос. наук *Ю.В. Горбатова*
д-р филос. наук *Т.Б. Любимова*

Н 54 **Неретина, С.С.** Апории дискурса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С.С. Неретина, А.П. Огурцов, Н.Н. Мурзин, К.А. Павлов-Пинус. – М. : ИФ РАН, 2017. – 119 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 56, 71, 106, 117. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0323-9.

В книге, посвященной дискурс-анализу, сделана попытка понять, что представляет собой процесс языковой деятельности, отличный от речи. Рассматриваются процессы речевого схватывания от апоретики и паранепротиворечивой логики через концептуальное «схватывание» до практики упрощения речи, сведения ее к отчету, понятому не как философская ответственность за выраженную мысль, а как формальный перечень рабочих действий. Авторы монографии обнаружили метафизический смысл дискурса как такового и особенности научного дискурса, выявленного через различия риторического и теоретического языков и между предметной и коммуникативной интенциональностью дискурсов.

ISBN 978-5-9540-0323-9

© Неретина С.С., 2017
© Мурзин Н.Н., 2017
© Павлов-Пинус К.А., 2017
© Институт философии РАН, 2017

Оглавление

От редактора	5
Глава 1. От апоретики и паранепротиворечивой логики к докладу и отчету. Анализ современного дискурса	7
Логоцентризм? Деррида и Августин	10
Процессы мышления, формируемые и развиваемые в ходе дискурса	17
Н. Гартман: возвращение проблем	26
О смысле	38
Поворот к концепту в современной философии	46
Паранепротиворечивость	48
Концепт как результат интенционального и индивидуального акта мышления	51
Отчетный доклад	54
Список литературы	56
Глава 2. Метафора и дискурс	57
Аристотель и смена дискурса	61
Метафора пастыря в христианстве	64
Споры о двух властях – мирской и духовной	65
Нейтрализация языка	68
Список литературы	71
Глава 3. Неуязвимый дискурс	72
Дискурс, дискурсивное и дискурсивность	72
Дискурс и власть: пример теологии	75
Ускользание дискурса	81
Метафизическая сущность дискурса	86
Метафизика дискурса и история философии	91
Дискурс бытийствующий: игра и трансформации	101
Список литературы	106
Глава 4. «Дискурс научности» и научные дисциплины	107
Определения дискурса	107
Научный дискурс – в чем проблема?	108
Риторическая дискурсивность и теоретическая дискурсивность	109
«Игровые» и «серьезные» дискурсы	110
Интенциональность дискурсов	112
Вопрос о предметности дискурса научности	113
Специфика коммуникативной интенциональности «дискурса научности»	115
Список литературы	117

Contents

From editor	5
Chapter 1. From aporetics and paraconsistent logics to report and recital. Analysis of modern discourse	7
Logocentrism? Derrida and Augustine	10
Processes of thought, forming and developing along the discourse.....	17
N. Hartmann: the return of the problems.....	26
On sense.....	38
The turn to concept in modern philosophy.....	46
Paraconsistency	48
Concept as a result of intentional and individual act of conscience.....	51
The reporting recital	54
Bibliography.....	56
Chapter 2. Metaphor and discourse	57
Aristotle and the change of discourse.....	61
Metaphor of shepherd in Christianity.....	64
Disputations on two powers – secular and spiritual	65
Neutralization of language.....	68
Bibliography	71
Chapter 3. Discourse indestructible	72
Discourse, discursive, discursiveness.....	72
Discourse and power: theology as an example.....	75
Discourse’s slip.....	81
Metaphysical essence of discourse	86
Metaphysics of discourse and the history of philosophy.....	91
Discourse-in-being: moves and transformations	101
Bibliography	106
Chapter 4. Discourse of ‘scientificality’ and scientific disciplines	107
The definition of discourse	107
Discourse of ‘scientificality’: what’s the problem?	108
Rhetoric discursiveness and theoretical discursiveness.....	109
“Playful” and “serious” discourses.....	110
Intentionality of discourses.....	112
Discourse of ‘scientificality’: where is its domain?.....	113
Particularity of communicative intentionality of discourse of ‘scientificality’	115
Bibliography	117

От редактора

Анализ дискурса предполагался основным в работе Центра методологии и этики науки, которым руководил А.П. Огурцов. После его ухода с заведования Центром это стало ядром исследований организованной им группы дискурс-анализа, а затем – работой сектора философских проблем гуманитарных и социальных наук. Первый сборник работ «Методология науки и дискурс-анализ» вышел в год смерти Александра Павловича в 2014 г. Второй, – «Дискурс-анализ и дискурсивные практики» – в 2016 г. Представляемая сейчас книга – третья, в которой участвуют С.С. Неретина, А.П. Огурцов, Н.Н. Мурзин и К.А. Павлов-Пинус. Глава «От апоретики и паранепротиворечивой логики к докладу и отчету. Анализ современного дискурса» публикуется под двумя фамилиями – С.С. Неретиной и А.П. Огурцова: после смерти Александра Павловича остались заметки и проработанные вдвоем материалы. Предполагалось, что это будет называться «От апоретики до паранепротиворечивой логики: к истории дискурсивных методов». Но в процессе работы стало ясно, что одним переходом к паранепротиворечивости дискурса не обойтись, потому концепция несколько изменилась, но многое оказалось бы невозможным без твердой логики Огурцова. Разумеется, второй автор работы принимает на себя всю меру ответственности за публикацию.

Глава «Метафора и дискурс» А.П. Огурцова явилась основанием для многих его работ по этой теме, но в таком виде не публиковалась.

В главе «Неуязвимый дискурс» Н.Н. Мурзин, предлагая разделить понятия «дискурс», «дискурсивность» и «дискурсивное», понимает под дискурсивным традицию, связанную с рационалистической философией Нового времени; это характеристика эпистемологического подхода, противоположностью которой выступает понятие «интуитивного». Дискурсивность связана с экспортом понятий за пределы породивших их теорий и дисциплин, в которых они применяются. А дискурс – с его претензией на тотальное развертывание – выражается в предельной вопросительности. Н.Н. Мурзин рассматривает проблемы историко-философского анализа дискурса как самостоятельно формирующиеся в теле истории и культуры концептуального субъекта, который постепенно

подчиняет себе метафизически ориентированное мышление, побуждая его выстраивать законченные всеобъемлющие смысловые структуры, основанные на развертывании его центральной идеи – т.н. «ядра» дискурса. Это ядро определяется как точка роста всей дискурсивности, относительно которой сам дискурс играет роль развертываемой из нее логической экспликации заключенных в его «ядре» концептуальных возможностей. Внешнее, риторическое обрамление дискурса – сама дискурсивность – призвана служить своего рода «телом», обеспечивающим ядру известную аргументативную «неуязвимость». Нацеленность дискурса на абсолютное осуществление в теле реальности (как доминирующей и объясняющей эту реальность идеи) порождает также эффект его специфической «неуловимости», затруднительности его анализа с позиций неких «чистых», гомогенных определений. Дискурс всегда ускользает в двойственность, двусмысленность, прячется во всевозможных «переходах» между мыслью и действительностью, а потому является подлинным субъектом метафизики, рассматриваемой как совокупность тематизаций всяческой переходности.

К.А. Павлов-Пинус, подключаясь к дискуссиям, начатой в книге «Дискурс-анализ и дискурсивные практики», поставил вопрос о возможностях определения дискурса. В фокусе главы «Дискурс научности и научные дисциплины» – понятие научного дискурса. Проблема заключается в том, что дискурсивные особенности научных дисциплин сами по себе не являются чисто теоретическими компонентами, а выполняют иную, вне-теоретическую работу. Выявление дискурсивных особенностей «научного дискурса» проводится с помощью ряда оппозиций: различия между риторическим и теоретическим дискурсом, игровым и серьезным дискурсом, а также различием между предметной и коммуникативной интенциональностью дискурсов.

ГЛАВА 1. ОТ АПОРЕТИКИ И ПАРАНЕПРОТИВОРЕЧИВОЙ ЛОГИКИ К ДОКЛАДУ И ОТЧЕТУ. АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОГО ДИСКУРСА

В обеих наших статьях, опубликованных в 2014 г. в сборнике «Методология науки и дискурс-анализ»¹, делался акцент на расхождении различных дискурсов и вариантов их анализа, но все время подчеркивалось философское значение дискурса. Дискурс-анализ предстал как мультидисциплинарный анализ, т. е. как специфический внутри различных дисциплин и изучаемый с помощью различных методов. И хотя считается, что в дискурс-анализе наиболее эффективны лингвистические методы, которые определяют многообразные варианты дискурса принадлежностью к принятой исследователем лингвистической теории, принимаемой исследователем, мы все же считаем, что основой дискурса, в которой выражается и прямая, и косвенная речь, т. е. речь разных ее участников, являются разрывы, прямо вводящие в философскую метафизическую проблематику генезиса этих разрывов, единства речи и бытия. Эти разрывы свидетельствуют о нашей изначальной дву(много)языкости, невербальных установках, жестах, паузах и пр.

Разрывы, однако, зашли так далеко, что люди, прежде всего ученые разных специальностей, даже используя одни и те же слова, вкладывают в них совершенно иное содержание, создавая непонимание, то, что М.К. Петров назвал «коридорной ситуацией». «Коридорная ситуация», конечно, прежде всего неформальное

¹ См.: Огурцов А.П. Дивергенция и конвергенция концепций дискурса – их эпистемологические основания (ст. 1-я) // Методология науки и дискурс-анализ. М., 2014; Неретина С.С. Событие дискурса // Там же.

общение между учеными, которому Петров отдавал предпочтение перед любыми формальными коммуникациями. Особенность такого общения состоит в том, что в рамках высокоспециализированных тезаурусов исследовательских сообществ ученые обсуждают интересующие их проблемы на едином языке². Для того чтобы не было коммуникативных сбоев, чтобы понять друг друга, ученые вынуждены рассказывать о своих исследованиях на общепонятном языке общеобразовательной школы, прибегать к тому тезаурусу, который понятен всем и который получен благодаря школьному образованию. Поэтому Петров обращается к истории Британской Ассоциации по продвижению науки (BAAS), основанной в 1831 г. На ее собраниях в присутствии прессы и большой аудитории слушателей ученые рассказывали о своих открытиях на простом языке, осуществляя общенациональный «ликбез» (в отличие от заседаний Лондонского Королевского общества). Надо сказать, что Петров впервые проанализировал новые зоны разных дискурсов в науке, обратив внимание на возникновение упомянутых «коридорных ситуаций» и возможности распространения ими информации о своих открытиях и гипотезах. Теперь наличия такого рода неформальных и неинституциональных «зон обмена» информацией между учеными никто не отрицает и, более того, анализируется специфически упрощенный язык такого обмена – нечто вроде языка-пиджина³. Надо сказать, что в России тоже есть такой орган обмена информацией – журнал «Природа».

Фиксация таких разрывов приводит также к учету используемых возможностей или для исключения нежелательных эффектов, или для их синтезирования, согласования – к расчету на принципиально диалогическую проблематизацию.

Когда пишут, что дискурс – это тексты, которые производятся людьми в разнообразных ежедневных практиках (в организационной работе, в СМИ, экономическом и социально-политическом действиях), то понимают то же самое, потому что в этих практиках и обнаруживаются разрывы, провоцирующие общественные

² См. об этом: *Петров М.К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 714.

³ *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // *Вопр. истории естествознания и техники.* 2004. № 1. С. 64–91.

коллапсы. В Средние века при наличии разных форм комментариев запрещалось применять при обсуждении исторического смысла текста аллегорический или символический смыслы во избежание смешения понятий, сохраняя их чистоту и стремление к предельному развитию. Требовалось почти обрядовое совершение правил перевода одного типа комментария в другой. Скорее всего, именно в Средневековье возникли основания для появления виртуального мира, ибо дискурс сейчас многими исследователями рассматривается как «реальность, которая развивается по соответствующим символическим законам», а их содержание и структура отражают представления людей о мире в этой символической реальности, у которой «свои социальные законы и правила поведения», отчего «возникает острая необходимость» *управлять ими, что значит «прогнозировать развитие дискурса и созданного в нем поля значений»*⁴.

Очевидно, что дискурс-анализ позволяет заново пересматривать всю историю философии с этих, в любом случае – двусмысленных, позиций, начиная с апоретики, кончая паранепротиворечивой логикой и диа-логикой. Вторая половина XX в. и первое, а теперь уже и второе десятилетие XXI в. производят словно бы расчет со всей предыдущей философией и метафизикой, породив особые методы такого расчета, связанные с понятиями деструкции и деконструкции. Достаточно посмотреть работы М. Хайдеггера с его анализом философии И. Канта, Р. Декарта, Г.В.Ф. Гегеля, а также Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, У. Оккама, Ф. Суареса и еще древнее – Парменида или Гераклита. Страстный анализ и спор Ж. Деррида с Э. Гуссерлем, М. Фуко, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Соссюром показывает не только новые начала философии, но что эти начала чреватые рассогласованием, и уж точно лишает нас самоуверенности в понимании смыслов текстов, в которые впечатаны мысли их авторов. Сообщаемость с авторами этих текстов не только наращивает эти смыслы, но и ставит под вопрос старое понятие коммуникации, связанное с даром (*munus* – дар) одного члена общества другому. Нынешняя коммуникация происходит сквозь разрывы, и, похоже, эта взрывная пустота, это изначальное отсутствие, невозможность опереться на некие трансцендентные истины характеризует философское движение, озабоченное поиском

⁴ *Филлипс Л.Дж., Йоргенсен М.В.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2008. С. 9.

ускользающего или ускользнувшего и способов его схватывания, чаще всего принимающего форму идеологии, требующей сохранения и непреложного следования.

Логоцентризм? Деррида и Августин

В этом смысле сопоставление идей Деррида и Августина, которых отделяют друг от друга почти 17 столетий, оказывается не менее насущным делом, чем сопоставление идей Хайдеггера с идеями Парменида, Гераклита, Декарта, Канта, Гегеля и пр. Августин в диалоге «Об учителе» во многом отвечает вопрошаниям современного мыслителя. Они, казалось бы, – очевидные противники. Деррида в работе, посвященной грамматологии, отстаивает приоритет письма над устным словом, проводит критический анализ современной науки о языке, отождествляющей вещь и знак и настаивающей на их единстве, предлагает логику палеонимии, смысл которой заключается в прививке старым понятиям новых смыслов. Идеи же Августина обычно относят к онтологическим идеям, развивающим мысль о подчинении письма устному слову. Но это лишь один срез его размышлений, показывающий к тому же процесс складывания определенной идеологии. Но параллельно развивается другая мысль, противоположная идее единства вещи и знака и их равенства. Деррида мог бы найти в Августине союзника не столько своей идеи, сколько в деле напряжения мысли об изначальности бытия и его представленности. Связывает их и балансирование на грани нечто/ничто бытия, и сама парадоксальность мышления.

Основная мысль Августина в диалоге «Об учителе» заключается в том, что истинное понимание вообще происходит вне знака внутри человека. Внутреннее – сама истина, которая, скрипя и царапаясь, овладевала человеком, прорываясь, как он пишет, в голос, то есть *писала* его, делая ему биографию. Это вовсе не противостоит идее Деррида. Августин, ставя в диалоге проблему определения и соотношения вещи и знака, полагал главным вопросом выявление оснований грамматики, которая должна опираться на умопостигаемые истины. Выясняя основания грамматики, Августин выстраивает пропозиции, меняющие свой смысл в зависимо-

сти от поставленных произносящим эти предложения целей. Так, в словах молитвы, обращенной к Богу, внешне может показаться, что человек чему-то научает Бога и повелевает Им («дай мне»), желая от Него чего-то добиться. Однако это кажущееся желание учить тут же превращается в собственную противоположность: желание чего-то, выраженное в форме повеления кому-то другому, мгновенно и безоговорочно превращается во внешнее выражение своего собственного внутреннего желания не столько в изъяснительном, сколько в сослагательном наклонении, когда повеление превращается в выражение надежды. Такого рода *пропозициональные* метаморфозы назывались в Средневековье чудом. Попытка обратиться к Богу в повелительной форме, оборачиваясь выражением своего желания, показывает полную невозможность рассмотреть Бога категориально. Соответственно Бог-Слово – это Слово как таковое, именно потому – неопределенное, скрывающее свои смыслы за выражающими их знаками. Артикуляция такого Слова в Библии оказалась презентацией неясного целого, которое было основанием фонетической речи, феноменом, что осталось за пределами высказывания, а не наоборот. Этот фон выражается писанием. В «Исповеди» глагол “scribere” употребляется в значении, гораздо более важном, чем “dicere”, слово «книга» означает здесь самого Бога, обладающего полнотой знания, а слова «приказать», «писать» или «стать» употреблялись как синонимы. Писание происходило из немоты, из желания Бога нечто сделать, из скрежета делания, ибо вещь – это и речь, и дело, *ges*, вместе.

Такое Писание, конечно, предполагает необходимость знакового выражения. И Августин, определяя, что такое вещь, что такое знак, в чем их сходство, а в чем отличие, обнаруживает парадокс существования самого Слова. Оно и выразимо и невыразимо, юно и старо, вечно в движении и вечно в покое и пр. Это перечень парадоксальных именовании. Когда он скажет, что знак указывает на вещь, но и сам может быть вещью (например, дым, указывающий на огонь), это уже приближение к формулированию существования парадокса, связанному с желанием проанализировать степень возможности постижения Бога, а не отождествлению вещи и знака. Обозначение истинной Вещи, каковой является только и исключительно Бог, вторично, оно идет «от нас», поскольку Бог обозначений не имеет, Он просто есть, а все «наши», земные,

тварные вещи – веще-знаки. Движение означивания у Августина не происходит непрерывно. Напротив, там, где оно может казаться непрерывным, оно quasi-верно и quasi-необходимо, поскольку Вещь сама по себе не нуждается в представлении, Она лишь может выразить свою волю быть предъявленной и то в случае, если прекратится знаковость. Доказательство же, что Она есть сама по себе, коренится в неотступном желании человека «дойти до истины», даже если не знаешь, что это такое. В этом смысле Бог или всем наполнен, или пустотен и неопределен, т. е. Он – не знак и не обладает значением. Поскольку человек – Его образ и подобие, то и его полностью означить нельзя. Он, человек, – трещина, разрыв, постоянно ставящий себя под вопрос.

Выведение значения из неопределенности весьма существенно для понимания того способа, каким могут образовываться значения без ускользающего от определения обозначаемого. Это относится к любой единичной вещи, в которой находится не подлежащее определению всеобщее (“universalia in re”). Всеобщее оказывается неопределенным не только потому, что над ним нет высшего рода, на основании которого происходит определение, но и потому, что звук речи может появиться случайно. Мысли, как писал Августин в трактате «О диалектике», находятся «в душе, они выражаемы до голоса»; они лишь стремятся «прорваться в голос» и лишь потому могут сложиться в высказывания⁵. И это вполне соответствует мысли французского философа XX в. Августин не называет Вещь-Бога Логосом, пытаясь объяснить происхождение знака (мира) из ничего. В результате анализа слова «ничто» из стиха Вергилия («если ничто от великого города бог не оставит») обнаруживается, что определение знака как указателя на вещь, неверно, поскольку «ничто означает <...> то, чего нет»⁶. «Ничто» не может удержать даже мысль о том, что такое знак (ведь его нет, значит, и мысли нет). Оно – «род противоречия», создающего возможность с помощью замены слов полностью изменить смысл фразы. Но этот род («ничто») вообще может ничего не предполагать: нет – это нет. Невозможно даже говорить о смысле незначимого ничто. Можно согласиться, что «внутри этой эпохи чтение и письмо, выработка или истолкование знаков, вообще текст как

⁵ *Aurelii Augustini. De dialectica. 5.*

⁶ *Aurelii Augustini. De magistro. 2, 3.*

знаковая ткань» действительно «выступают как нечто вторичное», но это не значит, что «им предшествуют истина или смысл, уже созданные логосом и в стихии логоса»⁷. У «ничто» нет смысла, в качестве слова оно – фикция.

Однако у Августина есть основания подозревать его нефиктивный характер. След (слово, которое, как и Деррида, Августин делает в «Исповеди» едва ли не термином) указывает на то, чего уже нет, но что определено было (например, младенчество). Но если идти по следу дальше, назад к началу, то он вдруг обрывался. Почему? То, что было, можно, конечно, связать с Вещью-Логосом, ибо у этого «было» были свидетели. Но свидетелей нетворящего Бога нет. Никто ведь и не ставил вопрос о том, как Бог стал Логосом: это положение взято, *как если бы* оно было достоверным, о нем как о достоверном свидетельствует этот мир, *если* его понимать как образ и подобие Бога. При объяснении упомянутого «рода противоречия» Августин заявляет, что все анализируемые слова объясняются тоже словами. Однако есть вещи, которые видны без слов или которые можно объяснить без слов, например показать пальцем на какое-либо тело и все связанное с телесным (цвет). Но нельзя жестом показать предлог. К тому же чаще всего движение сопровождается не только его показом, но и словесным объяснением. Чтобы объяснить слово «ходить», нужно ходить и при этом говорить, что это и есть «ходить».

Объяснив различие между словами-знаками и вещами, к которым знаки прилагаются, Августин проводит анализ имени. Имя – это то, что связано с умом и законом, к тому же оно обозначает нечто. Нечто – не вещь. Оно может стать вещью при наложении имени. Нечто – *aliquid*, или «что-то иное» – можно назвать «вещью» при условии его именованя. Если имени нет, как у Бога, то это неизвестно что. Ансельм Кентерберийский через семь веков использует это местоимение *aliquid* для доказательства бытия Бога как такого иного, о чем больше и помыслить нельзя, выразив этим не тождество бытия и мышления, а то, что есть что-то совершенно невыразимое, большее, чем бытие и мышление.

Между «чем-то иным» и именем, которым его могут наречь, стоит ничто: оно держится между ними на расстоянии. Из этого следует, что без «ничто» не обходится никакое нареченное «что».

⁷ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 129.

В это «что» вторгается нефонетический элемент (он вторгается, впрочем, и в письмо – в слове “theatrum” не произносится буква “h”). Любая вещь, таким образом, состоит из ничто и имени. Вещь, могущая быть означенной, но не являющаяся знаком, называется «обозначаемое», а слово, обозначающее эту вещь, – «значение». И если даже именем считать единство обозначаемого и обозначения, то наличие «ничто» разбивает это единство, позволяя при необходимости смещать смысл, а то и вовсе его упускать, оставляя за именем-словом пустую оболочку. Такое смещение заложено в условия процесса именования. Только после этого процесса можно определить письмо как знак знаков, произносимых голосом, то письмо, которое Деррида назвал низшим. Да так оно есть и для Августина. Но для последнего не менее значимо, что вещь прежде всех знаков.

Казалось бы, тенденция, которую наметил Деррида (письмо после речи, произнесенной голосом), обрисована правильно. Но все-таки у Августина это – второе письмо, ясное и содержательное. Первое же – то неясное, царапающее горло, из которого еще только должны получиться или не получиться звуки. Не случайно же «сказанное» Богом Моисею называется Писанием. «Ничто», вставленное между «что» и «именем», образующим вещь, однако, тоже слово: то, чего нет, обозначается членораздельным звуком с известным значением «того, чего нет», и знанием о невидимом присутствии «того, чего нет». Таким образом, возникновение мира из ничего оказывается тождественным возникновению по Слову. Ничто оказывается необходимой внутренней границей вещи, которую вовне этой границы составляют знаки – буквы слова, имена.

При этом можно поставить такой вопрос: почему «ничто», вставленное между «что» и «именем», не разрушает вещь? А оно не разрушает, это эмпирический факт, заставляющий поставить вопрос: является ли знаком имя «ничто» и если является, то не является ли оно ничего не значащим именем, *flatus vocis*? Однако даже если оно *flatus vocis*, то чем является его знак на письме? Ибо «ничто» не может уничтожить только самое себя. Когда в Средневековье «этот», сотворенный, мир называли иллюзорным, то определение употреблялось не случайно. В нем слышится «игра», “*ludus*”. И Августин активно вводит это слово, обращая внимание на то, что игра ведется ради того, чтобы вынести и даже полюбить

жар и свет рая. В такой игре обозначаемое постоянно смещается. Но может ли смещаться истинное или истина⁸? И не в игре ли, напоминающей творческий, выражающий только лишь желание жар, смысл образа и подобия, все самое важное для жизни человека превращающий в шутку? Если же истинное остается самим собой, то какова функция знака, который ее не может редуцировать к себе и соответственно не может представить? И какова функция дара, потому что ясно, что Бог дарит человеку свой образ и подобие, чего не делает в отношении других создаваемых вещей. Это, как считает Деррида, рассматривавший подобное соотношение, ведет «к разрушению самого понятия знака», но с даром сложнее, поскольку дар как дар не существует, «если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой»⁹. Так же считает и Августин, подчеркивающий, что при этом не исчерпывается ни теологическая, ни онтологическая проблематика. Возврат человеком речи – не возврат дара, а пользование им. Попытка стать образом и подобием Бога – тоже не возврат дарения, а нравственный акт возвращения к подателю этого образа через разрыв с ним. Дар прощения предполагается существованием истины внутри человека, которая тем самым уже содержит в себе возможность прощения при «взвешивании» человеческой жизни. Это – не экономика, это сама онтология, о чем опять же (см. ниже) будет размышлять Гартман. Потому вряд ли прав Деррида, считая, что вся иудеохристианская традиция – это традиция в том числе экономического обмена¹⁰.

Августин настаивает на том, что все, обозначенное знаками, сложено из ничто и имени. Через саму себя показывается только речь. Но поскольку она сама – знак, то «не остается вовсе ничего, чему, как кажется, можно научиться без знака»¹¹. Августин снова формулирует парадокс: если ничего нельзя преподавать без знаков, то как можно преподавать ничто? А если ничто нельзя преподавать, то появляются сомнения в тотальной знаковости мира, которая вместе и в настоящем времени, и вне его. Знак есть всегда, если есть

⁸ На то же впоследствии обратит внимание Н. Гартман, о чем ниже.

⁹ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / Пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. № 3 (82). С. 150.

¹⁰ См., например: *Derrida J. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon*. Paris, 2000.

¹¹ *Ibid.* P. 10, 30.

мир, а человек подхватывает его. Этот знак, принятый во время его жизни, означает не то, что он означал за порогом времени его жизни. В силу этого смысл вещи постоянно смещается и значение всегда означает нечто иное, чем означающее. Потому знак не означает смысла.

Это вполне перекликается с тем, о чем писал Деррида: «Знак должен быть единством неоднородного, поскольку означаемое... не является в себе самом означающим, или, иначе, следом, или, во всяком случае, его смысл никак не соотносен с возможностью следа»¹². Деррида словно имеет в виду этот диалог Августина, когда писал о следе и о том, что «внеположность означающего» – «это внеположность письма как такового». В том, что перед нами письмо, вряд ли могут быть сомнения. Деррида – философ, пытающийся постичь не-философское. Августин – философствующий теолог, и он не может уйти от такого вопроса, ибо как теолог и проповедник он должен суметь объяснить, во что должны верить верующие. У Августина – две стратегии: одна – показать абсолютную непознаваемость и неделимость письма, а другая – показать способ, которым оно может быть данным.

Письмо действительно «распахивает историю логоса и само существует лишь в Логосе, ибо до Логоса или вне Логоса оно – ничто»: это утверждают и Августин, и Деррида. Августин подчеркивает эту изначальную ничтожность, когда говорит: если признал за истину, что я сказал, то научился от Него, а если не признал, ничему не научился.

Размах, который получила эта проблема в свете нарождающейся теологии, мешает записать Августина в ряды логоцентристов – это современное понятие, не учитывающее понимание данной, врожденной и возвещенной человеку истины и соответственно усилия причащаемого ей разума. Вчитавшись в произведение Августина, понимаешь, насколько различаемы вещи и знаки по факту существования и осуществления. Но тем более существенным оказывается диалогическое напряжение между IV–XX вв.

¹² Деррида Ж. О грамматологии. С. 134.

Процессы мышления, формируемые и развиваемые в ходе дискурса

В прошлых статьях, опубликованных в сборнике «Методология науки и дискурс-анализ», мы писали, что понятие «дискурс» стало центральным в методологии структуралистов и постструктуралистов. Если в классической философии дискурс характеризовал практику мышления, последовательно переходящего от одного, дискретного шага к другому, и его развертывания в понятиях и суждениях в противовес интуитивному схватыванию целого независимо и вне всякого последовательного развертывания до его частей, то в структурализме и в современной философии постмодернизма дискурс стал пониматься как выражение «исторически бессознательного» или ментальности, выраженных в речи и тексте, обладающих связностью и целостностью и погруженных в жизнь, в социокультурный, социально-психологический и другие контексты. Дискурсивность связывалась с опосредованностью, с возможностью аналитического вычленения отдельных элементов – понятий, идей, абстракций, суждений и предложений – с их последовательностью и с движением мышления от простых элементов к более сложным.

Итак, исходная оппозиция – «*дискурсивный–интуитивный*». Разделение истин на непосредственные (интуитивные) и опосредованные (принимаемые на основе доказательства) проведено уже Платоном и Аристотелем. Плотин проводит различие между всеобщим, целостным, нечастичным и неиндивидуальным единым Умом и дискурсивным умом, постигающим все отдельные смыслы (Enn., VI 2,21), и желанием понять эйдетический смысл. Фома Аквинский противопоставляет дискурсивное и интуитивное знание, рассматривая дискурсивное мышление как движение интеллекта от одного объекта к другому (Summa theol., 1, q.14 a7), причащая человеческий верующий разум Божественному.

Развитие науки в XVII–XVIII вв. привело к построению различных интерпретаций интуитивного и дискурсивного познания. Для Декарта, Спинозы и Лейбница всеобщность и необходимость научного познания гарантируется интеллектуальной интуицией, лежащей в основе доказательства и обеспечивающей дискурсивному мышлению и созерцанию, и последовательное доказательство.

Вторая оппозиция – «дискурс – мысль», где дискурс отождествляется с речью, состоящей из имен в их связи, а мышление – с речью в уме. Т. Гоббс, определяя специфику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности (или следования) представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме¹³. Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Гоббс обратил внимание на существование различных языков – рассуждения, обдумывания, языка желания, тщеславия, негодования, жалости и мстительности, которые имеют различные формы выражения. Так, язык рассуждения оперирует именами общего значения (универсалиями), язык обдумывания выражается в сослагательной форме и имеет дело с сингуляриями. Язык желания выражается в императивной форме. Формы выражения – это формы речи. Он фиксирует четыре способа использования речи и четыре способа злоупотребления ею. Критерии истинности ложности относятся к речи («истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях»¹⁴), а ложность коренится в злоупотреблении речью. Д. Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, другие же через посредство других идей, с помощью демонстрации или последовательного рассуждения, и чем больше шагов в этой последовательности, тем более ясным оказывается вывод. Ясность сложных идей зависит от количества и расположения простых идей, причем существуют три способа образования сложных идей (предметов, отношений и общих понятий). В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х. Вольф, М. Мендельсон) преувеличивала роль дискурсивного мышления, а другая (Ф.Г. Якоби, И.Г. Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в «Критике чистого разума» противопоставляет дискурсивную ясность посредством понятий интуитивной ясности созерцания¹⁵, называя рассудочное познание посредством понятий дискурсивным мышлением¹⁶. Понятие трактуется им как дискурсивная ре-

¹³ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 46.

¹⁴ Там же. С. 55.

¹⁵ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 79.

¹⁶ Там же. С. 166; Т. 4. С. 155; Кант И. Логика. Трактаты и письма. М., 1980. С. 395.

презентация того, что является общим для многих объектов. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление, отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному мышлению, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразии абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Итак, исходная оппозиция «дискурсивного и интуитивного» не просто наложилась на другую оппозицию («дискурса как речи» и «понимания как мышления в уме»), но и приобрела иные размерности, став оппозицией «рассудка» и «разума», «рассудочного» (*raisonnierendes Denken*), разворачивающегося в цепочке суждений, и «спекулятивного мышления», развивающегося в системе умозаключений.

Трактовка дискурсивного познания в качестве антитезы интуитивному сохранилась и в XX в. (например, у А. Бергсона, противопоставившего логику твердых тел, присущую интеллекту, интуиции, у Н.О. Лосского, развившего учение о чувственной, интеллектуальной и мистической интуициях, у Л. Шестова, стремившегося прорваться сквозь логические цепи умозаключений к вере как новому измерению мышления).

Лингвистический поворот в философии XX в., обращение философии к лингвистическим моделям и методам, различение ею языка и речи, интерес к семантическим и прагматическим аспектам функционирования языка, к анализу семиотической деятельности привел к тому, что она перешла от изучения типов связки в отдельном предложении к осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов, как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемой в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны лингвистика, прежде всего лингвистика текста, не только осознала целостность текста, но и обратилась к сверхфразовым, устойчивым единствам, или дискурсам, понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов. В центре внимания лингвистов оказались проблемы дискурса, понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого).

О том воздействии, которое произвели на теорию дискурса Ф. Соссюр, заново после Средневековья различивший язык и речь, Э. Косериу, понявший язык как открытую систему возможностей и речь как совокупность реализованных форм и норм, М. Пешё, разработавший в 1969 г. теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л. Альтюссера, М. Фуко, который в «Археологии знания» предложил учение о дискурсивной формации как условии функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями, и другие современные концепции (например, П. Серию, Б. Латура, П.А. Флоренского, С. Яськовского), было написано в упомянутой статье А.П. Огурцова «Дивергенция и конвергенция концепций дискурса». Здесь, однако, надо подчеркнуть, что все гуманитарное знание мыслится Фуко как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс – это «совокупность словесных перформансов», «то, что было произведено... совокупностью знаков», «совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций», а дискурсивная формация – принцип рассеивания и распределения высказываний¹⁷. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. «Дискурсивная формация – это основная система высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов»¹⁸. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, с взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия «дискурсивной практики». Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, от грамматической компетенции, он называет дискурсивной практикой «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания». Дискурс – это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания и актуализирующееся в дискурсив-

¹⁷ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 108.

¹⁸ Там же. С. 116.

ной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Тем самым Фуко, с одной стороны, заявляет о новой оппозиции «дискурс – высказывание», а с другой, называет место встречи языка и реальности. «Дискурс, – как считает Фуко, – это *тонкая контактирующая поверхность*, сближающая язык и реальность, смешивающая лексику и опыт... анализируя дискурсы, мы видим, как разжимаются жесткие сочленения слов и вещей и высвобождаются совокупности правил, обуславливающих дискурсивную практику. Эти правила определяют не *немое* существование реальности и не каноническое использование словарей, а порядок объектов»¹⁹. Для него важна не только контактирующая поверхность, понимание которой мы ниже постараемся выразить, но и порядок объектов, зависящий от этой поверхности. Он объясняет, что под словами и вещами («Слова и вещи» – название его произведения, «вполне серьезное», как он поясняет, к тому же «ироничное») он понимает не только бессловесность вещей самих по себе и выражающих их слов, т. е. две реальности, но проблему, «которая, изменяя форму, смещая данные, раскрывает, в конечном счете, совершенно другую задачу, которая не состоит – больше не состоит – в том, чтобы трактовать дискурсы как совокупности знаков (означающих элементов, которые отсылают к содержанию или репрезентации), а как практику, которая систематически формирует объекты, о которых они (дискурсы) говорят»²⁰. Именно поэтому для него оказалась важной формация модальных высказываний, которые «вместо того, чтобы отсылать к синтезу или к унифицирующей функции субъекта, манифестируют его рассеивание и отсылают к различным статусам, местам и позициям, которые субъект может занимать или принимать, когда поддерживает дискурс, к различным планам прерывности, “из которых” он говорит», что и является спецификой дискурсивной практики²¹. Мы полагаем, что под контактирующими поверхностями можно считать концепт, который, однако, представляя диалогические отношения, мешает понимать вещь как объект, а дискурс – как «внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест»²².

¹⁹ Фуко М. Археология знания. С. 49.

²⁰ Там же. С. 50.

²¹ Там же. С. 55.

²² Там же. С. 56.

Мы об этом будем говорить специально, но уже сейчас заметим, что Э. Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как «речь, присваиваемую говорящим».

Отождествление повествовательного дискурса с дискурсом вообще существенно сужает смысл этого понятия, однако позволяет рассмотреть ряд дискурсов культуры под одним углом зрения, прежде всего литературный дискурс, сценический и кинематографический дискурсы, осмыслить систему времен, длительность повествования, отклонения от принятых норм и т. д. В последующем это понимание дискурса было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. В американской функциональной лингвистике дискурс включал в себя и языковую деятельность, и ее результат – текст. Целый ряд лингвистов был не удовлетворен порождающей грамматикой, которая не выходила за пределы предложения как единицы анализа. Для функционалистов функционирование языка в реальном времени и есть дискурс. В качестве антитезы «порождающей грамматике» Н. Хомского П. Хоппер выдвинул идею «эмерджентной грамматики». Исследуется структура дискурса, понята как иерархия отношений риторических структур (У. Манн, С. Томпсон). У. Чейф в книге «Дискурс, сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме» (1994) исходит из приоритетности разговорного языка (прежде всего бытового) и непосредственного опыта сознания перед письменным языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом дискурса для него является интонационная единица. Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого лица, прозы от третьего лица и цитируемой речи, что важно для осмысления литературных текстов²³.

Однако основная линия в трактовке дискурса состояла в отождествлении дискурса и текста в его социокультурном контексте. Из этого отождествления и выросла лингвистика текста. Еще в 1968 г. Ц. Тодоров заметил, что «лингвистической теории связанного текста (*discours*) пока еще не существует, так что здесь нам

²³ См.: *Кибрик А.А.* Когнитивные исследования по дискурсу // Вопросы языкознания. М., 1994. С. 126–139.

ориентироваться не на что»²⁴. За прошедшее время положение дел существенно изменилось – лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась.

Неоднозначность трактовки дискурса в лингвистике и философии XX в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке взаимоинтенциональных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике, и т. д. Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам (синтаксиса) и с определенной семантикой. Дискурс тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин «дискурс» требует соответствующего определения – «политический дискурс», «научный дискурс», «философский дискурс». В соответствии с таким пониманием дискурс – это «язык в языке», т. е. определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о дискурсе говорить невозможно.

Итак, те оппозиции, в которых анализируется дискурс, многообразны. Дискурс является синтезом логико-семантических структур значения, который представлен в специфических правилах комбинации и трансформации. Это тот глубинный смысловой уровень, который выражен в поверхностных уровнях и манифестируется в высказываниях, речи, тексте. Он задает систему возможностей, которая реализуется в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. В нарратологии как теории «диалогического взаимодействия» писателя и читателя выявляются различные уровни дискурса, зависящие в том числе и от по-

²⁴ Тодоров Ц. Грамматика повествовательного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII: Лингвистика текста. М., 1978. С. 459.

вествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от дискурса персонажей («его» дискурса о «моем» дискурсе, «моего» дискурса о «его не составляющих элементов» дискурсе и т. д.). Тем самым в анализ дискурса включается анализ «своего» и «чужого» слова, взаимоинтенциональность и рефлексивность диалога моего понимания (схватывания, конципирования) чужой речи и понимания (конципирования) другим моей речи. Дискурсный анализ в нарратологии и стал весьма эффективным методом исследования произведений культуры – литературных (поэтических и прозаических), театральнo-сценических, кинофильмов.

Теперь вернемся к Фуко, который, говоря о практиках, пробабиллизме, формациях и пр., старательно пытается избавиться и от структуралистского, и от лингвистического метода живой речи, поскольку он полагает высказывание обеспечивающим существование разных знаковых форм за пределами их материального существования (при том, что Фуко не признает трансцендентальности дискурса). Он приводит пример с клавиатурой пишущей машинки, т. е. не грамматический пример, а данность типографских литер в порядке, облегчающем набор, и предлагает такой эксперимент: переписать эти литеры в том же порядке на бумагу. Образовалось высказывание «случайной группы букв алфавита»²⁵. Ни клавиатура машинки, ни повтор-перенос этой клавиатуры субъектом на бумагу высказываниями не являются. Ими являются отношения между двумя рядами литер, которые могут возникнуть как «частные отношения», не похожие на отношения означающего к означаемому и на отношения имени к носителю этого имени. Эти отношения – обозначающего и обозначаемого и имени и референта (Фуко называет их лингвистическими) – рекуррентны и имеют свои правила применения. Высказывание же всегда единично, не поддерживается правилами, и даже если фраза появляется в одних и тех же условиях вторично, то она образует иное высказывание. Нельзя говорить, что высказывание ни с чем не соотносится, если нет референта. Наоборот: коррелируют высказывания, т. е. то, с чем оно соотносится и чем приводится в действие, «не только то, что сказано, но и то, о чем оно говорит», позволяет сказать, есть у предложения референт или нет. С такого рода высказываниями пытались справиться в Средневековье. Августин спрашивал: когда

²⁵ Фуко М. Археология знания. С. 89.

фраза «сарабаллы на голове» имеет смысл? И отвечал: хотя никто не знает значения слова «сарабаллы», фраза имеет смысл только в случае, если весь текст каким-то образом на нее указывает, но что только силою слов смысл не открывается. Коррелятом высказывания могут быть самые разные области: и реальные объекты, и фантастические, как говорит Фуко, «без инстанции экспериментальных или перцептивных проверок»²⁶. Высказывание само «формирует место, условие, поле появления, инстанцию различения индивидуумов или объектов, состояний вещей и отношений, приведенных в действие самим высказыванием; оно определяет возможности появления того, что придает ему смысл, а пропозиции – ценность истины»²⁷. Субъект высказывания – не его автор, это «определенное и пустое место, которое может быть заполнено разными индивидуумами... это место изменяется, – или, скорее, оно достаточно изменчиво для того, чтобы либо настойчиво придерживаться в своей тождественности нескольких фраз, либо изменяться с каждой»²⁸. В Средневековье субъект высказывания был вынесен за пределы суждения – им был Бог, поэтому автор всегда говорил при «Боге свидетеле». Понятно, почему в 70-е гг. XX в. структуралистам, занятым анализом романного слова, пришлось по душе М.М. Бахтин, спрятавший автора за полифонией голосов индивидов.

Чтобы быть «свободным как чистая форма», высказывание своим весом, тяжестью, открывающим доступ разнообразию постоянством, временной непрерывностью допускает постоянное возобновление акта высказывания. Вместо того, чтобы быть раз и навсегда сказанной вещью, высказывание материализуется (воплощается) в своем статусе, поддается перемещениям и изменениям. В этом, кстати, сказывается «теологизм» Фуко, ибо то же говорили о Слове-Verbum, которое Бог, давние, но жившие на его (Фуко) территории мыслители. И, конечно, высказывание принадлежит в силу сказанного к дискурсивным формациям²⁹, в силу чего сам дискурс определяется Фуко как «совокупность высказываний постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же... фор-

²⁶ Фуко М. Археология знания. 92.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 96.

²⁹ См.: там же. С. 117.

мации... Понимаемый таким образом дискурс, естественно, не является идеальной или вневременной формой, которая имела бы ко всему прочему историю». Это не значит, что он неисторичен, но в случае дискурса, как и в случае высказывания, все наоборот: не он имеет историю, поскольку он насквозь историчен, а история владеет им и определяет его пределы, разрывы и трансформации³⁰. Это значит и то, о чем мы говорили выше об Августине, что любые дискурсы желательно свести воедино, к конкурсу. *Concursus*, однако, должен пониматься не как единоначалие и в принципе одна речь, но такая речь, которая изначально предполагает дискурс. Не случайно, когда мы сейчас говорим о конкурсе, то имеем в виду некую тягбу – тягбу самого говорящего бытия. Да и Фуко говорит о том, что рекуррентность свойственна высказыванию, как и дискурсивность. Любое высказывание содержит в себе «поле предшествующих элементов»³¹, которое оно способно перераспределить. Смысл исторического априори и архивации заключается не в сумме текстов, а в свободном доступе к сохраненным в течение многих тысячелетий вещам, в сумме и стечении обстоятельств их появления, в «порядке разума», «игре отношений». Эту архивацию Фуко называет «безмолвным процессом» дискурсии³², а мы бы назвали конкурсивностью. Между ними (конкурсом и дискурсом) и возникают апории разрыва, взрыва, затухания.

Н. Гартман: возвращение проблем

Термин «апоретика», встречающийся у Аристотеля и Ф. Брентано, стал центральным в метафизике познания Н. Гартмана, который обратил внимание на необходимость такого прогнозирования, сделав акцент на том, что «восстановления эпохи старой априористски-дедуктивной онтологии не может быть» и, соответственно, это «не может быть целью сегодняшних усилий»³³, хотя «некоторые из старых тем должны возвратиться в новом обличье; ведь методы, испытываемые для решения тех или иных проблем,

³⁰ Фуко М. Археология знания. С. 117–118.

³¹ Там же. С. 125.

³² Там же. С. 130.

³³ Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 60.

приходят и уходят, а *сами проблемы остаются*» при измененном способе их разработки³⁴, ибо, когда мы пишем или говорим, мы неизбежно воспроизводим, как говорил М.М. Бахтин, ушедшие тексты и речи, что-то к ним добавляя. Ощущая эти разрывы, мы спорим относительно смысла услышанного или написанного, желая «склеить» разрывы ради понимания.

«Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т. е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой, в конце концов, совсем отказались»³⁵. На это и обратил внимание Гартман в противовес трактовке истории философии как смены систем. Он усматривает в истории философии постоянное обращение к неразрешимым философским проблемам, таким как сущность, или субстанция, свобода, возможность и действительность и др., по-разному осознаваемым в тех или иных метафизических концепциях, но никогда не получающим своего окончательного решения. Он полагает, что необходимость назрела не только в фиксации разных истин, действительностей, реальностей, а во внимании к тому, что истинное и истина, действительное и действительность, реальное и реальность – вещи разные. «Есть, – как он считает, – много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом – одна и та же; говорить об “истинах” во множественном числе с философской точки зрения неверно, и этого следовало бы избегать»³⁶. Фактически речь идет о необходимости внимания к тому, что выше было названо *concursum*. Мы в данном случае обращаем внимание не на саму *онтологию* Гартмана, а на его *метод*, с помощью которого он ведет рассуждение. Метод же сводится к следующему.

Подтверждается, как считает Гартман, закон Аристотеля, по которому путь познания пролегает от более раннего для нас к более раннему и фундаментальному самому по себе, и направление этого пути на обратное поменять нельзя, если философия не ставит своей задачей выродиться в спекуляцию. Но процедуру возведения «от... к» «нельзя изложить заранее, она не соответствует ни одной

³⁴ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 60.

³⁵ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник'1988. М., 1988. С. 321.

³⁶ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 146.

из обычных простых методологических схем. Она может быть подтверждена и оправдана лишь в постепенном продвижении в ее собственном предмете»³⁷. Это должно быть имманентное исследование, начисто лишенное всякой иллюзорности. Потому здесь важно исследовать всякий способ выражения бытия как такового (в этом смысле для него привлекателен труд Вольфа “*Philosophia prima sive ontologia*”, в котором он учел широту проблематики бытия, собрал воедино распыленные направления, показав многообразии подступов к нему). Смешение же этих способов сводит анализ, как считает Гартман, к «воле случая». Практически, естественно, нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Фактически отвечая М. Хайдеггеру, он полагает, что не нужно спрашивать о каком-то едином сущем. «Здесь даже вовсе не требуется отделения одного от другого. Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего. Необходимо лишь всегда держать это различие в поле зрения»³⁸. Вот это «оптически понимаемое всеобщее» и есть та тонкая контактирующая поверхность, на которой происходит со-бытие бытия. Но это же, поскольку каждое различное «направляется на то, что случается с субъектом, открывается ему в качестве возможности, короче – направление на мир, в котором он живет и частью которого является, – эта базовая установка есть установка, привычная нам в жизни и на всю жизнь сохраняющаяся»³⁹. Это то, что у Фуко, по-видимому, называется матрицей, которая позволяет перенаправить связи и отношения. Фуко обращает внимание на связи и отношения, здесь же акцент ставится на то, что способствует образованию связей и отношений, что называется интенцией – прямой в случае направленности на саму вещь и косвенной в случае, когда после достижения базовой установки открывается как отрефлексированная возможность для субъекта, направление которого может измениться перпендикулярно.

При такой смене направленности движения, если следовать методологии Гартмана, нет необходимости даже в установлении границ между разными бытийными направлениями (для нас это то же, что дискурсивные направления), а о том, что такая граница уже

³⁷ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 60.

³⁸ Там же. С. 147.

³⁹ Там же. С. 164.

есть: «она неснимаемым образом проведена антагонизмом установок»⁴⁰. У Гартмана, мысль которого направлена на установление порядка сущего в бытии, на конкурсию (по выражению Августина, означающему точку схода разных течений), «получается знаменательная перспектива. Естественное, научное и онтологическое отношение к миру», три разных дискурса о мире, на деле оказываются «одним и тем же. Различие заключается лишь в практическом аспекте и в глубине проникновения, но не в базовой установке ко всему предметному полю, не в направлении познания»⁴¹. Это ведет не к анализу и фиксации разных паттернов (какими могут быть научный дискурс, естественный и онтологический), не к созданию теорий дискурс-анализа, но этот анализ должен быть направлен на прояснение того единства, которое является местом порождения дискурсов. Не случайно и Гартман, и Фуко скептически относятся к позитивистской науке, причем ссылаются, как правило, на одно и то же время и на одни и те же «законы природы»⁴², не учитывавшие всего того, что было выработано в их же или более ранние эпохи.

Между тем любой классический ли, схоластический и пр. дискурсы выявляют себя как разные потому, что обнаруживают апории между идеями и способами их выражения, между сознательным и бессознательным, между определениями и описаниями и пр.

Апоретика и рассматривалась Гартманом как «общее состояние человеческого миропознания»⁴³. Она выдвигалась им как альтернатива феноменологическому методу. Более того, он полагает, что любая современная дискуссия относительно всякого нового опыта должна затронуть «Метафизику» Аристотеля, поскольку она изобилует апориями и поскольку встает на пути всех, кто «отклоняется» от пути, проложенного в этом труде, которому «следовали более двух тысячелетий»⁴⁴. Дело не в возвращении на этот путь. Гартман совершенно справедливо считает, что «аристотелевская онтология сегодня так же мало возможна, как и вольфовская». Но она может служить мощным противовесом в силу «методической строгости

⁴⁰ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 164.

⁴¹ Там же. С. 165.

⁴² См., например: Гартман Н. К основоположениям онтологии. С. 69; Фуко М. Археология знания. С. 179.

⁴³ Там же. С. 170.

⁴⁴ Там же. С. 70.

аристотелевского исследования»⁴⁵. Естественно, что апории касаются прежде всего онтологии, потому что онтология как таковая стоит вне любых содержательных различий философских позиций и систем. «Формулу, – как пишет Гартман, – “сущего как сущего” превзойти невозможно. Она не содержит предварительных решений, нейтральна к расхождению позиций и теорий, находится по эту сторону всех толкований»⁴⁶. Любой элемент мира – это сущее как сущее. В силу этого любой дискурс, поскольку сущее выражено, как бы присутствует в еще не «дискурсивном» виде в этом сущем. Эта классическая формула – чистая бессодержательная схема, показывающая, что сущее отличается и от явления (феномена), и от умопостигаемого порождения. Решать проблему, выраженную данной формулой, менее всего нужно путем ввода определений, поскольку любое определение было бы ограничением: «речь идет об абсолютно всеобщем ко всему»⁴⁷. Средневековый византийский логик XI в. Иоанн Итал говорил: «Вообще-то слова неуклюжи и далеки от единого мнения многих людей. Так, например, одни из рассуждающих говорили, что человек более убедителен, когда он “логичен”, другие же – когда “понятен”. На это нужно заметить, что ни то, ни другое не истинно, если уж и побеждающий в споре не чужд более глубоких разысканий, и более “понятный” – банальностей. Философ [Аристотель] всегда находился где-то посередине и призывал одинаково стремиться к тому и другому»⁴⁸.

Мы не случайно обратились к этому средневековому логик: он показал, что разговор о сущем равнозначен разговору о дискурсии сущего, назвав «гласами» то, что обозначает разное существующее, т. е. сущее, ибо они обозначают опосредованные мыслью бестелесные вещи (род, вид, свое, различие, случайное)⁴⁹, а также представляет апории, как нельзя лучше соответствующие не столько теме дискурса, сколько необходимости логической дискурсивности, «за» которой сам дискурс словно бы прячется или обнаруживает одну из своих возможностей. Вот, например, такая апория. «Если человек сложен из бессмертного и смертного, то почему определение, харак-

⁴⁵ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 70.

⁴⁶ Там же. С. 155–156.

⁴⁷ Там же. С. 157.

⁴⁸ Иоанн Итал. Апории / Вступ. ст. и пер. с греч.: А.Е. Карначёв. СПб., 2013. С. 54.

⁴⁹ Там же. С. 59.

теризующее его, упоминает лишь смертное?» Разрешение этой апории таково: «Потому что считается, что человек сложен из двоицы, т. е. из тела и души, и первое смертно. Где синтез, там и распад. Так что определение правильно»⁵⁰. Это значит, что само синтетическое определение уже в себе содержит возможность и изменения, и некую гарантию относительно истинности суждения.

Вот и Гартман писал о логической закономерности, что «будь последняя “чисто” логической, она не могла бы гарантировать истинность суждений, выведенных из истинных посылок. Но как раз об истинности заключаемого идет речь везде – как в науке, так и в жизни. Без нее все строение логической связи в нашем мышлении не имело бы никакой познавательной, а тем более – житейской ценности.

Но что предполагается в истинности заключаемого? Ведь законы, подобные законам противоречия, исключенного третьего, подведения, таблиц истинности, фигур и модусов силлогизма, могли бы быть и чистыми законами мышления, не имея аналогов в реальном мире, касательно которого некий вывод является истинным или ложным. В таком обличье логическая последовательность ничего не стоила бы. Только в том случае, если ей соответствует последовательность отношений бытия в реальности»⁵¹. Но при любом понимании сущего как сущего, т. е. наиболее общего всему, тем более, если речь о бытии всего, возникает апория, состязание с которой, по Гартману, возможно только при смене угла зрения на саму эту формулу (сущее как сущее): начинать надо не с нее, а с ее поисков, с конкретизаций, поскольку любое сущее и бытие этого сущего очень хорошо известно через конкретизации. «Все поиски принципов и основоположений идут этим путем... ибо всякая философия ведет поиск принципов... Можно, таким образом, спокойно посостязаться с апорией всеобщности и неопределенности сущего как сущего»⁵².

Здесь-то и возникают трудности дискурсивных выражений, связанные с постоянной «перенастройкой» сознания, познания, логических структур. Потому введение идеи интенции необходимо для понимания связности дискурсов, как ее описывает Фуко. Трудности выражения и возникают из-за постоянной необходимо-

⁵⁰ *Иоанн Итал.* Апоории. С. 183.

⁵¹ *Гартман Н.* К основоположению онтологии. С. 99–100.

⁵² Там же. 158–159.

сти перенастройки⁵³. Но в то же время оказывается, что «сущее постижимо исходя из его конкретизаций»⁵⁴, т. е. все определения в гости будут к нам: оно вечно и не вечно, дано и не дано, основа мира и сам обоснованный мир. Сущее как сущее индифферентно к определениям. Поскольку же существует неисчислимое количество попыток разъяснений употребляемых понятий, то они оказываются несогласованными, а это значит, что *мы каждый раз имеем дело с разными формами дискурса*, которые, не исключено, что не будут и конкурировать – мы просто не узнаем о конкурентах.

Гартман этим специально не занимался, но когда он говорит, что «две пары противоположностей: “индивидуальность – всеобщность” и “индивид – общность” – не совпадают, они пересекаются»⁵⁵, то реально он фиксирует и разрывы между этими парами, и способ их соединения в точке пересечения, а главное – два гетерогенных способа выражения. Он пишет: «Данное различие двух пар противоположностей в философии очень долгое время не *фиксировалось*. Отчасти вина за это лежит на взаимном отголоске терминов друг в друге (один способ выражения, близкий к граммато-логической смежности. – *Авт.*), но отчасти – и на вековом господстве формальной логики»⁵⁶ (другой способ выражения, фактически уничтожающий даже намек на огласовку разных смыслов). Формальная логика поразительным образом была «голосом, который хранит молчание», как формулировал Ж. Деррида, чтобы не создавать «ложной коммуникации»⁵⁷.

Что значит смена аспекта? Гартман всего лишь поставил вопрос о необходимости перенастройки сознания при столкновении с апорией – и тотчас высветилась нищета философии, не способной сменить позицию. При попытке объяснить способ переключения анализа с одной позиции на другую можно привести в качестве примера «загадку» Алкуина. «Держу в руках восемь, уронил два и пять, осталось шесть». Одна из современных Антологий объявила эту загадку неразгаданной. А это всего лишь значит, что с количественно-порядкового подхода к числам нужно перейти на субстанциально-имен-

⁵³ У Пиаже это называется трансдукцией – термин, впоследствии использованный Библером.

⁵⁴ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 226.

⁵⁵ Там же. С. 191.

⁵⁶ Там же. С. 192.

⁵⁷ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 94.

ной, и тогда ты не вычитаешь из восьми семь, а игнорируешь вещи с именами Два и Пять и оставляешь в поле зрения только шестерку вещей. Это именно переключение-перенастройка внимания, позволяющая видеть и разбег смыслов, и трансцензус мысли. Мы же, как пишет Гартман, если уж приняли какой-то образ мышления, то с него и не сходим. Он «присутствует не только в физике. Он повторяется, хотя и относительно, в области биологии, психологии, социологии и распространяется вплоть до спекулятивной метафизики. О границах анализируемости речь идет не везде... Так, организм стремятся понять как состоящий из клеток, а жизненный процесс – из частных функций. В психологии долгое время роль элементов играли “ощущения”. В метафизике... “монады”»⁵⁸. Надо заново учиться, говорит он, «схватывать» такую собранность и только тогда заново понять, что «бытие – а тем более реальность, вот-бытие, существование – не иерархизируется вообще. Оно одно во всем, что есть»⁵⁹. Здесь дело не в том, что «одно во всем, что есть», а в отсутствии иерархии, что напрямую выводит к идеям Фуко.

Гартман подчеркивает несовпадение двух пар противоположностей: «индивидуальность – всеобщность» (однородность случаев, благодаря которой обнаруживается единство высказывания (категории) и «индивид – общность» (неоднородность, различие).

Верно, что индивид находится в полной зависимости от общности; но неверно, что зависимое является сущим в меньшей мере, чем самостоятельное. И верно, что частные образования и единичные события всякого рода в конечном счете получают свою определенность – то, что они, собственно, «суть» – из тотальности мира как некоей всеобщей связи. Часть, как он считает, является сущим ничуть не менее, чем целое, индивид – чем общность. «Ничтожнейшая пылинка во всем – это такое же сущее, как и само это все»⁶⁰.

Как считает Гартман, нужно различать реальность и действительность. Реальность – это некое идеальное сущее, в котором содержатся и возможность, и действительность как осуществление возможности. Бытие как род сущего должно охватывать и реальность, и идеальность. Но сущее как сущее не есть ни реальность, ни идеальность. Вообще иногда он размышляет в духе «Софи-

⁵⁸ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 193.

⁵⁹ Там же. С. 195.

⁶⁰ Там же. С. 198.

ста» Платона, что в первую очередь касается отрицания противоположности бытия и небытия. Но в целом интенция мысли Гартмана развивается в критическом русле. Так, он, в противовес предположению о существовании «идеального бытия», которое можно понять как бытие «высшее», «свободное от временности и бренности», «всегда сущее, вечное, божественное», считает допустимым «понять его как низшее и несовершенное бытие, и как раз *потому, что в нем недостает тяжести сиюминутно-судьбоносных потрясений* (курсив наш. – Авт.), да и в силу того, что оно неприступно возвышается в известной удаленности от мира. Такого мнения придерживалось большинство мыслителей, верных действительности и обращенных к миру»⁶¹. Но интересно, что так говорил и Платон в «Софисте», критикуя «эйдетиков», суть учения которых в том, чтобы «защищаться как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (246b).

Гартман прекрасно знает историю философии и, неявно отсылая к Платону обоих изводов (как эйдетика и критика эйдетиков), понимает «своеобразие мира» как то, в чем такие разнородные вещи, как «жизнь, сознание, дух, совокупно существуют, наслаиваются, влияют друг на друга, взаимно обуславливаются, поддерживаются, мешают друг другу и отчасти даже друг с другом борются». Равно как и все это размещено в одном и том же времени, друг за другом следует или сосуществует, ибо главное «в единстве мира»⁶². Для Гартмана сказанное – «основа онтологического познания». Он считает, что нельзя прямо указать на какой-то способ бытия. «Прямо указывается всегда только содержательная сторона. Схватывание способов бытия – результат особого рода выучки. Здесь нельзя идти иначе, нежели путем прояснения за счет установки взгляда на общее и различное. Лишь тогда, когда это произойдет, окажется возможным приступить к собственно обсуждению способов бытия»⁶³.

⁶¹ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 204.

⁶² Там же. С. 208.

⁶³ Там же. С. 209.

Гартман полагал, что желание понять устойчивое сущее одновременно и как неопределенный субстрат, и как определяющую форму выражено у Аристотеля. Удивительнее всего, что Аристотель так же смотрел на апории, рассматривая апории Парменида, Зенона («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и др. – из 45 его апорий до нас дошло 9) или Мелисса, которые до сих пор находятся в центре философского внимания, поскольку они как раз и показывают возможные ориентиры для изменения понятий, соответственно для изменения оснований логики, соответственно для введения диалога. Аристотель был так потрясен обнаружением апорий, что с их рассмотрения начал «Физику». «И вот, – пишет он, – необходимо, чтобы было или одно начало, или многие, и если одно, то или неподвижное, как говорят Парменид и Мелисс, или подвижное, как говорят физики», полагая «рассмотрение вопроса об одном неподвижном сущем» не относящимся «к исследованию природы»⁶⁴, а относящимся к другой науке. Только с позиций разных наук и можно говорить о том, есть ли одно начало или многие. «Рассматривать, таково ли единое, – все равно, что рассуждать по поводу любого тезиса из тех, что выставляются ради спора... или распутывать эристическое умозаключение» (185a 5–10), т. е. защищать свои доводы и опровергать противоположные независимо от их внутренней состоятельности. Аристотель как раз и понимает такие утверждения как парадоксы, равнопорядковые мнения, произведенные из оснований, которые надлежит найти. Он начинает поиск этих оснований с критики терминов «сущее», «единое», которые употребляются в разных значениях (бесконечное и количественное, сущностное и качественное, часть и целое и т. д.), делая акцент на производство речи (а это сейчас и наша первостепенная задача). Так, пишет он, «беспокоились и позднейшие философы, как бы не оказалось у них одно и то же единым и многим. Поэтому одни... опускали слово “есть”, другие же перестраивали обороты речи – например, этот человек не “есть бледный”, а “побледнел”, не “есть ходящий”, а “ходит”, – чтобы путем прибавления [слова] “есть” не сделать единое многим, как будто “единое” и “многое” употребляются только в одном смысле» (185b 30). Ясно, что такие речевые обороты меняют *суть* дела, поскольку «ходящий» это качество, а «ходит» – выражение действия, соответственно, они

⁶⁴ Аристотель. Физика 184b 15–185a // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 62.

относятся к разным категориям. И потому «существующее есть многое... по определению (например, одно дело быть бледным, другое дело – быть образованным) или вследствие разделения, как, например, целое и части». Главное, однако, на что обращает здесь внимание Аристотель, это то, что «одно и то же было и единым и многим – конечно, не в смысле противоположностей: ведь единое существует и в возможности и в действительности» (186a 1).

Это, очевидно, вещь, невозможная для Средневековья, где единый Бог не существует в возможности, Он есть только и исключительно чистый акт.

Но нас сейчас интересуют апории в том их виде, как их сформулировал Аристотель, и способы (или, по крайней мере, способ) их разрешения. Понимание апорий зависит в первую очередь от того, как понимается сущее: однозначно, многозначно или разноточно, т. е. когда «все понимается из неделимых сущностей» (186b 35). Если понимать сущее как двузначное (омонимичное), то надо искать правильный логический контекст, в котором должно быть понято сущее. Так, например, Аристотель, разбирая логическую трудность, связанную с пониманием термина «деятельность» применительно к действующему и претерпевающему это действие (учителю и ученику), считает, что, если учитывать контексты учителя и ученика по отдельности, возникает нелепость, ибо в одном случае деятельность будет принадлежать обучающему, в другом обучаемому, если же понять, что деятельность находится и в том, и в другом, как способность обучения, то они будут равно соотноситься с тем и другим (Физика 202a 15 – 202b 25). С одной стороны, апория понимается Аристотелем как неразрешимое соотношение двух разных сущностей, с другой – как метапроблема, требующая выноса решения в промежуточную область, касающуюся обеих имеющих разное определение сущностей, не разрушая и не вмешиваясь в их само-существование. Эти сущности не тождественны по бытию. Они тождественны только по возможности относиться к деятельности». Ясно поэтому, почему категорию отношения он не считал чем-то субстанциальным, и ясно, почему он внимательно относился к таким терминам, как «вместе», «раздельно», «касательно», «следующее по порядку», «непрерывно». Апория – в самой предельности сущих сущностей как относящихся к началам, что надежно обеспечивало развитие разных дискурсов.

Можно ли с апориями связывать иррациональное начало? Аристотель показал, что речь идет о высоком рационализме, если только под иррационализмом не понимать то ученое незнание, о котором говорил Николай Кузанский (и сколько до него!) и о котором столь же недвусмысленно говорил Гартман, называя свою метафизику «метафизикой проблем», в которой всегда надо различать постановку проблемы, состояние и держание проблемы, т. е. сохранять тот высокий пафос и напряжение мысли, позволяющие не уклониться от нее. Универсальным выражением понимания проблем он считал платоновскую идею, с которой он снимал ореол основы его философии. И в этом смысле Гартман рассматривает апоретику как «чистую науку о проблемах», анализ которых требует отделения понятного от непонятого, указаний трудностей и антиномий в феноменах.

Т.Н. Горнштейн⁶⁵ еще в 1969 г. отметила, что, хотя Гартман и является создателем апоретики, он же «считает, что надо идти вперед, дальше старой апоретики, которая не опиралась на предварительное описание и анализ феноменов».

Новая апоретика как метод объявляется одной из трех ступеней комплексного философского метода:

1) феноменология – описание и анализ чувственных восприятий, «непосредственно данного, лишь после чего может быть плодотворной постановка проблем;

2) апоретика – формулировка проблем, апорий, внутренне присущих феноменам, и

3) теория – обсуждение и рационализация апорий, поиски путей их решения, доступного разуму. Теория понимается здесь в аристотелевском смысле: она не система, не совокупность решений проблем. В критической онтологии обычное отношение «проблема – решение» заменяется отношением «проблема – теория». Всякая теория – открытие нового пути или тропинки познания»⁶⁶.

По мнению Гартмана, «подлинные апории не могут быть разрешены»⁶⁷. Подчеркнем: они не разрешимы, если следовать формальной логике. Апоретику же интересует само содержание проблем.

⁶⁵ Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (критический анализ основных проблем онтологии). Л., 1969.

⁶⁶ Там же. http://society.polbu.ru/gornshtein_gartman/ch05_all.html (дата обращения: 06.04.2016).

⁶⁷ Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана.

Т.Н. Горнштейн справедливо замечает, что «в формальной логике почти не пользовалась вниманием такая по существу важная логическая форма, связанная с постановкой проблем, как вопрос. Это объясняется тем, что возникающие в процессе исследования вопросы выступают часто в мышлении в виде апорий, нарушающих закон противоречия. Гартман останавливается на том, что объявляет противоречия неразрешимыми. Но история науки и философии показывает, что именно здесь начинается напряженный творческий поиск, отыскание новых фактов и создание теорий, необходимых для решения проблемы, для снятия возникших противоречий».

Вот здесь и можно ухватить понимание дискурса. Повторим, он – *речь, застигнутая в момент изменения значений, в момент смены смысла, что и выражено термином «дис-курс»*. Только уверенность в этом и позволяет утверждать, что познание потому и познает, что «знает о в-себе-бытии предмета и отличает его от только лишь внутренней интенциональной предметности. Оно даже и не могло бы считать себя познанием, если бы не предполагало, что его предмет от него самого независим»⁶⁸.

Здесь и возникает обращенность к логике парадокса В.С. Библера и понятию трансдукции.

О смысле

«Смысл» – многозначное слово. Словосочетание «смысл бытия» может иметь в виду значение слова «бытие». Тогда вопрос о смысле является формальным и делает упор на номинальную дефиницию – тем самым ничего не достигается. Может подразумеваться и нечто вроде логического смысла понятия «бытие». Тогда вопрос о смысле имеет своей целью сущностную дефиницию, получение же таковой относительно понятий высшей степени всеобщности невозможно. Ее место занимает простое исследование данного дела, а именно – в его конкретизациях. Только отраженный от них, может пролиться свет на всеобщее. Наконец, «смысл» может иметь и метафизическое значение, если иметь в виду скрытое внутреннее предназначение чего-либо, в силу которого прис-

⁶⁸ Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. С. 210.

ходит отсылка к некоей смыслополагающей инстанции (например, к ценности) или реализуется настроенность на нее. Но тогда за счет формулы «смысл бытия» онтологическая постановка вопроса оказалась бы совершенно забытой.

Именно прояснение идеи смысла становится одним из самых насущных, поскольку он размыкает чисто формальную основу дискурса, заданную Фуко.

Если уж необходимо спрашивать о «смысле бытия», как считал Гартман, то тем более необходимо ставить вопрос о смысле смысла. Ибо что такое смысл, ничуть не более понятно, чем что такое бытие. Но тогда вопрошание уходит в бесконечность. То, что писал о смысле Хайдеггер («смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо»⁶⁹), связано с пониманием размыкания сущего, и это соответствует пониманию Гартмана. Для него смысл «сам должен быть сущим: он должен обладать каким-нибудь способом бытия»⁷⁰. И для Хайдеггера понимается «строго говоря, не смысл, а сущее, соотв. бытие»⁷¹, артикулированное бытие, но, повторим, это обеспечивает лишь бесконечность вопрошания. В любом случае, однако, смысл – это то, что существует для нас, в противном случае смысл сам по себе – абсурд. Но он, поскольку для его постижения нужно выявить позиции разных действующих лиц, является основой и содержанием коммуникативных актов, которые шире и языковых выражений, и речевых актов, ибо включают в себя иллокутивные акты.

Этимологически русское слово *смысл* связано с совместным со-мыслием слушающего с говорящим и с теми, кто нашел пути деятельной реализации своих замыслов, понятий, идей. Латинский исток слова «смысл» (*sensus*) связывает смысл с чувствами и данными чувственного опыта. В лексеме русского языка «смысл» подчеркивается интерсубъективность того значения слова и высказывания, которое сообщается в ходе речевой коммуникации. В романских же языках – их связь с эмпирическим опытом. Эти концептуальные схемы вместе с осознанием многообразия языков, полисемичности лексем и предложений привели не только к изучению различных функций языковых единиц, не только к уяснению

⁶⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 151.

⁷⁰ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 154.

⁷¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 151.

несовпадения, размытости, нетождественности и даже разрыва между смыслами говорящего и слушающего, но и к дифференциации и расширению семантического поля.

Длительное время проблема смысла рассматривалась как проблема языка, прежде всего соотношения и связи имени и вещи. Такая интерпретация столкнулась с рядом трудностей – теории и синкатегоремы непосредственно не сопоставимы с вещами, многие слова языка не имеют референтов (например, кентавр), при объяснении синонимичности слов – как объяснить то, что многозначные слова относятся к одному и тому же предмету? Все эти проблемы возникли уже в античной логике. Первые попытки различения в античности смысла и значения были связаны с осознанием конвенциональности слов. Смысл в его отличии от значения был введен в логику, когда прибегли к понятию интенции (намерения, устремления). Прежде всего это сделал Августин в диалоге «Об учителе». Затем Петр Абеляр теоретически различил «интенции» говорящего и слушающего в отношении звука и вещи, имени и вещи. Различение первой и второй интенций в средневековой логике (Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, У. Оккам), поворот к интенциональности когнитивных и эмоциональных актов в XX в. (Э. Гуссерль, Дж. Серл) не только выявили связь между интенцией и смыслом, но и сделали более сложными и опосредованными схемы семантического анализа. Иной подход представлен в интерпретации смысла с помощью употребления знаковых выражений и прагматики языка (Л. Витгенштейн и др.).

Но если в античной философии семантические категории были подчинены поискам истины, то в средневековой философии и теологии истина была явлена, возведена Богом, тем самым смыслы были даны Богом, создавшим тварный мир и давшим людям язык. В развитии онтотеологии Средневековья сложились две линии: одна из них подчеркивает неподвластность Откровения мышлению и языку человека, другая полагает, что с помощью символов и аналогий можно реконструировать божественные замыслы и язык Откровения. Переводы Библии с греческого языка на латинский поставили трудные вопросы о возможности и границах перевода, о герменевтической интерпретации смысла греческих слов и предположений. Споры об универсалиях между реалистами, номиналистами и концептуалистами связаны с различным толкованием схемы «слово-объект-смысл». В школе модистов (Мартин Дакийский,

Томас Эрфуртский) язык анализировался как способ деятельности обозначения (*modus significandi*), где различались активные и пассивные модусы существования, означивания, понимания. Подчеркивая иерархию этих модусов и частей речи, они связывали их со спекулятивной грамматикой, а сферу значения – с логикой. В учении о принципах конструирования речи (*principia construendi*) они разработали операциональную трактовку роли модусов в предложении⁷². В дальнейшем наметилась тенденция к отождествлению значения и смысла, на что обратил внимание В. Гумбольдт, который предпринял немалые усилия для раздвижения сфер значения и смысла, что было связано с различием внутренней и внешней формы языка.

Это привело к новому – после Средневековья – различению Ф. де Соссюром языка и речи, и начинается поворот от поиска смысла языка к проблематике смысла сознания. Этот переход заметен уже у В. Дильтея, который, начав с «понимающей психологии», перешел к изучению выразительных, репрезентативных и дискурсивных смыслов объективного духа и к конструированию смысла культурно-исторического мира. В феноменологии Э. Гуссерля, Р. Ингардена и других смысл снова оказался связан с интенциональностью актов сознания, рассматривался как тождественный ноэме, которая присуща всем актам (ноэсису) восприятий, представлений, мысли. Любой когнитивный акт понимался как интенциональный акт, а его содержание как самотождественное единство интенционального предмета, идеального бытия, погруженного в сознание. С этого момента начинается постепенный возврат к концептуализму у некоторых философов.

О концепте и связанном с ним концептуализме, понятиях эквивокации, интенции, субъект-субстанции мы писали много. Здесь довольно сослаться прежде всего на «Концептуализм Петра Абельяра» и «Верующий разум» С.С. Неретиной и наши совместные книги «Пути к универсалиям» (СПб., 2004), «Реабилитации вещи» (СПб., 2010), «Концепты политической культуры» (М., 2011) и статьи в «Теоретической культурологии» (М., 2005). Но сейчас мы хотим подчеркнуть, что концепт как акт речевого схватывания,

⁷² Подробно о различных объяснениях понимания смысла см.: *Огурцов А.П. Коммуникативный подход к феноменам смысла // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы. М., 2015. С. 94–108.*

предполагающий предельное выражение понимания одного субъекта и не менее полный ответ другого, слушателя, обнаруживающий момент переключения смыслов, осуществляемого в диалоге, является ответом на представление Фуко дискурса как тонкой контактирующей поверхности. На этой тонкой контактирующей поверхности и происходит переключение смыслов, мгновенно осуществляющих их встречу (*concursum*) и вновь разводящих. Дискурс или становится обычным представлением чего-то, или вновь вступает в концептуальную «схватку». Говоря о концептах, Фуко, с чем вполне можно согласиться, сомневается в том, что концепты «способны создавать устойчивые совокупности», что «появление концептов будет подобно постепенному возведению здания». Но он отказывается и считать их «беспорядочными рассеиваниями», предпочитая «увидеть в них последовательности концептуальных систем, каждая из которых обладает своей собственной организацией, актуализирующейся либо в постоянстве проблематики, либо в непрерывности традиции, либо в механизмах влияния»⁷³...

Надо ли говорить, что в этом мы с Фуко полностью не согласны. На наш взгляд, концепт предполагает спор, разрушающий постоянство и непрерывность традиции и осуществляющий, Фуко же заявленный, дискурсивный разрыв, и только в этом качестве может быть обнаружена *точка – не поле!* – совпадения, которая, повторим, способна вывести за границу совпадения в *поле* соответствий, обычаев, повторов или к новому обговариванию. Концепты – это не общие «топосы», они формируются в ходе диалога и обеспечивают его нормальное функционирование. Это прежде всего акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Идея концепта, напомним, изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, но и замысел, зачатие. Схватывание в один ментальный узел или постижение смысла чего-то *вообще*, еще неясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок выражений его, прояснений и обговариваний, в результате чего из неяс-

⁷³ Фуко М. Археология знания. С. 57.

ного нечто формируются контуры вещи. Вещь как раз и возникает как вещь в результате такого конципирования, выраженного в речевом процессе.

Самое удивительное, что идея понимания, на которую ориентирован концепт, заявлена и Фуко, но у него она разворачивается в линейности последовательности рассуждения, единицей которого было предложение. Здесь же требуется полнота смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание также становится единицей речевого общения, но это результат творческого (не эволюционного) преобразующего действия мысли. Про концепт нельзя сказать, что он может быть «установлен», как у Фуко. Спор, нацеленность на диалог и общение – вот интенция концепта, гораздо более близкая к диалогике В.С. Библера с его идеей произведения как результата сообщительного схватывания, а не установления. Концепт как высказывающая речь, таким образом, не тождествен понятию. То же, о чем пишет Фуко, все же приближено к понятию как объективному единству вещи, связанному с знаковыми структурами не речи, а языка. В этом смысле движение к концепту, хотя и не близкое нам, связывающее его с идеей строго проводимого диалога, происходит у Делёза, который в «Логике смысла» ведет его «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, внутри интенционально содержащему возможность изменения). В силу изначальности хаоса они вместе с Ф. Гваттари снимают оппозицию речи и языка. Они пишут «реальный язык, т. е. речь»⁷⁴. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, это то, что Делёз и Гваттари назвали философской грамматикой, которая «говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции»⁷⁵. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом. К тому же концепт – это событие, а «события – это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот»⁷⁶.

Именно в качестве события концепт в сейчас формирующейся мысли собирает образы разумения других эпох, разум которых также претендует на всеобщность. В концепте происходит вслуши-

⁷⁴ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998. С. 28.

⁷⁵ Там же. С. 36.

⁷⁶ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

вание высказанной мысли в другую высказываемую мысль до полного ее исчерпания (выголашивания). В акте схватывания, в котором происходит событие формирования вещи-вести, синтезируются все способности души, и как акт памяти он ориентирован в прошлое, как акт воображения – в будущее и как акт суждения в настоящее. Но вопрос в том, что концепт осуществляется сейчас, в момент формирования и обсуждения проблемы. Через некоторое время возникает другая мысль, и она также будет производить синтез с *другими фактами памяти, не говоря уже о воображении, соответственно – суждении*. Это вызывает подозрение относительно того, как сопрягаются события прошлого, не говоря уже о конструировании будущего. Августин, анализируя «Категории» Аристотеля, которые читал, рассматривает человека как род качества, не «увидев», что у Аристотеля это вторая сущность, а рассказывая в «Граде Божьем» о том, как варвары, не шадившие ничего, сохранили христианские храмы в захваченных ими городах, не знал, что эти варвары были христианами. Это значит, что реализовавшаяся в прошлом мысль распространяется не на все прошлое. Скажем, вряд ли можно утверждать, что в такой-то довольно большой период, например в Новое время, действовал познающий разум без проверки этого с помощью погружения в определенные периоды разного рода модальных логик, которые вместе образуют речевую разорванность.

Поскольку идея концепта все же изначально предполагает направленность на другого и схватывание в один ментальный узел или постижение смысла чего-то *вообще*, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, интуитивного, требующего постоянных поправок выражений его, прояснений и обговариваний, то говорящий всегда находится в постоянном ожидании ответа, который может переиначить его мысль. Уже поэтому при сохранении контактирующей поверхности эта поверхность, если пытаться сохранить этот термин, «плывет». Речь скорее о моменте переключения (преобразования) речи. То есть дискурс остается дискурсом. Момент переключения – конкурсом, но это именно момент, который уловлен только путем усилия мысли, мысленного раздвижения оснований мысли, вызванного интересом к проблеме понимания смысла речи.

Идея понимания, на которую была ориентирована средневековая мысль, да и нынешняя, не могла быть развернута в линейности последовательности суждения, единицей которого было предложение. Она требовала полноты смыслового выражения в

целостном процессе произнесения. Высказывание становится единицей речевого общения. Обращенность к «другому» (имманентный план бытия) предполагает одновременную обращенность к (полагаемому) трансцендентному источнику речи, поэтому речь всегда предполагается как жертвенная речь. Концепция, которая и сейчас понимается как руководящая идея, замысел и конструктивный принцип деятельности, все же понимается в русле теории; не случайно и к концепции, и к теории применяется термин «система» – соединение элементов, образующих определенное единство, связанное с закономерностями действительности. Концепция, таким образом, связана с объективным положением вещей, а концепт с предельной субъектностью. Это можно сопоставить с тем, что Гегель писал о принципе и начале: начало (как некое схватывание) остается субъектным в смысле способа его введения (Гегель сравнивает это с выстрелом из пистолета), но направлено «потребностью принципа, в котором, по-видимому, единственно заключается интерес дела, интерес того, что есть истина, абсолютное основание всего»⁷⁷. Самое основное здесь то, что роднит Гегеля со старым концептуалистским направлением: «субъективная деятельность выступает как существенный момент объективной истины... Вследствие того принцип становится вместе началом, и то, что есть первое для мышления, – первым и входе мышления»⁷⁸.

В чем разница?

Она в том, что концепт, изменяя душу индивида, обдумывающего, еще только замышляющего вещь, которая находится еще только в зародыше, при своем оформлении в концепцию предполагает другого. Для Гегеля так вопрос не стоит. Он эгологичен, и, вновь показывая существование общего как вещи-вещания, как начинания, он это начало направляет сам на себя.

Это важное ограничение Гегеля кажется существенным вовсе по его принадлежности к идеализму XIX в., нам оно кажется важным в свете осмысления XX в. Хотя долго концепт (как видим, не избежал этого и Фуко) был не просто схватыванием мысли, но обозначением того, что соединяет вещь и речь: «*inter rem et sermonem vel vocem est conceptus*»⁷⁹.

⁷⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Пер. Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. С. 18.

⁷⁸ Там же. С. 19.

⁷⁹ Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981. С. 139–172.

Поворот к концепту в современной философии

Если вспомнить в связи с этим Делёза и Гваттари, то они попросту снимают проблему различия понятия и концепта, ибо для них все – *le concept*, т. е. показывают *другой* – уплощающийся мир, в котором речь может идти только о плоскости, о плоти, ощущении плоти. Все философы – от Платона до Бергсона, в том числе Гегель и Фейербах, по их мнению, создавали концепты, как бы не интересуясь тем, что именно способствовало их появлению. Концепт – он и есть концепт. Их не интересовало то, что эти концепты создавались в разных мирах: Средневековье двусмыслило мир, потому требовало богоборчества и боговстречи. В гегелевское время необходимо было вернуть метод и логику внутрь содержания философии начала. В середине же XX в. в основание философствования положен физический (имманентный) мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии. Естественно, что не только собственной, но и **собственно** реальностью для представителей такой позиции является возможностный, можно даже сказать – виртуальный мир. В таком мире вернуться к концепту французу легче, чем кому бы то ни было другому: термину *le concept*, уже давно переводившемуся как “понятие”, не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким стал пониматься *другой* – “друг”, “нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта”⁸⁰. Ясно также, что это – принципиально иной мир возможностей, чем тот, который представлен средневековой философией или философией «диалога культур» В.С. Библера, где возможность связана с возможностью мысли поставить себя в домысленное и добытийное состояние, требующее взаимообоснования бытия и мышления и в одном случае предполагающее тождество бытия и мышления, а в другом – предполагающее такое бытие, которое оказывается мыслью в голове другого субъекта⁸¹. Хаос обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное со-

⁸⁰ Делёз Ж. и Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 11.

⁸¹ См. об этом: Огуцов А.П. Философия науки. Двадцатый век. Ч. III: Философия науки и историография. СПб., 2011. Гл. 10, 11.

стояние мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делёзу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, он ни субъект, ни объект. И это опять-таки существенное отличие от старого понимания концепта, с другой стороны, обнаружившее сходство с Гегелевским одиноким существованием концепта. Реальный мир рассматривается как поле опыта не относительно субъекта, а относительно «наличествования». Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращение его в то, что французские философы называли хаосмосом. Философия, с которой связано дискурсивное мышление, в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус или конкурсус, – она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха, лишь на краткий миг избавляющая от раздвоенности, расстроенности или расстройности сознания, от бесконечной текучести среды, являющейся результатом проблемы бесконечной скорости. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество – множество прорывов из хаоса. Можно ли в таком случае *le concept* переводить как концепт, т. е. тем, что изначально было связано с идеей речи, хотя движение у Делёза в «Логике смысла» происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения? Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь – язык. «Реальный язык, – уже вместе повторяют оба философа, – то есть речь»⁸². Все оказывается погруженным в словесную стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, а то, что они называли философской грамматикой, которая хотя и «говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции»⁸³. Концепт остается схваткой, которой ничто не противостоит, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, оста-

⁸² Огурицов А.П. Философия науки. Двадцатый век. Ч. III. С. 28.

⁸³ Там же. С. 36.

навливающему текучесть, образующему ту «контактирующую поверхность», о которой говорил Фуко. Это другой мир, мир события, а «события – это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот»⁸⁴. Фактически Делёз и Гваттари выразили некое логическое предчувствование известных сказочных (фольклорных) сюжетов, связанных с походами туда, не знаю куда, и приносами (переносами, трансфертами) из одного места в другое того, не знаю что. Они обнаружили то, что Ницше назвал «скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино»⁸⁵, и что дало импульс тому, что сейчас называется паранепротиворечивой логикой.

Паранепротиворечивость

Мы уже обращали внимание на то, что система обсуждения некоторого текста в Средневековье состояла из разнородных аналитических методов: буквального, символического, аллегорического, мистического, тропологического. Это обсуждение не могло вестись сразу с пяти позиций. Комментатор выбирал одну, не зачеркивая другую, а держа ее в уме для другого анализа. Это не позволяло выводить из противоречия произвольное предложение, но позволяло сохранять «да» и «нет» без угрозы разрушения текста хотя бы потому, что сам этот текст в момент зарождения концептуализма принадлежал не «нашему» миру или не только «нашему» миру, что для схватки этих двух миров («того», горнего, и «этого», дольного) было выработано понятие эквивокации, двуголосия, двусмысленности⁸⁶. Эта логика, как говорил Н.А. Васильев, «без закона противоречия»⁸⁷. Другого в то время и быть не могло, если учесть, что главная книга Средневековья, Библия, прямо заявляет о распаде языков, о явлении дискурсов. Да и мыслители этого времени прямо заявляли о языковых разногласиях, утверждая: что хорошо для греков, плохо для латинян, – заявляли почти то же, что

⁸⁴ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

⁸⁵ Цит. по: Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 159.

⁸⁶ См. об этом: *Неретина С.С., Огуцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2004. Разд.: Творец и род.

⁸⁷ *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. Избр. тр. М., 1989. С. 54.

Васильев: «То, что очевидно для нас в нашем мире, с нашей структурой ума и ощущающей способности, то может быть не только не очевидно, но и прямо неверно в другом мире... Логика божества иная, чем логика человека»⁸⁸.

Сейчас тесную связь логических идей Васильева и паранепротиворечивой логики мало кто отрицает. Сам этот термин «паранепротиворечивая логика» введен в 1976 г. перуанским философом Ф. Мироквисада. Паранепротиворечивая, или интенциональная, логика связана с необходимостью изучения теорий, в которых существуют парадоксы, антиномии, средствами современной математической логики⁸⁹. Паранепротиворечивая логика не позволяет, в отличие от классической, выводить из противоречия произвольное предложение. С момента ее зарождения она была связана с философской проблематикой, в основе которой лежит противоречивая, но не тривиальная теория. Одной из существенных черт паранепротиворечивых логик является то, что они «свободны от закона противоречия», который «выражает несовместимость утверждения и отрицания». Такую свободу от противоречия полагает Васильев, назвавший свою логику воображаемой (кстати, близкой к энигматичности Библера и «догадничеству» М.К. Петрова). «Закон противоречия, выражающий несовместимость утверждения и отрицания»⁹⁰, не может быть использован при анализе дискурса, он «не может быть аналитически выведен из определения логического... разве не логическим было мышление Гегеля, его великая диалектика противоречий? Целый ряд мыслителей (назову только некоторых) – Николай Кузанский с его *coincidentia oppositorum*, Гаман, Гегель, Банзен и множество других – видели в мире осуществленное противоречие»⁹¹. Мы можем назвать Петра Абеляра с его “*Sic et Non*” или «Металогика» Иоанна Солсберийского. В «воображаемой логике будут [не два: одно *A*, другое *non A*, а] уже 3 вида суждений, различающихся по качеству: 1) утвердительное – *S* есть *A*; 2) отрицательное – *S* не есть *A*; 3) суждение противоречия – *S* есть и не есть *A*

⁸⁸ Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избр. тр. С. 55.

⁸⁹ См. об этом: Аносова В.В. Логические идеи Н.А. Васильева и паранепротиворечивые системы логики: Автореф. дис... кандидата филос. наук / <http://www.dslib.net/logika/logicheskie-idei-n-a-vasileva-i-paraneprotivorechivye-sistemy-logiki.html> (дата обращения: 08.04.2016).

⁹⁰ Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избр. тр. С. 99.

⁹¹ Там же.

зараз. Конечно, последнее суждение есть соединение утвердительного и отрицательного суждений, но такое соединение отлично от каждого из этих элементов, как число 12 отлично от каждого из своих слагаемых, отлично от 7, отлично от 5»⁹² (см. выше загадку Алкуина).

Без осуществляемого противоречия дискурс как дис-курс, как разбегающиеся суждения, невозможен. Паранепротиворечивая логика – один из принципов его осуществления.

Васильев считает (соглашается с тем), что «закон противоречия есть закон земной логики»⁹³, но какой логикой пользовался отвергающий тот же закон Абельяр, или Иоанн из Солсбери, или Николай Кузанский? Они в этот земной закон впускали Иное или, как у Кузанца, Неиное, т. е. Бога, и работали с ним, используя то, что в то время называлось тропо-логикой, логикой поворота.

То, что противоречие имеет форму суждения, где субъект – носитель противоречия, а предикат – само противоречие, Васильев доказывает тем, что мы способны браковать суждения, следовательно, их мыслить. В противном случае выбраковка была бы невозможна. Но – в той же средневековой логике субъект суждения был вынесен за само выражение суждения, соответственно, сразу допускал внутреннее возражение и выбор. Это предполагает невозможность перевода истины в ложь и наоборот, т. к. формулы 1 и 2 – обе остаются истинными суждениями. Наличие двух видов отрицания является одной из существенных характеристик этой логики. Противоречие, как говорят словари, перестает быть угрозой разрушения теории, особенно если помнить о том, что свойство отрицания «не» обязательно означает противоположное, – это утверждал еще Платон в «Софисте». «Если бы утверждалось, что отрицание означает противоположное, мы бы с этим не согласились или согласились бы лишь настолько, чтобы “не” и “нет” означали нечто другое по отношению к рядом стоящим словам, либо, еще лучше, вещам, к которым относятся высказанные вслед за отрицанием слова» (257 b – c). Скажем, алое – не красное, но хотя оно не красное, оно не противоположно красному. Поэтому вполне допустимо закон противоречия (и исключенного третьего) исключить из состава основных логических законов. Эти принципы Васильев и положил в основу металогики, которая является сугубо рациональной, формальной теоретической

⁹² Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избр. тр. С. 105.

⁹³ Там же. С. 99, 105.

дисциплиной. После того как из логики устраняются эмпирические элементы, «останется, – как пишет Васильев, – неустранимая рациональная логика», которую он и предлагает называть металогикой. В этом своем виде она аналогична метафизике. И как «миру опытной действительности, миру физики, противостоит метафизика», «так миру опытной логики противостоит металогика», которая «есть познание мысли вне условий опыта, чистой мысли в отвлечении от всякого разнообразия содержания мысли»⁹⁴. Она и имеет дело только с суждением и выводом, а не с конкретными их видами.

На наш взгляд, это вполне сопоставимо с тем, что Фуко называл «контактирующими поверхностями».

Концепт как результат интенционального и индивидуального акта мышления

Именно воображаемая логика, составившая основу паранепротиворечивой, вновь позволила вернуться к идее концепта, который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры высказывания. Этот компонент характеризует акт понимания и его результат, полученный в коммуникации. Общение немислимо без достижения понимания, вне концепта, в котором схватывается смысл речи и высказываний говорящего и слушающего. Со своей стороны, каждый участник коммуникации, осуществляя акт понимания, вырабатывает в ходе диалога концепт, в котором выражено схватывание им смысла его собственного, личного высказывания, «его» речи. Концепты – это не просто общие «топосы», формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это, повторим, прежде всего акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Концепт, берущий свое рождение в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его, – субстанция-субъект. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного, непременно сталкивается с эквивокацией, двусмысленностью, которая представляет мир возможностей.

⁹⁴ *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. Избр. тр. С. 115.

Но если раньше эквивокация была его основанием, то теперь, как писал Делёз в книге «Логика смысла», «молния однозначности» (или – согласия, одноголосия, *univoco*) – «краткий миг для поэмы без героя», переоткрывает эквивокацию, т. е. переоткрывает старые средневековые термины, для того, чтобы показать не паранепротиворечивость, а разность смыслов разных дискурсов, не связанных друг с другом. Эквивокация необходима для того, чтобы подготовить язык для откровения единомыслия-одноголосия, что есть «тотальное выражающее уникального выражения – события»⁹⁵, чем и стал концепт. Потому логика концепта требует дискурсивного становления, фиксации имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных *переменных*», с чем, по мнению авторов «Что такое философия?», связана фрагментарность концептов. «В качестве фрагментарных целых концепты, – полагают они, – не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между концептами – тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности»⁹⁶, что и рождает дискурс.

В этом смысле так называемые универсалии действительно есть последняя стадия концепта.

Делёз и Гваттари так же, как средневековые мыслители, связывают идею концепта с Другим. Но для них – в полном соответствии с возможностной философией и с концептуальной единичностью – Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к «я» он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим перед ним) оказываюсь «я». Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным. «Другой – это никто, ни субъект, ни объект»⁹⁷. Идея речи, направленная на понимание и соответственно правильность/праведность, исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цель философии, искусства и науки направлена на выявление «приближения к связности, не более присущей нам,

⁹⁵ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 297–298.

⁹⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 35.

⁹⁷ Там же.

людям, чем богу или миру»⁹⁸. Речь, о которой столь пронизательно пишет Делёз в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст, превращая его в объект властных претензий, ликвидирующих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. «Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия – не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять... ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники – о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, – скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге “консенсус”, а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта»⁹⁹. Познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Еще раз со стороны современного (XX в.) анализа философского дискурса, философы обнаружили ту же проблему, что и Гегель, который, разумеется, не отрицал философии, считая свою единственно верной. Но и французские философы, занимавшиеся проблемой дискурсивности, и немецкий метафизик, отождествивший бытие и ничто, «категориально, – как писал Хайдеггер К. Ясперсу в письме от 16 декабря 1925 г. о Гегеле, – не совладали с жизнью – существованием – процессом и тому подобным»¹⁰⁰. Не совладали, ибо не только завершили европейскую метафизику. «За» этим концом Гегель увидел начало, где ничего нет, а Делёз и Гваттари в нем оказались непосредственно. При отождествлении ничто и бытия бытие оказалось утраченным. Подобно тому, как Пруст бросился на «Поиски за утраченным временем», необходимо броситься на поиски утраченного бытия. Науку логики (уже не гегелевскую) можно было бы назвать «В поисках утраченного бытия». ***Только утратив бытие, можно найти его.*** Если, конечно, попытаться.

⁹⁸ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 37.

⁹⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 15.

¹⁰⁰ Цит. по: Рыклин М.К. Метаморфозы великих гномов / http://www.universalinternetlibrary.ru/book/56340/chitat_knigu.shtml (дата обращения: 05.05.2016).

Отчетный доклад

Но мы сейчас утратили, кажется, и бытие, и время. После ГУЛАГа и Холокоста образовалась бездна. Призывы осознать это не привели ни к чему, кроме утраты смысла, поскольку там нет ничего. Ибо совершилось не человекоубийство, даже не насилие против человечности – обнаружен отрицательный опыт такого иного, о чем вообще больше ничего нельзя помыслить. Представилась не только у-топия, а прямо и непосредственно *у-хрония*, если вспомнить название труда Ш.Б. Ренувье (1815–1903), непосредственно связавшего гегелевскую пору с порой XX в. Не случайно не удастся найти одного определения для нашей эпохи. То, что мы живем, не утратив способности суждения, по-прежнему свидетельствует о Логосном начале мира. Мы сомкнули воды бездны и сделали вид, что ее нет под ногами (кто-то даже предположил обжить катастрофу, т. е. смерть и погибель). Эта бездна, однако, разными способами дает о себе знать, распределяя нас всех по островам. Потому наши дискурсы не контактируют даже на поверхности. Это одинокие дискурсы, жаждущие не квалифицированного ответа, а институционализированного признания, не философской захваченности, а канцелярской отчетности, не диалогизма, а доклада с чисто формальными вопросами и ответами, обнаруживая практику упрощения речи, сведения ее к отчету, понятому не как философская ответственность за выраженную мысль, а как формальный перечень действий, свидетельствующих о принадлежности (через употребление особых терминов и понятий, умения оперирования ими) к заявленной специальности. Мир, даже независимо от тех способов, как он опознал себя в этих двух великих катастрофах, представляет сейчас собой либо агон войны, либо совокупность «сущностных одиночеств в созданном ими пространстве языка, одиночеств, которые делают коммуникацию своим необязательным дополнением»¹⁰¹. Все рассуждения о ней – лишь свидетельства «голоой» разумности. Безграничное коммуникативное сообщество заместило собой трансцендентального субъекта, а интересубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообще-

¹⁰¹ Рыклин М.К. Метаморфозы великих гномов.

ства. Так, обращение к прагматике и коммуникативным контекстам функционирования языка позволило К.-О. Апелю указать на существование «интерсубъективно значимых “сущностных” определений, – не со стороны монологического – по возможности независимого языка – сущностного усмотрения, но – в конечном счете – со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества*»¹⁰². Эти формы понятийно-языкового взаимопонимания Апель включает в общий пласт понятийного языка, фиксируемого в различных аспектах – монологическом и коммуникативном. И хотя он фиксирует в языке семантические системные структуры, предопределяющие любое взаимопонимание, сам акцент на «любое» требует особого акта рефлексии, чтобы, – как сказал один из исследователей, – «философски удостовериться в языке как в “правдивой” структуре»¹⁰³. Это своего рода у-быточная онтология. Но этот поворот философии к коммуникативным познавательным структурам, к анализу познавательных форм в контексте коммуникационных актов и единственный шанс вернуть себе человекообразность. Первый шаг лингвисты сделали в начале 90-х гг. – в работах кружка «Логический анализ языка» (под руководством Н.Д. Арутюновой) и исследованиях так называемых «семантических примитивов» А. Вежбицкой. Подчеркнем еще раз, исследования в философии прагматических аспектов языка, включение в орбиту гносеологического анализа коммуникативных характеристик языка и речи *шло параллельно и иногда даже с опережением* лингвистических исследований концептов. Язык снова опережает нас, являясь ариадниной нитью спасения человечности на основе взаимоинтенциональности актов речевой коммуникации, ибо он многомерен и исполнен смысловой напряженности.

¹⁰² Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 258.

¹⁰³ Ситникова Е.И. К.-О. Апель об онтологических проблемах языка // Вестн. Вятск. гос. гуманитар. ун-та. 2008. Вып. 4. Т. 4. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/k-o-apel-ob-ontologicheskikh-problemah-yazyka> (дата обращения: 09.04.2016).

Список литературы

1. Антология феноменологической философии в России / Ред., сост. И.М. Чубаров. Т. 1. М.: Рус. феноменол. о-во, Логос, 1998. 512 с.
2. *Апель К-О.* Трансформация философии / Пер. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. 344 с.
3. *Басос А.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М.: ИФ РАН, 2002. С. 146–166.
4. *Боэций Дакийский.* Соч. М.: УРСС, 2001. 312 с.
5. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Головановской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.
6. *Делёз Ж.* Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philisophicum* / Пер. с фр. Я.Я. Свицкого, науч. ред. А.Б. Толстов. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
7. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ин-т эксперимент. Социол.; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
8. *Делёз Ж.* Различие и повторение // Пер. с фр. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
9. *Демьянков В.З.* Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке // Вопр. филологии. 2001. № 1. С. 35–47.
10. *Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси: Ганатлеба, 1981. 315 с.
11. *Ильенков Э.В.* Гегель и герменевтика. К проблеме соотношения языка и мышления в концепции Гегеля // Вопр. философии. 1974. № 8. С. 66–78.
12. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 384 с.
13. *Неретина С.С.* Словарь средневековых терминов. Aenigma // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. II. СПб., 2002. С. 516–517.
14. *Петр Абеляр.* Теологические трактаты / Пер. с лат., коммент., указ. С.С. Неретиной. М.: Канон+, 2010. 640 с.
15. *Рикёр П.* Я-сам как Другой / Пер. Б.М. Скуратова; под общ. ред. И.С. Вдовиной. М., 2008. 416 с.
16. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М.: Изд-во иностр. лит., 1960. 478 с.
17. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл / Публ. и коммент. И. Чубарова // Логос. 1996. № 7. С. 81–122.
18. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, Г.В. Вдовиной, Л.Б. Комиссаровой. М., 2015. 320 с.

ГЛАВА 2. МЕТАФОРА И ДИСКУРС

Нынешнее время обычно истолковывается как поворот к риторике, как включение риторики в логический анализ рассуждений¹⁰⁴. В этом повороте логики к риторике принципиально иное место занимают те метафоры, которые используются в рассуждениях: из свидетельства неточности, некорректности и бессмысленности они становятся индикаторами определенных инвариантных структур, сохраняющихся как в рассуждениях разного рода, так и в общественном сознании той или иной культуры и эпохи. Они оказываются теми идиомами или (если говорить языком Аристотеля) «общими топосами», которые присущи различным рассуждениям и считаются чем-то само собой разумеющимся. Иными словами, метафоры, к которым прибегают в той или иной культуре, являются инвариантными символическими формами, позволяющими судить о *differentia specifica* этой культуры, о ее фундаментальных ценностных смыслах, принимаемыми зачастую совершенно бессознательно.

Надо сказать, что одной из особенностей социогуманитарного знания является гиперболизация определенных аспектов и тенденций социальной реальности. Возникают такие «концепты-кентавры», в которых есть что-то от реальности и что-то от фикций. Назову такие концепты, как «социетальное сообщество» (Т. Парсонс), «индустриальное общество» (Дж. Гэлбрейт), «ин-

¹⁰⁴ Я уже писал об этом: *Огурцов А.П.* Философия науки. Двадцатый век. Ч. II: Наука в социокультурной системе. СПб., 2011. С. 370–398.

формационное общество» (М. Кастельс), «потребительское общество» и т. д. Одна из тенденций современных социальных систем – повышение объема и функций информации, усиление информационных технологий в различных подсистемах, но на этом вполне очевидном факте строится конструкция возникновения нового типа общества – информационного. То обстоятельство, что ведущей ценностной ориентацией современного человека является установка на потребление, становится истоком для построения фикции – концепта «потребительского общества». Все эти виды «обществ» представляют собой не просто «воображаемые сообщества», если вспомнить термин Б. Андерсона¹⁰⁵, а неоправданную натурализацию тех конструктов, которые создаются политической мыслью и превращаются в наличную эмпирическую реальность (это в буквальном смысле следование гегелевскому афоризму: «Что разумно, то действительно. Что действительно, то разумно»). Тем самым конструктивная роль и когнитивные функции этих концептов остаются вне поля зрения и анализа. Противоборство концепций предстает как выяснение неоправданности отождествлений и как критика превращения концепции в идеологию тех или иных социальных страт.

В древней Греции для описания правителя использовалась метафора «кормчий», т. е. человек, который управляет кораблем, а не моряками¹⁰⁶. Впервые обратил мое внимание на морские метафоры в античной культуре М.К. Петров, для которого «морская государственность» была матрицей формирования личности, в том числе и правителя, хотя он и не обратил внимания на существование иных метафор, на то, что метафора пастыря народа ποιμήν λαῶν (поймен лаон) встречается 44 раза в «Илиаде» и 12 раз в «Одиссее». (Например, «Илиада» II: 253; Одиссей III: 156; XIV: 497.) Кормчими именуются боги у Эсхила, а их воля называется отцовской (Прикованный Прометей 10, 80, 150), у Софокла в «Эдипе-царе» (689–694).

¹⁰⁵ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.

¹⁰⁶ Сошлюсь на богатейший историко-культурный материал, который я здесь использую, представленный в книгах: Peil D. Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart. München, 1983; Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995; Петров М.К. Античная культура. М., 1997; Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 172–221.

М. Фуко противопоставляет две культуры по использованным ими метафорам – античную и ближневосточную. По его интерпретации, греки не использовали метафору пастуха, пастыря для описания правителя в противоположность иудаистской и христианской культурам, которые называли Бога пастырем народа Израиля, а Давида – царем народа Израиля, который назван «стадом» (2 Цар. 5:2; 24:17; Пс. 77:70-72; Иез. 34:23; 37:24; Исх. 56:11; Иер. 2:8; 10:21; 12:10 и др.)¹⁰⁷. Среди функций пастыря здесь названы врачевание больных овец, перевязка раненых, поиск потерянных, возвращение угнанных, пастьба овец без насилия и жестокости. Правда, в другой лекции Фуко отмечает, что и в античной культуре обозначение правителя пастырем народа встречается не только в «Илиаде» и в «Одиссее», но и у пифагорейцев, ссылаясь на апокрифическое сочинение Архита Тарентского¹⁰⁸. В нем речь идет о том, что слово «закон» (номос) происходит от слова «пастух», т. е. от именованного того, кто распределяет пищу, управляет стадом, исполнен заботы о своем стаде. Ссылаясь на полемику А. Делатта (A. Delatte) с работой О.Ф. Группе (O.F. Gruppe), для которого метафора пастыря у пифагорейцев – признак восточного влияния, Фуко проводит мысль о том, что в «классическом политическом словаре Греции метафора пастуха практически отсутствует»¹⁰⁹.

Конечно, никто не будет отрицать восточных влияний на учение пифагорейцев¹¹⁰, но вряд ли можно считать, что метафора пастуха (пастыря) отсутствует в греческом политическом словаре¹¹¹.

¹⁰⁷ Jost W. Poimen. Das Bild vom Hirtin in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung. Giessen, 1939.

¹⁰⁸ Фуко М. Цит. сочинение. С. 197. Примеч. 4 на с. 218.

¹⁰⁹ Там же. С. 198.

¹¹⁰ В «Киропедии» Ксенофонт приводит изречение персидского царя Кира, что «дела хорошего пастыря и хорошего царя весьма схожи, потому что пастырю надлежит извлекать из стада пользу, доставляя скотине тот вид счастья, который ей доступен, и царю точно так же подобает извлекать пользу из городов и людей, делая их счастливыми» (*Ксенофонт*. Киропедия. М., 1977. С. 189). См.: Pohlenz M. Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipzig, 1923. S. 139 и далее.

¹¹¹ Приведу несколько фрагментов, свидетельствующих о пифагорейских метафорах управления, чуждых метафоре пастыря: «Поскольку бог есть и поскольку он господин (κῆρυς) над всеми...» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 493). «Ни семья, ни государство никогда не будут управляться хорошо, если не будет истинного начальника, властвующего и руководящего по доброй воле» (там же. С. 495). Называя свое учение «ис-

Дело не только в том, что, по свидетельству Диогена Лаэртского, Пифагор написал трактат «О государстве», но и в том, что он видел силу бога в господстве, а не в подчинении. Боги призваны к тому, чтобы надзирать над людьми. У пифагорейцев слово «номос» происходит от слова «номеус» (пастух), тот, кто управляет стадом. Имя Зевса «Номеус» (νόμεύς) – Бог-пастырь (пастух). Поэтому «всегда должно иметься некоторое руководство и законная и благообразная власть, которой будет подчиняться каждый гражданин»¹¹².

Дело не в восточных влияниях на пифагорейское учение, а в смене символических структур мысли, в том числе и относительно управления. Эта смена происходит во времена Платона, и изменения лексической семантики касаются именно метафор пастыря. Свободнорожденные (а именно они составляли граждан полиса) не могли воспринимать себя как стадо, кем-то ведомое и управляемое. Эту смену наиболее значимых метафор можно зафиксировать, если обратиться к диалогам Платона, который весьма нередко использует метафору пастуха как главного правителя¹¹³. В частности, в «Законах» он, говоря о пастухах, упоминает не только сторожевых псов и стражей, но и самых высоких владык. Это же сопоставление государственного мужа с пастухом представлено в «Критии» (109 b-c), в «Государстве» (I 343a – 345 c; III 416 a – b, 1E. 440 d), в «Законах» (V 735 b – e, X, 906 b – c) в «Политике» (281 d – e). Правда в «Политике» (266 e – 277 d) главный правитель – бог: как пастырь отличается от царя. Метафора пастуха умаляет бога. В это время начинается осознание недостаточности тех метафор, которые использовались для символизации власти богов и царей. Это относится и к образу пастыря, и к образу кормчего: «кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост» и «космос отделился от Кормчего» (Политик 272 e – 273 d). В «Тимее» Платон возвращается к мифу о Хроносе, ко-

тинным добротолубием» (там же. С. 501), Пифагор наставляет властителей к любви и заботе, выступая против любого насилия даже над животными (там же. С. 148), хотя животные наделены преступными желаниями и страстями, а «человек не может спастись, если им никто не руководит... После богов и демонов с наибольшим уважением надо относиться к родителям и закону, и подчиняться им не притворно, но с убеждением» (там же. С. 494).

¹¹² Фрагменты ранних греческих философов. С. 498.

¹¹³ См.: Платон. Критий 109b-c, Государство. I 343a-345e, I 416a-b, IV 440d, Политик. 267 c – 277 d, 281 d – e, Законы V. 735 b – e, X 906 b – c.

торый поставил над людьми, неспособными к управлению своими делами, правителей – демонов как пастухов людей, подобно тому, как люди – пастухи своих стад. Законы, управляющие полисом, зависят от судьбы и от случая. Закон, основывающийся на справедливости, носит безличный характер.

Осознавая то, что полисная жизнь обладает спецификой и собственным бытием, Платон в противовес метафоре кормчего и пастыря предлагает иную метафору – метафору ткача. Он обращает внимание на иные функции правителя, чем в прежних диалогах, прежде всего на функцию объединения людей с разными добродетелями для того, чтобы возникла ткань жизни государства как целого¹¹⁴. Сократ в «Государстве» (345 с – е) полемизирует с Фрасимахом относительно метафоры пастуха применительно к тем, кто правит государством, подчеркивая, что государство основано на справедливости, а справедливость – на единодушии (точнее, единомыслии – *homonoia*) и дружбе (*philia*). Идея единомыслия как одной из основ государства отстаивалась Ксенофонтом (Mem. IV 4, 16), Аристотелем (Eth. Nic. IX 6, 1167 a 22 – b 15), Демосфеном (1 5; IX 38; XVIII 246 и др.).

Аристотель и смена дискурса

Начиная с Аристотеля, речь идет не просто о смене риторических фигур и стилистических структур в оценке правителей, а о стремлении осмыслить то, на чем строится государство как целое, понять, на чем основывается жизнь полиса, определить фундаментальные ценности полиса. Смена лексических значений свидетельствует о том, что произошли сдвиги не только в общественном сознании, принимавшем как нечто само собой разумеющееся уподобления властителя кормчему и пастуху, но и в самой жизни государства – возникли законы полиса, сформированы его основные страты, и ведущим вектором политической философии этого времени (а именно в

¹¹⁴ «Царское искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвиняет всех остальных людей в государствах – свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством...» (Платон. Политик. 311e // Платон. Соч. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 82).

это время она и возникает) становится определением тех ценностных инвариантных структур, которые скрепляют это государство. Среди этих скреп политические мыслители этого времени особо выделяли единомыслие и дружбу. Само собой разумеется, что они выдавали желаемое за действительное, строив политические утопии разного рода. Правда, это в меньшей степени относится к Аристотелю, который описал политическое устройство афинского полиса, его историю и государственный строй в «Афинской политике».

Этот жанр политико-философской литературы был весьма распространен в античной Греции (Аристотель был инициатором написания 158 политий – истории и современного состояния строя разных государств). Помимо утопических мотивов (а это относится к провозглашаемым ценностям единомыслия и дружбы различных страт полиса) эти философские трактаты свидетельствуют о том, что возник новый способ полисного бытия – полис как некое целое и стремление понять его как организованное и организуемое целое. Это, конечно, обусловлено интенсификацией внешних связей афинской политики, выходящих за узкие рамки внутриволисных отношений. Необходимо было осмыслить *differentia specifica* политической жизни Афин, понять ее как сплетение различных функций и страт, место каждой из страт в целостной организации государственного устройства как Афин, так и других полисов античной Греции (Спарты, Лакедемона, Карфагена, Крита и др.).

Уже Платон отмечал различие между неписаными обычаями и позитивным законодательством гражданского и уголовного права, причем в обычаях усматривал всеобщую систему, связь всех элементов государственного строя, в том числе и письменно установленных законов: «Обычаи эти связуют любой государственный строй; они занимают середину между письменно установленными законами и теми, что будут еще установлены» (*Платон. Законы* 793 b). Иными словами, Платон обратил внимание на самостоятельное существование писаных и неписаных законов, вместе с тем фиксируя их различия в способе существования и статусе: обычаи – спасительный покров для современных писаных законов, судебных решений, решений полисных собраний.

Эта линия анализа проблем управления государством стала решающей в «Политике» Аристотеля, который исходит из того, что государство – своего рода общение, организуемое привержен-

ностью «общему благу»¹¹⁵. Общение он связывает с семьей и с общением нескольких семей в том или ином локальном поселении. Именно в семье и в домохозяйстве возникают элементы власти – относительно рабов, детей и жены. Человеческое общение происходит внутри государства (полиса), регулирующей нормой которого является справедливость¹¹⁶. Государство имеет самодовлеющее существование¹¹⁷. Юридические законы являются результатом соглашения между людьми и предполагают участие граждан в суде и власти. При этом идея божественного Перводвигателя, созерцающего самого себя, не предполагает заботы о создании законов, регулирующих поведение людей. Законы человеческого общежития, согласно Аристотелю, коренятся в согласии людей между собой.

В отличие от Платона, Аристотель исходит из позиций номинализма: «Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования»¹¹⁸. Как допустить самодовлеющее существование государства с определением государства как совокупности граждан? Очевидно, надо допустить самодовлеющее существование правовых законов и власти, но тем не менее укоренить их в политическом общении граждан.

Аристотель не приемлет те метафоры, которые использует Платон при описании власти, вернее, он их трансформирует в соответствии со своей общей посылкой, что государство – это общение граждан. Так, обращаясь к метафоре «кормчий», он показывает, что без общения моряков на судне, когда один из них гребет, другой – правит рулем, третий стоит помощником рулевого, плавание не может быть благополучным¹¹⁹. Существенно и то, что, рассматривая государственное устройство (*politeia*), т. е. организацию государственных должностей, особенно верховной власти, он выделяет в государственном устройстве систему государственного управления (*politeuma*) – царская, вырождающаяся в тиранию; аристократическая, нередко принимающая форму олигархической власти; полития, принимающая неправильную

¹¹⁵ *Аристотель*. Политика. 1252a // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 376.

¹¹⁶ Там же. 1252 a 25 // Там же. С. 380.

¹¹⁷ Там же. 1281 a // Там же. С. 462.

¹¹⁸ Там же. 1275 b 20 // Там же. С. 446.

¹¹⁹ Там же. 1276 b 20 – 25; 1279 a 5 // Там же. С. 449, 456.

форму демократии. Но при любой форме государственного управления гражданин государства причастен и к власти, и к подчинению власти. Конечно, мера властвования и подчинения в разных системах управления различна. Аристотель, подробно описывая достоинства и изъяны каждой из форм управления, отдает предпочтение политике, где властвует закон, а не какой-нибудь властитель, где граждане осуществляют выбор должностных лиц в судах и народных собраниях.

Метафора пастыря в христианстве

В христианстве продолжается традиция отождествления Бога и Иисуса с пастырем (Ио. 10. 1-16; Ефес. 4.11 и др.)¹²⁰. Образ пастыря и метафора пастуха были широко распространены в сочинениях Отцов церкви (Иоанн Златоуст «О священстве», св. Киприан «Письма», Амвросий Медиоланский «Об обязанностях священнослужителей», Григорий Великий «Правило пастырское» и др.). Пастырь предстает как учитель для своей паствы, наставник и воспитатель совести паствы, что и осуществляется на исповеди, как и наставничество, направленное на спасение паствы. Для христианства исходным являются вечные и неизменные законы Бога, который и является законодателем, а его воля – законами природными, моральными и социальными. Разум человека причастен к разуму Бога и поэтому законодатель. В «Сумме теологии» Фомы Аквинского есть специальный «Трактат о сохранении и управлении творением», где проводится мысль о том, что Бог направляет природу к благу как к цели, что Бог ведет вещи к бытию и тем самым осуществляет управление ими: «Поэтому каждый действитель как природный или свободный достигает божественно предназначенной ему цели как бы по своему собственному пожеланию...»¹²¹.

¹²⁰ О распространении этого образа и метафоры во всемирном фольклоре см.: *Топоров В.Н.* Пастух // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 291–292.

¹²¹ *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 103. Киев, 2005. С. 374.

Споры о двух властях – мирской и духовной

Фома Аквинский в трактате «О правлении государей», сохраняя для описания царя (гех) метафоры кормчего и одновременно пастуха¹²², разделил земную и божественную власти: первая принадлежит царю, вторая – «Господу нашему Иисусу Христу». Это разделение земной и духовной жизни влечет за собой подчинение земных властителей духовным: «...обязанностью царя является как подчинение тому, что относится к обязанностям священнослужителей, так и главенство над всем тем, что относится к мирским делам, направляя их властью своего правления»¹²³. Многовековые споры внутри христианских церквей относительно приоритета властей – земных либо духовных – Фома разрешает тем, что разделяет сферы их действия: управление душами людей есть компетенция церкви, а управление земными заботами и внешними действиями людей – цель царской власти.

В разные годы предлагались различные ответы на вопрос: какая власть предпочтительнее? Для одних – царская, для других – папская. Теократическое обоснование царской власти выводило ее из того суверенитета, который предоставлялся Папой царю. Как мы видим, к эпохе Фомы Аквинского в католической церкви не без противоборства с разных сторон уже складывается разделение двух властей, светского государственного и церковного законодательств, государственного и канонического права. Дихотомия правового мира весьма осложнила взаимоотношения между папской властью и властью светской. Каждая из них притязала на всю полноту санкционирования власти. Существовали две формы взаимоотношений земной и церковной власти: 1) теократическая

¹²² «Ведь всем, кто направляется к какой-либо цели, всем, кому выпадает на долю так или иначе к ней продвигаться, необходимо какое-либо направляющее начало, с помощью которого он прямо дойдет до необходимой цели. Ведь корабль, которому выпадает на долю двигаться то в ту, то в другую сторону, под напором разных ветров, не пришел бы к намеченной цели, если бы не направлялся к гавани трудами кормчего...» (Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990. С. 233). И в конце этой же главы: «Царем следует считать того, кто главенствует один, причем это пастырь, пекущийся об общем благе множества, а не о своей выгоде» (там же. С. 235).

¹²³ Там же. С. 242.

легитимация власти царей, королей, императоров (напомню слова Иннокентия: «Господь дал в управление святому Петру (т. е. Папе. – *А.О.*) не только всю Церковь, но и весь мир»); 2) разделение двух властей: хотя власть царей исходила от Бога, но она не получала легитимацию от власти Папы. Целый ряд Пап (например, Урбан VI, XIV в.) стремились к неограниченной земной и церковной власти. Были различные периоды во взаимоотношениях церковной и императорской власти – периоды гонений на церковь, периоды главенства императорской власти над церковью (например, при Карле Великом в империи Каролингов), доминирования церкви над императорской властью. Но основная линия в их взаимоотношениях состояла в разделении двух властей и освобождении процессов легитимации императорской власти от санкции Церкви. Так, У. Оккам в ряде своих работ (в частности, «Краткая беседа о могуществе папы» и «О могуществе императоров и епископов») проводил мысль о том, что император не нуждается в санкционировании папской властью, которая должна быть ограничена общиной верующих. Этот же подход был представлен и позднее, например, Дж. Уиклифом: «О власти папы» и «О долге государя».

Конечно, возникает вопрос: связан ли царь законами или нет? Или то, что угодно царю, имеет силу закона? Царь, король, император должен уважать справедливость и закон. В противном случае он превращается в тирана, а его подданные обладают правом сопротивления неправомочным указам вплоть до его убийства. Эту мысль высказывал Иоанн Солсберийский в XII в., но она стала почти общепризнанной в эпоху Возрождения. Тот же Иоанн Солсберийский полагал, что король выше закона, он сам закон. Всякое ограничение власти царя, короля, императора, самодержца считалось долгое время неприемлемым до тех пор, пока не были законодательно закреплены и кодифицированы законоположения относительно государственного устройства – об императорской власти, о престолонаследии, провозглашении и смещении императора, функциях правительства, функциях различных органов власти и ее аппарата и др.

Метафора Отца как правителя. Одной из наиболее распространенных метафор относительно Бога как правителя мира была метафора Отца, которая переносилась и на правителей земных. Эта метафора из Библии: «у нас один Бог Отец... и

один Господь» (1 Кор. 8:6). Сопоставление власти Бога с властью Отца и правления земных царей, королей и императоров с отеческой властью, заботящейся о своих подданных, пронизывает всю христианскую теологию от Августина и Фомы Аквинского (см.: Сумма теологии. Вопр. 103, 3) до английского политического деятеля и роялиста XVII в. Роберта Филмера, опубликовавшего в 1680 г. книгу “Patriarcha: a Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People” («Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной свободы народа»). Именно эту книгу подверг критике Дж. Локк в своем первом трактате о правлении. Как мы видим, аналогия управления Богом миром с управлением королем народом ради общего блага составляет важнейшую черту теологической легитимации власти: отправление суверенитета сувереном–властителем осуществляется благодаря механизмам управления. Государство, во главе которого стоит монарх, есть господство над людьми, а его механизмы управления все более и более рационализируются.

Для понимания политической власти Локк допускает состояние полной свободы людей относительно своих действий и распоряжения своей собственностью. Это состояние он называет естественным, хотя и в нем он предполагает власть одного человека над другим, существование исполнительной власти, вытекающей из законов природы. Естественное состояние общества – не фиктивная конструкция, как полагал Гоббс, а вполне реально. В политическом или гражданском обществе (для Локка это синонимы) свобода человека определяется тем, что человек не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме установленной по согласию, по договору в государстве, по законам, которые приняты законодательной властью и являются общими для всех членов общества. В конечном счете свобода человека коренится в разуме, который «в состоянии научить его тому закону, по которому он должен собой управлять»¹²⁴.

В политическом или гражданском обществе формируется единое общественное тело – народ, который находится под властью верховного правительства, а законодательная власть через посредство представителей создает законы, которым он подчиняется.

¹²⁴ Локк Дж. Два трактата о правлении. М., 2009. С. 257.

«И это переносит людей из естественного состояния в государство, поскольку на земле появляется судья, имеющий власть разрешать все споры и возмещать любой ущерб, который может быть нанесен любому члену государства; этим судьей является законодательная власть или назначенное ею должностное лицо»¹²⁵. Именно с законодательной властью Локк связывает возникновение и утверждение политического или гражданского общества.

Локк считает несовместимой абсолютную монархию с гражданским обществом. Форма государства определяется тем, каков характер законодательной власти, которую он называет священной и неизменной. Локк проводит мысль о необходимости разделения законодательной и исполнительной власти, причем первая является верховной, а вторая подчинена ей. Обсуждая вопросы распада системы правления, он связывает распад общества с трансформацией законодательной власти (с превращением деспотической воли правителя в законы государства, с изменением системы выборов без согласия народа и др.). Согласно Локку, именно народ является верховной властью, создавая новую законодательную власть или сохраняя старую ее форму. Иными словами, Локк, обсуждая систему и формы правления, отдает предпочтение воле народа в определении характера и механизмов законодательной власти. Правда, остается непроясненным то, как определить эту волю. Либо это воля всех, либо это некая всеобщая воля. Локк не проводил этого различия, которое провел Ж.-Ж. Руссо. Руссо выступил с критикой концепции «естественного права» и видел в частной собственности кражу, приведшую к господству государства.

Нейтрализация языка

Сам этот перенос корпоративного управления на все общество опять-таки не может осуществляться без метафор, без выдвижения новых метафор. Так, исследование поведения и убеждений сторонников современных партий апеллирует к метафоре «отвердения», изучение электорального поведения граждан – к метафоре «воронки причинности», анализ международных отношений – к

¹²⁵ Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 275.

метафоре «падающего домино»¹²⁶. На первый взгляд ход политической мысли состоит в том, чтобы элиминировать метафоры и перейти от персональных концептов к нейтральному, объективному языку понятий, однако дело обстоит гораздо сложнее: мы до сих пор неререфлексивно используем язык авторов, принадлежащих к разным культурам и эпохам и отстаивающих альтернативные политические позиции, смешиваем экономические понятия с политическими, юридические – с управленческими и не отдаем себе отчета в том, каковы последствия такого рода смешений.

Итак, если резюмировать основную линию в развитии дискурсов об управлении, то следует отметить, что переход от языка метафор к нейтральному концептуальному языку присущ не только современности, но и политической философии Аристотеля, концепциям «естественного права», фиксировавшим неотчуждаемые права личности (Гоббс, Локк и др.). Этот переход, правда, сопровождался и дополнялся апологией то справедливости, то суверена, то абсолютного духа, то права – вне и помимо практики его применения.

Деантропологизация управления – основной тренд в развитии процедур и процессов управления. Этот процесс освобождения управления от связности с теми или иными кругами спецуправленцев заметен, в частности, в развитых странах, где смена партий, стоящих у власти, оставляет без каких-либо серьезных изменений тот чиновничий аппарат, который реально осуществляет управление государством и социальной системой. XX в. прошел под знаком борьбы с автократиями разного рода. Нынешняя Россия, избавившаяся от тоталитаризма, не смогла избавиться себя от автократического управления с вертикалью власти во главе с верховным правителем.

Думаю, что язык структурного функционализма и является тем нейтральным языком, который позволит найти концептуальные средства для постижения социальной действительности. Именно

¹²⁶ Теория и методы в современной политической науке. Первая попытка теоретического анализа. М., 2009. С. 55, 165, 213. Один из авторов этого сборника прямо заявляет: «Авторы пользуются выражением “воронка причинности” как аналогией или метафорой для объяснения этих факторов, воздействующих на индивида» (*Листхауз У.* Воронка причинности // Теория и методы в современной политической науке. С. 166).

в этом языке общество и государство предстают как разные и по своей функциям, и по своему способу существования системы: общество – это социальная система труда, потребления и отношения к собственности ее членов, а государство – система законодательной и исполнительной власти, при этом управление все более и более приобретает инструментальный характер, превращаясь в безличный механизм администрирования со стороны должностных лиц. Исходным пунктом для понимания современной социальной системы является понятие «*социальное действие*», которое предполагает не только направленность на другого человека, но и взаимное признание направленности меня на другого и на меня действий другого человека. Моделью взаимного признания является экономическая модель – акт обмена. Именно в такого рода действиях – исток социальных изменений и преобразований.

Социальная система (общество) – это те инвариантные структуры, функции которых оказываются устойчивыми во всех изменениях и преобразованиях, во всех реформах и революциях социальных систем. *Государство* – это система институций, обеспечивающих осуществление ряда функций социальной системы – от защиты населения до выборности его представителей, от обеспечения порядка до соблюдения правовых законов. Передача полномочий происходит не только на выборах исполнительной власти, но и ежедневно обеспечивается институциями разного уровня – от муниципального до федерального. Важнейшая функция механизма управления – контроль за исполнением права, который также осуществляется на разных уровнях. Чиновник же предстает как функционер институций, профессия и призвание которого – в точном и корректном исполнении предписаний и норм этих институций. Взаимоотношения государства и гражданского сообщества – это симбиоз двух разных подсистем общества, а их эволюция является коэволюцией.

Гражданское общество – это формы самоорганизации локальных сообществ, которые основаны на солидарности (но не на единомыслии), на общем интересе и «общем деле». Способы их существования иные, чем способы существования государственных институций: сетевая организация, в которой представлены и горизонтальные, и вертикальные связи, отношения между ячейками гражданского общества носят непосредственный характер и

главенствуют межличностные отношения «лицом к лицу». Без такого рода самоорганизующегося и саморегулируемого основания современная социальная система вырождается в автократию или в тоталитаризм.

Поворот к нейтральному языку в описании социальных систем характерен не только для прошлой истории, но и для XX в., хотя идеология «вождизма» (как ее ни называй – харизматическим правлением, «фюрерством», «культом дуче», «культом личности») была главенствующей в первой половине прошлого века в ряде европейских и латиноамериканских стран.

Список литературы

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково Поле, 2001. – 285 с.
2. *Деррида Ж.* О грамματοлогии / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad marginem, 2000. 511 с.
3. *Локк Дж.* Два трактата о правлении / Пер. с англ. Е.С. Лагутина и Ю.В. Семенова. М.; Челябинск: Социум, 2014. 494 с.
4. Теория и методы в современной политической науке. Первая попытка теоретического анализа / Под ред. С.У. Ларсена; пер. с англ. Е.Л. Жуковой. М., 2009. 751 с.: табл., граф.
5. *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова; под общ. ред. Бр. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.

ГЛАВА 3. НЕУЯЗВИМЫЙ ДИСКУРС

Дискурс, дискурсивное и дискурсивность

Подобно тому, как некоторые исследователи (из наших коллег, в частности А. Рубцов) предлагают разделять постмодерн, постмодерность и постмодернизм, мне представляется уместным разделять, говоря о дискурсе, собственно «дискурс», «дискурсивность» и «дискурсивное». Это разделение обеспечивает простейший изначальный подступ к проблеме того, как мы понимаем дискурс – т. е. как мы выстраиваем (или не выстраиваем, а по умолчанию применяем) некий дискурс о дискурсе. Оно также объясняет, почему с неизбежностью возникают – и, очевидно, будут возникать и дальше – разночтения и противоречия при определении дискурса и всего с ним связанного. То, что упомянутые слова растут из одного корня, не отменяет удивительного факта их разрозненного употребления и (порой) абсолютной самостоятельности их значений в построении обособленных дискурс-теорий.

«Дискурсивное» в классической традиции обычно связывается с рационалистической философией Нового времени; это характеристика эпистемологического подхода, противоположностью которой выступает понятие «интуитивного». «Дискурсивное» означает здесь, по сути, логически последовательное, рассудочное обеспечение предмета знания и рассуждения и соответственное движение к нему, в то время как «интуитивное» ближе к представлению о схватывании этого предмета в своеобразном прыжке, качественном скачке мысли. От Декарта и Спинозы – в

каком-то смысле основателей, разметчиков этих подходов, учитывая, что Декарт ввел в философский оборот само слово «дискурс» своим «Рассуждением о методе» (*Discours de la Méthode*), а Спиноза в «Этике» прописал статус интуитивного познания, – эта идея движется дальше через Новое время вплоть до Канта, у которого ее следствия угадываются в различении априорных аналитических и априорных синтетических суждений. В проекте феноменологии Гуссерля мы тоже находим, с одной стороны, «логические исследования», а с другой – «узрение сущности» и обновленное понятие трансцендентального. Сегодня, возможно, к «интуитивному» ближе всего понятие «концептуального», поскольку концепт тоже подразумевает схватывание. Хотя уже у Аристотеля мы встречаем мысль о специфической иррациональности (*alogon*) начал любого нашего знания, которые ум именно что схватывает – но это иррациональность не вообще, а как бы «высокая», в противовес «низкой» иррациональности ничтожных и просто враждебных истине вещей.

Так применяется «дискурсивное». «Дискурсивность» же, если речь идет не о банальном лингвистическом производном, а о понятии, наделенном собственным значением, мы обнаружим в несколько иной области, скорее историко-философской. Так, М. Фуко говорит о некоторых мыслителях – например, Марксе или Ницше – как об «основателях дискурсивности». Т. е. речь идет не просто о том, что указанные мыслители модны или популярны, а о том, что их философия более не частный феномен, ограниченный авторской подписью. В то же время имеется в виду не пребывание на слуху у публики и не цеховое внедрение, а более широкая и долговременная распространенность – вращение в ткань истории и культуры, образование традиции и стиля мышления за пределами институтов и факультетов. Если в «интуитивном» мы слышим «схватывание», то здесь прочитывается «подхватывание». «Дискурсивность» легко подхватывается – и в смысле интонации, и в смысле вируса, поветрия. «Дискурсивность» формирует *Zeitgeist*. Она известным образом связана с экспортом понятий за пределы породивших их теорий и дисциплин, в которых они применяются. Мы видим, например, как ницшевский «ресентимент» делается фетишем журналистики. Возможно, об этом или о чем-то сродном говорил Хабермас, утверждая, что на Западе слава первооткрыва-

теля (смыслов) постепенно переходит от Канта к Ницше¹²⁷. «Дискурсивность» означает узнаваемость, характерность, дальнейшую применимость (в том числе практическую) тех или иных ходов, оборотов философской мысли, основывающуюся на их *онтологической потенции* – способности вращаться в сознание и срастаться в этом сознании с действительностью. От «дискурсивности», в общем, один шаг до идеологии. Однако, в отличие от идеологии, дискурсивность – это общий «концептуальный каркас» для умных, а не для идиотов. Здесь следует еще добавить, что так понятая «дискурсивность» по-своему реализует идею категорического императива Канта – она наглядно демонстрирует, как максима чьей-то мысли становится всеобщим (конечно, в известных рамках) интеллектуальным законом (правилом, рамкой, регулятивной идеей).

Наконец, сам «дискурс»... С ним труднее, потому и пришлось начинать с (кажущихся) «производных». Я предпочел бы дать здесь то определение дискурса, которое перекликается с отдельными аспектами значения «производных», но не сливается с ними целиком. Дискурсом, я думаю, уместнее всего называть любую интеллектуально-речевую деятельность, появляющуюся как ответ на вопрос, как решение задачи или проблемы. Дискурс не непосредствен, он принципиально *ответен*, а это значит, что он задается *вопрошанием*. Вопрошание же, мы знаем, это фундаментальная категория мыслящего существования, открывающая все возможности познания – философские, научные, теоретические, практические, дисциплинарные и какие угодно другие. Скажем, когда я сочиняю стихотворение или пишу картину, я делаю это *просто потому что* – хотя с технической точки зрения я могу в этот момент решать массу конкретных задач, они не детерминируют саму мою волю, желание создать произведение искусства. Производство же дискурса изначально и сущностно детерминировано. У дискурса нет самостоятельного значения, в силу которого он мог бы стать, в свою очередь, предметом незаинтересованного созерцания, чего, по Канту, только и достойно произведение искусства, *поскольку лишь такое созерцание отвечает самой его сущности, адекватно его онтологическому статусу*. Дискурс всегда о чем-то еще, а не о самом себе (для этого понадобится следующий дискурс). Дискурс

¹²⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 7.

возникает тогда, когда надо определиться с «что», «как» и «зачем». При этом дискурс все же отличается от чисто прикладных вспомогательных знаний и умений. Дискурс порождает и реализуется в таких формах, как философия, метафизика, идеология и теология (список может быть неполным). Дискурсивной, дискурсогенной даже, является сама та странная позиция, которую я, как существующее, мыслящее, действующее нечто, могу в мире занять. Эта позиция автореферентна и саморефлективна – т. е., размышляя о ней, я создаю уже не просто дискурс, а дискурс о дискурсе, дискурс дискурсов.

Дискурс и власть: пример теологии

К этому (достаточно нейтральному) представлению о дискурсе мы еще вернемся. Потому что несомненно наличествует момент, когда дискурс перестает быть чем-то нейтральным; между «дискурсивным» и «дискурсивностью» уже разверзлась пропасть. Переходя от «дискурсивного» к «дискурсивности», мы покидаем область рационального и вступаем на территорию влияния и власти. «Дискурсивное» – это методическая характеристика, справедливо уравновешенная своей противоположностью, как и причисляется понятиям – они должны быть чем-то ограничены, иметь четкую прописку, чтобы делать апелляцию к себе осмысленной. Еще Гегель отмечал, что «все» практически тождественно «ничто» по своей размытости. Понятие не может быть всем, означать все, сводить все к себе. Оно, проще говоря, не может быть *тотальным*. Тем не менее с какого-то момента «дискурс» означает именно претензию на интеллектуальную тотальность; с какого-то момента «дискурсивность» означает деятельность ума по учреждению такого тотального понятия и выстраиванию дискурса вокруг него. Идеологии – пример таких дискурсов, или, точнее, «дискурс» по своим приметам делается в какой-то момент неотличимым от «идеологии», начинает восхождение к идеологии. Дискурс превращается в идеологию, когда начинает демонстрировать претензию на всеобъяснение. Разумеется, такая претензия основывается на чем-то. Этим чем-то становится некое понятие, в котором ум неожиданно обнаруживает потенцию к *абсолютному разверты-*

ванию – т. е. к максимально полной интерпретации на его основе всей известной человеку действительности, включая и возможность прогнозирования.

Казалось бы, что в этом плохого? Если есть такая возможность и неважно, откуда она берется, почему не воспользоваться ею, тем более что выгоды от такой невероятной систематизации и унификации представляются колоссальными? Разве не выиграл мир, скажут приверженцы одного такого дискурса, оттого, что принял однажды идею единого великого бога, бога богов, вечного и бесконечного, всемогущего и всеведущего, создателя всего, что есть? Разве не был достигнут колоссальный прогресс вследствие этого шага, решительно порвавшего с ветхим миром мифов и куцых языческих теологий? Разве утверждение такого бога не удовлетворяло намного лучше, если не вообще идеальным образом, раз и навсегда, нашему запросу о том, каким богу следует быть, нашей логике, нашей интуиции в данном вопросе (и здесь, мы видим, логика и интуиция причудливо сливаются – как только могут расходящиеся интеллектуальные векторы слиться в бесконечности, примиряющей все конфликты)?

Да в общем-то, ничего плохого в этом нет. Кроме того, что, как со временем выяснилось, «бесконечный и вечный бог» – не единственное, вокруг чего может сформироваться такой вот описываемый нами *неуязвимый дискурс*. А дискурс, строящий такое понятие бога и сам строящийся на нем, окажется не единственным возможным супердискурсом в истории. В античности предел ставился выше беспредельного; беспредельное было сродни хаосу. Это дало и продолжает давать повод многочисленным недалеким прохаживаниям на счет античности, что вот, мол, не знали греки бесконечности, а если и знали, то разве что смутно догадывались и жутко боялись – «бездна великая», которой и «сами боги трепещут»¹²⁸. А мы, спасибо христианству, с бесконечностью на «ты»,

¹²⁸ Эту знаменитую реплику из «Теогонии» Гесиода современные философы часто приводят в подтверждение страха греков перед бесконечностью, их религиозной и метафизической ограниченности. Впрочем, эта идея и не обязательно с благословения Гесиода владеет их умами. В то же время им важно показать, что греки одновременно и не знали, и знали бесконечное, беспредельное, иррациональное – т. е. что в их собственной мифологии и философии уже были на это намеки, какие-то подступы, но дальше они не шли. Г. Померанц, например, видит прообраз этого в Роке: «Могучи боги. Не хотят знать

и, уж конечно, она нам больше ничуть не страшна – ведь нас в ее открывающемся провале страшит наш личностный, любящий бог, который, если что, подхватит, совсем как музыка в известном стихотворении. Тот же Гегель, однако, справедливо указывал Шеллингу, что его Абсолют – это ночь, в которой все кошки серы. И не только его, а любой. Историческая апелляция к бесконечности с ее примирительной силой (безразличия), в которой рано или поздно все совпадет со всем и встретятся все параллельные прямые, была прямым следствием огромной интеллектуальной усталости. Это не удивительно. Некоторые историки, например, не видят противоречия между экономическими успехами России накануне Первой мировой войны и последовавшей затем революции – и грядущим страшным обвалом; бурное развитие отдельных областей производства только усугубило разрыв между их успешностью и отсталостью, провальностью всех остальных сфер экономической и социальной жизни. Нечто подобное, мне кажется, можно сказать и про античность. «Греческое чудо», яркий расцвет наук, искусств и философии в какой-то период как бы истощили, надорвали древний мир; открывшихся вдруг противоречий, проблем, поставленных умом задач, накопленных к тому моменту, оказалось слишком много. И если Платон был осторожен с бесконечностью, то Аристотель уже заигрывал с ней, а Плотин вовсю использовал. Христианство пришлось более чем ко двору. Это вовсе не значит, конечно, что его пришествие было гладким и беспрепятственным. Оно испытало сильное политическое сопротивление, как и философия в свое время. И потом, разрешение одних апорий неизбежно привело к возникновению

они ничего, что может омрачить их безмятежность. Но где-то над ними или в невыразимой глубине под ними есть нечто, от чего содрогаются даже они, чему не могут глядеть в глаза, от чего зависят – Рок, Ананка – Необходимость. Эта темная, непонятная ни людям, ни богам сила, невидимая, невообразимая, не поддающаяся никакому, даже самому фантастическому воплощению. Бога, олицетворяющего Рок – нет. Его нельзя себе представить, увидеть его черты» (*Померанц Г., Миркина З.* Великие религии мира. М.; СПб., 2012. С. 29–30). А дальше, что знаменательно, – про мойр, богинь судьбы. Получается, воплощение Рока все-таки было? Но главное в том, что еще сам Гесиод признавал, что музы, вдохновившие его на написание «Теогонии», могут как говорить правду, так и лгать; более того, музы у него сами это признают и прямо говорят поэту. Об этом почему-то забыли. Но чем ближе к античности, тем вообще удивительно количество и качество забвения.

других. Но это было уже потом. И несмотря на собственные новые апории, христианство долгие века удерживало позиции единого абсолютного дискурса западного мира.

Тут есть, конечно, тонкость, которую можно игнорировать – в каком-то смысле на ее игнорировании построено все отношение к Средневековью начиная с Гегеля, а то и раньше – но лучше все-таки учесть. А именно, следует разделять христианство как дискурс – и *философию* времен Средневековья, которая, конечно же, была. Из этого не следует, что философия тогда была нейтральна – само собой, нет, она была помещена в исключительно религиозный, даже церковный, контекст. Она действительно стала теологией. Но возводимое теологическое здание и лежащая в его основе дискурсивность тем не менее не одно и то же с последовательным развитием традиционных философских тем, которые имели очевидное место в трудах, ставших классикой и опорой христианской теологии. Ирония (довольно горькая) здесь в том, что тезис об известном сочетании в Средневековье элементов античности и христианства в силу своей наглядности изрядно поднадоел; он не устраивает уже ни сторонников «чистой» философии, категорично повторяющих вслед за Хайдеггером тезис о «деревянном железе», ни защитников средневековой мысли, слишком уж настаивающих на абсолютном своеобразии той эпохи, оригинальности и исключительности ее мыслительных подходов и ценностных ориентиров. В итоге дискуссия делается весьма затруднительной – одни утверждают, что в истории философии можно запросто обойтись без Средневековья, другие – что это целый удивительный мир, как сейчас принято говорить, смыслов, для понимания которых античность вообще не нужна. С третьей стороны, станет ли легче от культурологов-примирителей вроде булгаковского Берлиоза, которые во всем видят вариации одних и тех же исконных мотивов, делающие различия несущественными.

Все это к тому, что, читая, например, Боэция, мы видим своими глазами, как креационистский подход соединяется с античным представлением о том, что, собственно, такое творение, происхождение, формирование и т. п. Проще говоря, синтез Античности и Средневековья – это, некоторым образом, встреча «что» и «как». Догмат определяет «что», философия разбирается с «как». Человек сотворен богом; далее идут пояснения с привлечением всей традиционной терминологии вроде «материи» и «формы».

В данном случае, осмелюсь заявить, абсолютно неважно даже, просто применяется здесь этот философский аппарат – или, по видимости, критикуется, объявляется несостоятельным, отвергается. Главное, он фигурирует.

Здесь против нас, ясности нашего понимания, играет очень сильно язык – причем не вообще «язык» в смысле проблемы языка как такового, а конкретно наш русский язык; очевидно, в европейских языках мы имеем схожую картину. За столетия наши современные языки накопили обширный религиозный словарь, создающий у «пользователей» языка в настоящем полную иллюзию самостоятельности заключенных в нем понятий. В греческом же и латыни слова эти – те же самые, непере译ные. Мы слышим «таинство», «тайна сия велика есть», и сразу думаем о христианстве и больше ни о чем, потому что перед нами адаптированный русский вариант, закрепленный в определенном культурном контексте. Читая же по-гречески *mysterion*, мы мгновенно лишаемся этой неощутимой, но спасительной границы – мы сразу понимаем, что, по крайней мере, на вербальном уровне, это та же «мистерия», что и в сочетании «элевсинские мистерии». После этого делается уже не столь удивительно, что Гёльдерлин мог объявить Христа братом Геракла и Диониса. Это, в сущности, простой языковой факт. Тут можно, конечно, задать вопрос, почему пришлось ждать до XVIII–XIX вв., почему какой-нибудь Гёльдерлин не появился раньше, когда, скажем так, греческий и латынь еще были не настолько мертвы и языковая трансгрессия была, казалось бы, еще легче и проще. Но не будем забывать, что Средневековье прекрасно чувствовало это, только относилось чрезвычайно отрицательно. Философствующий христианин, особенно ранний, более чем отзывчив к подсказкам языка, к никуда не девшемуся фону античной культуры – но он всему этому сопротивляется. Да, можно обнаружить нечто, звучащее как бы схоже, и в откровении, и в мифологии, поэтому вы, греки-язычники, должны принять Христа – что вам мешает, разве мало у вас своих преданий о сыновьях Зевса? С другой стороны, вы должны понять, что история Христа – все равно не то, что история Аполлона или Гермеса¹²⁹. Средневековье вовсе

¹²⁹ «И если мы говорим, что Слово, которое есть первородный Сын Божий, Иисус Христос, Учитель наш, родился без смещения, и что он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы

не было каким-то дивным новым миром, который взял и запросто отстранил, отменил прежнее: «теперь все будет по-новому»... Нет, это было время отчетливого осознания и жесточайшей борьбы с предшественником, выигрышем в которой, увы, стало нынешнее подавляющее невежество в религиозных вопросах умов не только порой большого количества, но и не среднего качества. Оставшись наконец-то в одиночестве, христианство потерялось.

С некой «глобальной» точки зрения есть проблема, прекрасно всем известная, но оттого не перестающая быть интересной, значительной, даже насущной: в основании нашей культуры, цивилизации, мировоззрения лежит неустранимый парадокс, критическое напряжение между античностью и иудеохристианством. Никаким открытием Америки тут не пахнет, однако это вовсе не значит, что думать не о чем и проблемы нет либо же она давно и успешно решена – как это проявляется в высказываниях вроде реплики О. Седяковой, что одному было исторически «суждено» (вот прямо-таки с абсолютной, железной предрешенностью!) сменить другое, и вопрос закрыт. Он, подозреваю, никогда не будет закрыт – и еще не скоро решен, если вообще решен. Это опаснейшая рана и самая роковая двусмысленность в основе всей нашей жизни. Достаточно сказать, что нынешняя агрессия радикального ислама в отношении Европы и вообще западного мира была бы просто невозможна, если бы христианство своим давним триумфом не создало исторический прецедент взрывной силы, целиком вмещающийся в смысл поговорки «свято место пусто не бывает». Если христи-

говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса. Известно вам, сколько было сынов Зевсовых, по сказанию уважаемых у вас писателей: Гермес, истолковательное слово и учитель всех; Эскулапий, бывший также врачом, который был поражен молнией и взшел на небо; также Дионис растерзанный; Гераклес, бросившийся в огонь» (Иустин, «Апология», I, 21). У А. Франса в романе «Таис» замечательно передана атмосфера философских пиров-диалогов поздней античности, уже столкнувшейся с ранним христианством: «М а р к . Всякий – даже не христианин – кто владеет основами знания, понимает, что бог не создал мир самолично, без посредников. Он дал жизнь единственному своему сыну, которым все и было сотворено. Г е р м о д о р . Ты сказал истину, Марк; и этого сына боготворят под именами Гермеса, Митры, Адониса, Аполлона и Христа» (*Франс А. Таис // Франс А. Собр. соч. Т. 2. М., 1958. С. 216*). Конечно, именно подобные построения заслужили эллинизму славу «отца всех ересей», но диалог с этим «отцом» христиане, по крайней мере, поначалу, поддерживали, а где-то даже играли по его правилам.

анство в свое время преуспело в навязывании европейцам новой веры, если оно ввело и узаконило такие возможности, как *отказ* (от одного, своего) и *переход* (к другому, чужому), то почему бы сейчас, в эпоху кризиса христианских ценностей, как это многим мерещится, его «младшему брату» не повторить этот ход – только теперь заменить уже само христианство: ослабшее, прогнившее, а то и изначально ошибочное?

Ускользание дискурса

Но нас в данный момент волнуют не судьбы мира, а тема дискурса. Мы начали с того, что христианский дискурс и средневековая христианская теология – не одно и то же. Это ставит перед нами следующую проблему: если объяснить, что такое теология, можно просто сославшись на источники, то некий «дискурс», лишенный такой ссылки, «разведенный» с нею, как будто повисает в воздухе. Есть ли он вообще, о чем мы говорим? Эту ситуацию можно сравнить с критикой метафизики у Хайдеггера: на каком-то этапе выясняется, что метафизика, вроде бы пошедшая с Парменида, Платона, Аристотеля, это не совсем сами Парменид, Платон, Аристотель. Более того, при детальном разборе оказывается, что они вообще не метафизика – по крайней мере, не та «метафизика», которая, как говорит Хайдеггер, определила судьбу Запада. В этом основная трудность имени дела с вещами вроде «толков», «настроения», *Zeitgeist*'а – или того же дискурса. Они кажутся лишенными авторской подписи, бестелесными, неподтвержденными, неуловимыми. Но при этом они всем отлично *известны*, их сразу и легко *распознают* – но только в лицо, тет-а-тет. В газете, по телевизору или по радио мы мгновенно идентифицируем, с чем столкнулись: если слышим про «лихие девяностые» или «пятую колонну», это провластный дискурс; если же про «административный ресурс» и «преступный режим», то, соответственно, либеральный. Собственно, распознаем только по этим специфическим словам-лейблам, задающим *направление отрицания*; сами логические структуры этих дискурсов абсолютно идентичны. И там, и там мы найдем полностью совпадающие смысловые элементы: «переворачивание истории», «истребление народа», «заведение в исторический тупик» и т. п. Меняется лишь указание причины.

Трудность еще и в том, что дискурс *не хочет быть найден*. Дело даже не в том, что он, как фюсис у Гераклита, любит скрываться, не в зловредности его загадочной личной воли, если такую допустить в качестве реально действующей силы. Дело в том, что он не хочет быть найден теми, кто вроде бы в первую очередь должен его искать – исследователями. Ускользающий источник дискурса становится для них поводом поставить под сомнение существование самого дискурса. Даже если и сошлешься на какую-нибудь статью, речь, книгу в качестве его истока, это многим покажется недостаточным, если не совершенно неудовлетворительным. Вы что, скажут, всерьез считаете, что все началось вот с *этого*? Да это же ничто, пшик. И в этом хитрость дискурса – вот почему его приходится искать днем с огнем, как Платону софиста и Диогену человека. *Широта и последствия его распространения* – то, что обычно принято называть «дискурсивными практиками», – *намного превосходят его начало*; будем считать, кстати, что это и есть одно из самых простых средств идентификации дискурса. При этом дискурс претерпевает в своем развитии специфическую *альтерацию* – этот термин в музыкальной теории означает повышение или понижение на полтона. Суть его применения здесь проста: дискурс не просто распространяется, он распространяется нелинейно – т. е. он переходит на другой уровень, уходит в такие воды, куда теоретик побрезгует за ним отправиться. Он скрывается среди всего того, что для так называемой строгой научности – первый способ лишиться этого своего статуса, перестать быть собой. Преследование дискурса чревато для нас, если мы на него отважимся, таким же переходом или отвечающей ему дисциплинарной трансгрессией. Дискурс загоняет нас в ловушку, ставит в патовую ситуацию – нам кажется, что разделаться с ним можно только «строго», оставаясь во всеоружии рациональной науки; но он ускользает от нас в области за пределами науки и даже рациональности, куда последовать за ним – даже веря в свои силы и конечную победу – оставаясь собой, разуму невозможно. Это некоторым образом напоминает сюжеты многочисленных фильмов про одинокого мстителя – чтобы справедливость восторжествовала, приходится неизбежно выйти за рамки закона, а это до известной степени девальвирует финальный триумф героя: он может быть не всеми принят, не всеми сочтен «чистым». Проще говоря, ситуа-

ция с дискурсом – это ситуация *субъект-включенная*; на равных и потому не без потерь. Исследователь этого если не понимает, то чувствует и не хочет лишней головной боли. Для него определение «публицистика» зачастую уже приговор строгой научности, показатель, что какие-то вещи не следует воспринимать всерьез. Что уж говорить об авантюрах вроде той, на какую пустился Камю: «Хочешь быть философом – пиши романы»...

Мне уже доводилось, и не раз, приводить в этом контексте пример Толкина, автора «Властелина Колец». Толкин был по образованию и роду деятельности самый что ни на есть профессиональный филолог, признанный коллегами, авторитетный в своей среде. Прославивший его художественный проект был, однако, не чем-то побочным, не хобби и не отдыхом от «строгой науки», но требованием, которое самым неуклонным образом поставил перед ним сам его интеллектуальный поиск. Чтобы по-настоящему достичь целей, преследуемых своей дисциплиной, ему пришлось выйти за ее пределы. На это мало кто способен – и еще меньше тех, кто делает это успешно. Цена, правда, всегда одна и та же: приходится действовать исключительно на свой страх и риск. Ницше знал цену подобному одиночеству; но он сделал обратный философский ход, тематизировав его.

Каким бы постмодернистски клишированным это ни казалось, здесь более чем уместно вспомнить историю со зверинцем китайского императора из «Слов и вещей» Фуко. На бумаге, записанные теми или иными средствами выражения, будь то литеры или иероглифы, все животные равны – хотя некоторые из них реальны в эмпирическом смысле, а некоторые только «нарисованы мягкой кисточкой». Тут возникает своего рода вторичная онтология, вторичный онтологический порядок. Бессмысленно сравнивать с позиции некоего абсолюта экзистенциальный статус реальных видов – и наваждений, аллегорий, метафор, символов; хотя бы потому, что эта позиция нам недоступна и у нас вообще нет оснований вводить ее, кроме догматических. Оспорить реальность воображаемого в случае с таким зверинцем имеет большее право живодед или торговец животными, чем философ, – их волнует лишь одно конкретное значение, один-единственный смысл «имения в наличии». Но различаем ли мы сами вещи, интуитивно или доказательно, их перечни и описания в наших глазах равноценны – вот в чем,

мне кажется, суть примера со зверинцем китайского императора. Даже если мы зайдем строго платоническую позицию, согласно которой реальность – это реальность, а иллюзия – это иллюзия и второе относительно первого только тень, отражение, в лучшем случае – бледное подобие, то мы увидим, что *знания* о реальном и об иллюзорном, *системы высказываний*, будут ближе друг к другу, будут напоминать друг друга в намного большей степени, чем их «предметы». На предметном уровне различие представляется пропастью; на уровне же описания, упорядочения, выстраивания внутренней логики – короче, на уровне зверинца как перечня своего содержимого, а не самого этого содержимого в бытийном аспекте – эта пропасть заметно ужмется. Даже если это все еще не тянет на науку, следующая, третичная онтологизация практически полностью преодолеет разрыв. Возьмем астрологию. С позиций строгой науки можно – и даже, наверное, нужно – ставить под сомнение сам *факт* влияния звезд на поступки, характеры и судьбы людей: постулат, онтологически для астрологии краеугольный. Эта идея может признаваться нами целиком и полностью ложной, абсурдной, построенной на мифологических допущениях. Но как бы то ни было, сама астрология как система упорядоченных знаний – или хотя бы высказываний – напоминает науку, пусть даже она лженаука. А если мы пойдем еще дальше и захотим заниматься исследованиями не *по* астрологии, а *об* астрологии, например зададимся целью написать историю астрологии, возникновения и развития ее взглядов, распространения ее влияния, – разве не будет это наше исследование уже абсолютно научным? С огромной вероятностью будет.

Дискурс, мы видим, в этой картине легче всего ассоциировать с областью вторичной онтологизации: *уже не вещи – еще не* твердое знание. То, что между *aesthesis* (восприятием) и *logos* (мыслью), греки называли хорошо нам известным именем *doxa* или даже *dogmatos* (мнением). Но дискурс не просто докса; доксы многочисленны и разрозненны, большей частью случайны и, главное, неглубоки. Дискурс же раскрывается, *развертывается*; он способен захватить великое множество умов именно потому, что обладает внутренним измерением огромной вместимости, *грандиозностью*. Он не докса – он как минимум доксография или даже доксология; только иерархия этих частей в нем перевернута, опрокинута – это

не исследование доксы разумом, а использование разума доксой: *логодоксия*, диктат доксы. Власть дискурса *иррациональна*, но не в смысле иррациональности как простого отрицания рациональности, построения на противоположных основаниях, а в смысле подчинения рациональности некоему иному началу. Возможно, это то самое «другое начало», о котором говорил Хайдеггер¹³⁰. Почему оно иное? Потому что обычно сама рациональность есть начало. Здесь же она уступает. Основное и дополнительное, центральное и периферийное, утверждаемое и отрицаемое меняются местами.

Не исключено, что это происходит потому, что рациональное в дискурсе редуцировано к шлаку, к ореолу, к хвосту кометы; оно раздроблено, втянуто и все приспособлено к движению, к обращению вокруг чего-то еще. Оно больше не ядро. Ядро дискурса – нечто особенное, колоссальный гравитант, искривляющий все вокруг себя: что-то наподобие черной дыры. Поэтому уже Аристотель говорит об иррациональном, *alogon*, в двух смыслах сразу: это и мелочи, разная глупость, недомыслие – но это и огромные вещи, способные сами стать началами ума; точнее, внезапно становится возможным говорить о начале как об *alogon*, определять его именно таким образом, в таком качестве. В результате уже сама метафизика Аристотеля с ее титаническим умом, неподвижным перводвигателем в центре Вселенной, влекущим всякую вещь к себе, делается подробной иллюстрацией этого *принципиального изменения отношения* к вопросам начала мышления и бытия, *logos*'а и *alogon*'а.

Здесь нам начинает открываться один из самых невероятных парадоксов дискурса: путь, которым он следует или же которым мы его преследуем, раздваивается, а точнее, *удваивается*. Только что мы нащупывали истоки дискурсивности в онтологическом остранении, опосредовании, в движении *от* предмета. И вот мы в прямо обратной ситуации – мы видим, что дискурс невозможен, немислим без некоего совершенно специфического предмета, природа которого смутна, но сила и масштаб воздействия – пусть и при соблюдении неких условий, в области, которую нам еще только предстоит точно очертить, – несомненны. Если это не результат ошибки, то дискурс как бы дуалистичен, двусоставен.

¹³⁰ Эта тема подробно рассмотрена В.В. Бибихиным в одноименной книге. См.: *Бибихин В.В. Другое начало*. СПб., 2003.

Метафизическая сущность дискурса

Этот парадокс можно разрешить, признав, что язык, очевиднейшая среда зарождения и обитания дискурса, имеет не только свою структуру – а что ее не имеет – но еще и предметность, свои *внутренние формы*; как в физическом пространстве присутствуют огромные объекты, колоссальные тела, формирующие само это пространство и его законы, так же нечто подобное может быть и в пространстве мысли. Возможно, предметность языка составляют квантумы мысли, сгустки мыслимого; возможно, что это и есть *собственный мир мышления*. Мышление и речь – тема философии с Парменида и Платона.

Гравитант – одновременно и следствие гравитации, и ее источник. Мы знаем о законах в прикладном, дисциплинарном смысле; мы говорим о законах языка, имея в виду законы, которым язык, в нашем представлении, подчиняется. Но подчиняясь закону, язык делается его естественной частью – поскольку не противодействует. Следовательно, дальше он сам делается проводником и источником закона. Мы это знаем; мы знаем, что язык довлеет, диктует, повелевает нам. Но главное – это то, что язык правит тем же законом, которому подчиняется. Никаких двух логосов нет, логос един (Гераклит). И в силу этого его *обращения*, оборота вокруг своей оси, мы видим, как действительно меняется роль логоса, как он *преломляется* – оставаясь при этом единым и самим собой (у Гегеля философия – не преломление луча истины, а сам он); как он начинает *производиться, производя*; будучи причиной, становится следствием. Логос-закон, продолжая властвовать, делается подвластен, от-властен – теперь он проявление, излучение, эманация власти чего-то другого, порожденного его властью огромного тела: *бытия, мира, бога*. Отмель, намытая в потоке, вырастает в остров, а потом и в материк – в мощнейшую доминанту пространства и стихий. Дискурс – это оболочка, одежда из слов для такого исполинского мыслимого. Он нуждается в очень многих словах, нуждается в том, чтобы они сплелись в многослойный покров вокруг него¹³¹.

¹³¹ Так В.В. Биbihин определяет суть времени как сдвига, вызываемого огромностью мира, влиянием в наш горизонт чего-то колоссального, даже, наоборот, столь колоссального, что его «вплывание» и формирует сам наш «го-

Только теперь, после всех этих промежуточных объяснений, мы вернулись к теологии и к тому, почему ее явная, как солнце, но трудно схватываемая суть – не то же самое, что шлейф рациональных построений вокруг нее. То, к чему греческая мысль последовательно восходила по ступеням *бытия* и *мира* (космоса), то *мыслимое предельного могущества*, превращающее мышление и язык в свои завихрения и протуберанцы, уже у Аристотеля получило имя *бога*. Он же назвал учение об этом предельном *теологией*, или *первой философией*, или же *метафизикой*. «Метафизика» здесь означает макро-физику, супер-физику, физику грандиозных тел. Это область надлунного мира – область звезд, подлинно божественных вещей и в конце концов (хотя вернее сказать, в начале начал) неподвижного перводвигателя. И этот перводвигатель – *ум*. А это означает еще один великий перелом. Дело не в том, что мы открыли его как не только мыслимое, но и мыслящее, да еще и нас всех мыслящее – или, как в христианском откровении, оно само нам об этом возвестило. И не в том, что это мы так хитро вывернулись назад к себе, поймали себя за хвост, как мировой змей, и удостоверились, что это *наш* ум, это *мы* все мыслим и вся философия есть один сплошной *солипсизм*. Нет; дело в том, что, будучи столь огромным, предельным, грандиозным мыслимым, оно, это мыслимое, преломило мышление и подчинило его себе – т. е. стало из мыслимого мыслящим. Мы только при этом присутствовали, засвидетельствовали, зафиксировали. В этой точке история надламывается, перевешивается через край, начинает клониться (условно) от «античности» к «средневековью».

Отсюда делается яснее в своем существовании знаменитая аргументация Ансельма Кентерберийского. Конечно, бог есть (в первую очередь) то, *больше* чего нельзя *помыслить*; с ним и мысль дости-

ризонт», в котором мы его затем опознаем, хотя и не обязательно при этом осознаем, что весь наш «горизонт» и последующее «опознание» в нем его вызваны именно им: «Сдвиг хорош потому, что в нем слышится и величина, размер, размах. Размахом предполагается опять сдвиг. “Большое видится на расстоянии”, сказано у поэта. Точнее было бы сказать, что большое предполагает расстояние, от-стояние: от большого мы всегда с самого начала из-за самого качества большого отстоим... Как сказано у О.А. Седаковой, “большая вещь сама себе приют”, она не будет дожидаться, пока мы ее вместим нашим сознанием... она давит или приводит в экстаз или сводит с ума сама» (*Библихин В.В.* Пора (время-бытие). СПб., 2015. С. 50–51).

гает своих пределов, последних абсолютных превосходств, какие только может вообразить и приписать этому существу – всемогущества, всеведения и т. п. Также указывается здесь и на неизбежность некоего невероятного перехода – у Ансельма это переход от *совершенства* к *реальному существованию*: невозможно ведь, помыслив все эти совершенства, не сделать из этого вывод, что такое существо просто обязано существовать. Переход, преломление, трансгрессия, в каких бы терминах это ни выражалось и какими бы терминами само при этом ни оперировало, – самый существенный момент в становлении дискурса.

Об этом переходе как о чем-то, что составляет само существо мысли, самую суть призвания мыслящего существа, говорит в «Узнай себя» В.В. Биbihин. Вот как он это описывает: «Мысль вытолкнула нас из себя... Мы решились на нерассуждающий шаг потому, что по-настоящему задумались... Мысль это то опасное, откуда один шаг до поступка, или даже не шаг, а мысль это то, откуда люди оступаются в поступок. Настоящая мысль существует ровно и только в той мере, в какой она имеет смелость вдруг поступить, не потому что мысль медленно и постепенно подвела нас к решению, а потому что она вдруг расступилась в поступок так, как можно провалиться в яму, глядя вверх. Фалес шел и смотрел на звезды и провалился в открытый подвал, и служанка над ним смеялась, как он вдруг туда провалился. Фалес думал, а мысль это такая опасная вещь, что она вдруг расступается. Мысль открыта в поступок так же, как мы можем оступиться на ходу, если вдруг задумались... Если мы оступиться в поступок неспособны, то мысли нет, как мы никуда еще не идем, если нам гарантировано, что мы не споткнемся. Мысль можно определить так: она то, что может выйти из себя, всегда стать другим – не смениться другим, а сама мысль станет *другим*. Мысль это то, что опасно вдруг, внезапно открывается другому»¹³².

Это рассуждение чрезвычайно важно. Оно открывает нам один из источников могущества дискурса – могущества, кажущегося порой совершенно необъяснимым. Дискурс всюду маркирован переходом, переменой, трансгрессией и альтерацией (*alter* как раз и означает «другое», «иное», как в *alter ego*). Дискурс имеет склонность обростать т. н. «дискурсивными практиками», он как

¹³² Биbihин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 12.

будто мысль, которая не может удержаться в себе самой и потому выплескивается в реальность, обречена на ее захват. Точнее, выплескивается не сам дискурс; дискурс – это промежуточный этап формирования идей, мыслью, тем, что в его ядре, своего *императивного тела* в языке. Развернув, разъяснив себя в языке до упора (и воспринимающим умам, и самому себе), дискурс из языка, из обсуждений и дискуссий уже пойдет дальше – потому что хочет этого. Дискурс – это путь мысли, желающей стать реальностью, а еще вернее будет сказать, обнаружившей, что она, в своих глазах, и так уже есть реальность, в замахе своей огромности, в тотальности своей вместимости. Эта мысль, так понявшая себя, так вокруг себя и на себя обернувшаяся, не понимает, *как это* – оставаться мыслью, удерживаться в себе самой, в своих границах. Она жаждет вырваться, выплеснуться в мир, она уже видит себя там, видит себя как все, что там есть, и стремится привести «реальность» в *соответствие* с этим своим видением (трудно здесь, конечно, не вспомнить классическое определение истины как *adequatio rei et intellectus*). Эта мысль хочет выразить себя в вещах и событиях, написать свой текст живой кровью действительности. Так то, что мы называем *властью*, будет разгромлено, если останется только лишь мнением, высказанным в дискуссии, в формате чистой мысли – поражение ему принесет другое мнение, или оно само где-нибудь себя подведет и посрамит: вступит в противоречие, попадет в логический тупик. Поэтому оно подкрепляет себя людьми и машинами, оружием и тюрьмами, законами и правилами, главная задача которых – немедленно и без проволочек приводить и приводиться в исполнение, вершить волю правящего дискурса. Если он не воздействует на реальность – кризис власти – он мгновенно становится ничем, как минимум он возвращается в то гипотетическое, возможностное (от *dynamis*) состояние и условное пространство, где он только идея, концепция, предложение, а не действенная сила, исполнившийся в действительности (*energeia*) замысел. Или хуже того: он больше даже не возможность, которую еще может ожидать какое-то *будущее*, а старая, отработавшая идея, которую из реальности вычистили, вышвырнули в музей, в нафталин, на свалку истории: в *прошлое*. Возможность сменяется в данном случае полной *невозможностью*, безвозвратностью. Идея сопротивляется этому, потому что это ее смерть. Вся ее огромность, вся ее

сила могут целиком перейти в волю противодействовать своему неизбежному удалению со сцены настоящего – своей *смерти*. Это событие видится ей настоящей катастрофой, и она готова идти до конца, чтобы только отменить ее, на худой конец – отложить, отсрочить. С ее точки зрения, смерть даже многих тысяч людей здесь лучше, чем ее смерть. Поэтому вокруг умирающей, обреченной идеи всегда множатся жертвы. И часто люди согласны на них, согласны с идеей; лучше уж они, чем она, – потому что она *придает существованию смысл*. Это стоит жертвы жизни. Существование без смысла пугает больше, чем смерть, – хотя на самом деле пугает больше смерть смысла, чем своя.

Мы подобрались к теме, которую в контексте данного рассуждения не поднимем, но непременно должны обозначить как цель будущей работы: страх смерти, многими мыслителями и многие века помещавшийся в основу человеческого бытия, определявшийся ими как существеннейшая черта человеческого сознания, *не имеет к человеку вообще никакого отношения*. Он проецируется на него извне – и одновременно изнутри: из того, что кажется ему его собственной мыслью, но что с какого-то момента обрело подобие собственного существования – и не хочет с ним расставаться, не хочет, чтобы оно прекращалось. Бойтся не человек; как раз человек, о чем свидетельствует невероятная легкость, с какой он отдает себя на заклятие на алтарь истории, вообще не особо бойтся. Человек по природе бесстрашен. Уберите из основы возводившегося веками здания под названием *homo sapiens* страх смерти и инстинкт самосохранения – а ведь его там, если присмотреться, *в помине и нет*, ему научают, к нему приучают – и все рухнет, вы получите другого человека и другую историю. Ницше понял это; «сверхчеловек» остается экстатическим бредом, если не сложить кусочки головоломки и не получить простой ответ на вопрос *как*. Как возможен сверхчеловек? Через смерть *бога*. Сверхчеловек – это тот, кто избавился от страха смерти, поняв, что умирает, – и, соответственно, бойтся смерти – всегда только бог. Человеку нечего бояться не потому, что он бессмертен, а потому что в треугольнике, образуемом им самим, его жизнью и смертью, страх – четвертый лишний (вспомним загадку Сократа у Платона: «один, два, три – а где же четвертый?»). Он не включен. Почему? Потому что страх берет на себя бог. Страх – истинный крест бога. Взяв страх смерти

себе, бог сделал человека бесстрашным к смерти. Смысл эксперимента Ницше в том, чтобы посмотреть, может ли человек быть бесстрашным без бога. Тот, кто сможет, и есть сверхчеловек.

Метафизика дискурса и история философии

Возвращаясь к аристотелевской терминологии, мы видим, что именно дискурс делает по-настоящему понятными измерения времени (прошлое, настоящее, будущее), модальности бытия (возможность, действительность, необходимость). Дискурс присваивает мышление; с какого-то момента оно принадлежит ему, т. е. некоторым образом самому себе, своей собственной наконец-то утвердившейся стихии. Отсюда догадки метафизиков, что мышление мыслит самое себя, и нас, и через нас. Достигшее такого статуса мышление мы именуем «богом», «мировым разумом», «мировым духом» и прочими всеобъемлющими характеристиками. То, что оно таким *становится*, что статус этот не статический (вот ведь тавтология), а динамический, не онтологический, а *процессуальный* – осознание этого приходит позже, если вообще приходит. Гегелевский «переход количества в качество» своим естественным следствием имеет Марксову интуицию переполнения мира *отчужденными* и *превращенными* формами. Кумулятивный, накопительный (если использовать терминологию Т. Куна) этап античной мысли запустил этот процесс, но все еще не мог по-настоящему оторваться от земли, от частного (*ekaston*) и последнего (*eskhaton*); оставались боги, продолжался спор. Христианское средневековье строилось на сильнейшем переживании того, что этот прыжок наконец-то осуществился, что достигнут некий качественный шаг вперед по сравнению с античным миропониманием. Это был экстаз слияния, тотальной адекватности на всех уровнях: мышление, перешедшее к мыслимому, породило единую мыслящую сверхвещь, субъект-субстанцию, но она еще не оторвалась от нас, она мыслит нас и через нас, а мы – ее и через нее. Но дальше начинает нарастать *отчуждение*, которое поздняя религиозная философия склонна трактовать как результат отхода, ослабления, отступничества мысли, в то время как оно – прямое логическое следствие, неизбежный следующий этап единого процесса. Мысль целиком

отходит, узурпируется сверх-вещью, и она, обрывая связи с первоначально мыслившим ее разумом – собственно человеческим разумом, – начинает уходить, ускользать в не-мыслимое, в анти-мышление. Нарастают мистические настроения; завершение средневековья, продолжавшееся долго, а в чем-то и по сей день не закончившееся, порождает пугающие стихийные образы. У Я. Бёме в «О вочеловечении... Христа» Бог снова хтонический ужас, испепеляющее пламя, бури элементов, и, вот ведь ирония, никакого слова (в оригинале речь идет о воплощении Слова, логоса) в его природе уже не ощущается¹³³. Поэт, художник и визионер У. Блейк, создавая свои мистерии на грани ереси, говорит о необходимости свержения Уризена – это абстрактное начало ума, обособившееся в бога-тирана¹³⁴. Вольтер сомневается в осмысленности провидения. Гегель допускает, что мировой дух имеет в виду не то, что мы, пытающиеся его постичь, когда движется сквозь историю. Снова открывается Гераклит, на этот раз в словах, что единое мудрое ото всего отлично. Все это справедливо приводит к угасанию духовного в Духе, мысли в Разуме. Высшее начало уже не в преломлении, а в надломе, оно деградирует. Ему остается голое напряжение воли, как у Шопенгауэра, или вообще уже полное ничто, пустота экзистенциалистов. И вот между первым и последними является Ницше и провозглашает *смерть Бога*. Толкователи Ницше часто упускают из вида, что Бог не просто взял да и умер; перед этим Он долго болел и стал уже сам на себя не похож. Смерть Бога в расцвете сил и величия была либо вообще невысказана, и тот, кто высказал бы нечто такое относительно Бога времен полной адекватности и адекватности, был бы, конечно, только безумец – либо же, как в другой догадке Ницше, покушением на Его убийство со стороны, святотатством и предательством. Но расцвет этот ко времени Ницше давно миновал, и Ницше, как Гёльдерлин до него, имел уже все основания предположить, что его век – это век, в который «готовится к смерти сам старый Иегова».

Поэтому Шопенгауэр и увлекается недавно открытой европейцами духовностью востока: он находит в ней основы учения об избавлении от гнета выродившегося, отчужденного высшего начала.

¹³³ См.: Беме Я. De incarnatione Verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа. ARC, 2014. С. 68.

¹³⁴ См.: Блейк У. Видения Страшного Суда. М., 2002.

И в западной философской традиции, мы знаем, критика иллюзий и фантомов, удерживающих в плену человеческое внимание, имела, начиная с Платона, огромное значение. Но она всякий раз как бы сглаживалась, переводилась в метафорический план, как с образом пещеры у того же Платона, или подчеркивала частичный характер заблуждения, как у Аристотеля или Ф. Бэкона. Лучшая догадка принадлежала Декарту: вдруг *весь* наш мир, *целиком* – обман злого гения. Но у него она играла роль сильного методического хода, как подчеркивает Деррида, «демонической гиперболы»¹³⁵, преувеличения, тем вернее доставляющего нас в область истинного знания, что через нее обреталось единственно несомненное: факт «я мыслю». Кстати, в контексте нашего исследования этот факт приобретает особое значение. Поворот Декарта состоял не только в том, чтобы найти источник рациональной достоверности происходящего. Нет, тут я мыслю, т. е. *снова мыслит человек*. Бог все еще присутствует как источник бытия и всех совершенств, он сообщает моей мысли врожденную идею его превосходящего существования. Но антитетическое введение, допущение злого гения как бы ставит его в определенные рамки. В присутствии такого рода высшего начала уже можно усмотреть и нечто негативное, по крайней мере, возможность такого усмотрения. Позитивный и негативный аспекты его наличия как бы взаимно аннигилируют друг друга, отвоевывая мысль у трансцендентного обратно и возвращая ее человеку. Он снова свободен, он снова исток, начало и может продумать все с чистого листа. Бэконовскому «знание – сила» Декарт противопоставляет не менее принципиальное и значительное «мышление – сила». Но эта максима работает, только когда мышление вновь делается твоим и только твоим, когда оно возвращает все, что ранее было вложено им в мыслимо-мыслящую сверх-вещь, назад себе. Теоретически Декарт знаменует не только новую эпоху в философии или даже начало науки; он знаменует потенциально переломный момент в истории западной интеллектуальной кумуляции. Но это было проигнорировано почти всеми. Один Ницше, пожалуй, возродил и развернул до предела эту идею, объявив, что человек ныне обязан вернуть себе все, что до этого, ничтоже сумняшеся, вкладывал в трансцендентное, в

¹³⁵ См.: *Cogito и история безумия / Деррида Ж. Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 63 и дальше.

идеальный мир, в бога – потому что все это изначально его. Но у Ницше, в силу особенностей авторского высказывания, это прозвучало скорее как очередной его экстатический революционный призыв, а не как серьезная мысль, достойная пристального философского внимания.

Так и Шопенгауэр, достаточно предвзятый и слепой к собственной традиции (что, увы, сначала стало модой, а постепенно превратилось вообще чуть ли не в норму для западной цивилизации, включая Россию), не пожелал искать в ней то, что в более явном и бескомпромиссном виде нашел в восточных этических, мистических и религиозных учениях, – идею, что весь мир, все бытие, равно как и держащая его сила, могут быть прочитаны как машинерия иллюзий, как держащая человека в плену своих фантомов и фантазмов отчужденная воля; что человек может и, пожалуй, даже должен посвятить освобождению от ее власти, отбрасыванию этого «покрывала майи» все свои интеллектуальные усилия и собственно жизнь. В христианском дискурсе тоже имеется нечто подобное – известное недоверие к миру, лежащему во зле, все пути которого – пути соблазна, владыкой которого признается начало, противное истине и Богу, а именно *дьявол*. Но все равно автор сущего – Бог, его творение – благо (хотя бы изначально), а дьявол, при всем его могуществе, – частный момент истории мира, сопротивление, поверх которого провидение только отчетливее проявляет себя. Эту близость Шопенгауэра к христианству, к пафосу страдания и ухода из злого мира, с неудовольствием уловил Ницше, весьма чуткий к вещам такого рода. Но все же основой, питающей пафос Шопенгауэра, был тот вульгарный нигилизм псевдобуддистского толка, который сегодня хорошо нам знаком по романам В. Пелевина.

Все это, вовсе не хуже продуманное и обставленное, уже есть на самом деле в античном искусстве. Это стало бы очевидно, если бы глаза нам так не застил тезис Гегеля о том, что греки подарили миру только светские начала культуры, а вся духовность пришла с востока и только с востока (неважно, с какого именно – с ближнего или с дальнего). Наша установка *ex oriente lux* привела к тому, что мы либо вообще ничего «духовного» у греков не обнаруживаем, воспринимая их религию как архаическую, народную, отсталую по сравнению с их же философией, – либо, наоборот, начинаем пре-

подносить смысл, например, античных *мистерий* как нечто чрезвычайно сложное, безумное и труднодоступное. Так или этак, четкая архитектоника и гармоничная упорядоченность христианства, конечно, выигрывают на их фоне. Но имела ли в действительности место «темнота религиозного чувства» у греков, перефразируя Розанова? Феномены, которые мы сегодня определяем как сугубо светские, не являлись тогда таковыми, если вообще допустить, что подобное различие было актуально для любой из парадигм античного сознания. Многие справедливо отмечали, что поход в театр был для греков почти священнодействием, но плохо умели это объяснить, кроме как ссылаясь на хорошо известные вещи, вроде того, что все роды деятельности были посвящены тому или иному боже-ству, приурочены к датам определенных праздников и т. п. Все это необходимое, но недостаточное условие для понимания того, как обстояло у греков с «духовностью». Почему лицезрение театрального представления могло быть приравнено к священнодействию? Потому что нечто происходило в процессе этого созерцания, некая специфическая работа ума и духа, нашедшая отражение в поздней аристотелевской идее *катарсиса* (и предшествующих ему моментов художественного переживания, таких как *агон*, *перипетии*, *па-фос*). Катарсису справедливо приписывается психологическое значение, но, как правило, за счет забвения значения метафизического. Катарсис – очищение, но это очищение *мира от искусства*. Хорошо, правильно продуманное и организованное художественное действо потому и вызывает хорошие, правильные эмоции, благотворно воздействующие на душу, возвышающие ее, что удерживается от главной беды человеческих деяний – *hybris*^а: высокомерия, гордыни, тяги к преступлению границ. Правильное искусство – это искусство удержания искусством самого себя в рамках, препятствующих его излианию в действительность, его греховной *эманации*. Страсти разыгрываются на сцене – и остаются на сцене. Почему Сократ нападает на речи риториков? Потому что они разжигают толпы, формируют у людей желание на основании услышанных ими *слов*, придуманных своего рода артистом, произвести какие-то *реальные действия* – в отличие от слов, необратимые. Фантомы не должны управлять жизнью. Миру следует оставаться чистым, не запятнанным домыслами – тогда уму, сосредоточенному на нем, четко разделяющему «явь» и «навь», ясно откроется в заранее настроенном со-

зерцании то, что есть, и суть того, что есть. Катарсис – это радость удержания от впадения в *красис*, в сумятицу смешения, радость блюдущей себя души. Но это и нечто большее: это радость самого мира, оставшегося в горизонте открытости, незамутненности, незаслоненности (*pseudos*, «ложь» у греков, мы помним, это то, что заслоняет, заставляет, ставит себя между умом и истиной, мешая им открываться друг другу). Мир делится этой радостью с человеком, благодарит его за хорошо проделанную духовную работу, подобно тому, как прохладный свежий воздух становится наградой тому, кто выходит из душного помещения наружу. Экологическое движение сегодня борется за то, чтобы из лаборатории человеческого прогресса было куда выйти и чем подышать в буквальном смысле слова, чтобы человек охранял и сохранял от своего же прогресса мир, мир нечеловеческий, но нужный человеку не меньше, а то и больше своего, человеческого. Человеческое имеет одно-единственное отличие, преимущество перед нечеловеческим – оно себя *знает*, а значит, *отвечает*: и за себя, и за другого. Оно способно удерживать себя так же, как и сорваться с цепи. У В. Библихина есть мысль, что способность человека к речи выражается не только в непосредственном говорении, но и в удержании от него, в осознанном молчании, которое тоже говорит, не менее красноречиво, и при этом отлично от немотствования природы. Это та самая свобода Спинозы, которая есть осознанная необходимость, и отрицание отрицания Гегеля – все тут едино, все мотивы сплетаются. Отрицательность – это в конечном итоге возможность обратиться на себя, даже против себя, умение ограничить себя, сказать себе, а не другому «нет». Вся наша так называемая «духовность» может оказаться совершенно отрицательным феноменом, и в этом нет ничего плохого. Она не столько дает нам что-то, сколько не позволяет чего-то, что, будучи дозволено, имело бы уже явное и прямо отрицательное значение. Таковы границы всякой дисциплинарности, всякой профессии, которая родственна *confessio*, вероисповеданию, совести – они не диктуют нам, что делать, но подсказывают, чего *не* делать, от чего лучше воздержаться. Это, по выражению все того же В. Библихина, борьба со страстями, но сама – страстная.

Таким образом, театр для грека классической эпохи был местом, где он встречался лицом к лицу, зрел воочию явленный человекоразмерно, конкретизированный театр всей жизни, всей миро-

вой воли, как сказал бы Шопенгауэр (а до него – Шекспир). Там он разворачивался перед ошеломленным сознанием со всеми своими бурями, тревожными страстями, чудовищными поступками, могучей одержимостью, предстая в своей чистой сущности, о которой Вольтер точно сказал: мир создан и существует для того, чтобы приводить в бешенство. Но в театре это чудовище выступало на цепи, под строгим присмотром Аполлона, и человек, пришедший туда в ясном, здравом уме, мог позволить себе воспринимать его отстраненно, медитативно, спокойно. Театр был органом медитации. Он знал сам и показывал не хуже, чем пресловутая «мудрость востока», что человек заражает собой, своими неконтролируемыми мыслями и чувствами, все вокруг себя, себе и другим на беду. Для начала он должен научиться следить за собой, видеть отчетливо, что он – врата между мирами и через него демоны с той стороны, того берега души рвутся сюда, чтобы обременить собой и его, и его мир. Греки понимали не хуже индусов, что мысль или что-то в мысли более всего хочет слиться с материей, войти в нее, обрести ею – воплотиться. То, что мы называем «миром», с тем или иным оттенком смысла, это всегда уже продукт состоявшегося соединения, если не осквернения – уже *гибрид* (слово, происходящее от все той же *hybris*). Чистое же *то, что есть* (чем, по Аристотелю, и призвана заниматься первая философия, она же теология, она же онтология, она же метафизика – поскольку это *оно* есть, а не очередной полуфантом, слившийся с мирозданием и убравший его за себя, как «орля» в зеркале заслонял человека и делал его невидимым для самого себя) – к нему теперь через все эти заслоны надо пробиваться: очищать мысль и чувство, брать себя в руки, проходить карантин. Оно теперь за пределами не только видимого нами мира, но и нашего инфицированного видения – фантом ведь по обе стороны. Поскольку и язык следом заражается, пропитывается эманациями проникшей в нас и в мир мыслевещи, делается ее вербальным следом – *дискурсом*; истинное же бытие ускользает, становится невыразимым. Путь к нему теперь лежит через парадоксы, апофатику, Ничто. Появляются учения, отвергающие мир и утверждающие в качестве истины это исчезнувшее, утраченное, ускользнувшее: рай, нирвану, абсолютную отрешенность. И снова Гераклит: единое мудрое ото всего отлично. Как же пробиться к нему? Сначала надо прервать его продолжающее строительство в

собственном разуме. Потом – или параллельно – разобрать, убрать уже воздвигнутое, загроздивший все пространство комплекс смыслов: это и есть «деконструкция» Деррида.

Может, и не объясняя (да и можно ли это по-настоящему объяснить), откуда берется желание воплощения, этот мощнейший мотив мыслимого-мыслящего, Сократ у Платона как бы улавливает его идеализированную цель. Причем разговор об этом заходит в связи с фундаментальнейшей темой *построения идеального государства*, т. е. тем самым признается, что это в конечном итоге вопрос власти, властный *дискурс*. Вот как это описано в «Тимее»: «Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его сограждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» (19 b-c)¹³⁶.

(В этом отрывке, кстати, намечается одна невероятная тема, которую, по-хорошему, надо развивать отдельно, но здесь достаточно хотя бы упомянуть. Государство уподоблено Сократом *животному*. Спустя две тысячи лет Томас Гоббс напишет книгу о государстве и назовет ее «Левиафан», по имени огромного морского чудовища из Ветхого Завета. Это всем прекрасно известно. Однако же Гоббс будет в своей книге развивать иную метафору, а именно: что государство это как бы символическая фигура – один большой человек, составленный из множества всех граждан. Итак, государство-зверь и государство-человек. Можно предположить, что отсюда, из этого же ряда следует необычное прочтение идеи Августина о *граде божием*, а именно о государстве-боге наряду с государством-зверем и государством-человеком. Конечно, Гоббс был позже, но идея считывается уже у Платона, а Платона Авгу-

¹³⁶ Цит. по: Платон. Собр. соч. Т. 3. М., 1994. С. 423.

стин, само собой, читал; да и Гераклит говорит о «Зевсовом граде», правда, в смысле физического космоса, как указывает А.В. Лебедев¹³⁷. «Бог» замыкает восходящий ряд метафор, используемых для описания такой сущности, как государство: мы можем вообразить государство-животное, описанное Сократом, государство-человека, описанное Гоббсом (и не только), и государство-бога, тот самый град божий, но не в смысле, разумеется, обожествленного тоталитарного государства, обожествившегося зверя Ницше. Более того, они даже могут некоторым образом сосуществовать, представлять разные уровни и планы общественной жизни. Государство-бог потребует, несомненно, своей четко прописанной феноменологии. Троичная же составность государственной метафоры напоминает, в первую очередь, другую классическую троичность у Платона: наездника, правящего двумя лошадьми, впряженными в одну повозку, где наездник – душевная, умная часть, а лошади – природная и эмоциональная части человеческой натуры. Государство-бог – высшая ипостась, самая возвышенная возможность государства, «Зевсов град», где все подчинено чистому логосу; государство-человек, живущее реализацией способностей и удовлетворением страстей его граждан, – на ступеньку ниже, а еще ниже – государство-животное, движимое лишь простейшими инстинктами выживания, насыщения, размножения и агрессии. Так, например, Рим, «земной град» у Августина, по этой логике будет колебаться между государством-человеком (в лучшие свои времена) и государством-зверем (в худшие); также понятно, что, поскольку Августин порвал с язычеством, предполагать для Рима возможность божественности, которая была бы не связана с христианством, он не в состоянии.)

Конечно, Сократ говорит здесь о человеческом восприятии и человеческом желании. Но это неважно. Дискурс зарождается в человекоразмерной ситуации, но постепенно, накапливаясь и переливаясь через край, как Единое у Плотина, делается чем-то большим, чем-то превосходящим *conditio humana*. Деррида, комментирующий в «Хоре» этот фрагмент, точно подмечает: «Это желание еще и политическое. Как оживить это изображение политического? Показывая государство в отношении с другими го-

¹³⁷ Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб., 2014. С. 41 и далее.

сударствами. Можно, таким образом, описать с помощью слова, *дискурсивной* (курсив мой. – Н.М.) живописи движение выхода государства из себя»¹³⁸.

Не будет преувеличением сказать, что это, наверное, центральная тема платоновской философии вообще. По этой канве Платон ведет свое разбирательство с *искусством* и *софистикой*, находя общее между ними в том, что они имеют дело с тем, чего нет – и что в то же время неопишуемым образом есть, – и не просто *имеют дело*: они *способствуют* переходу из небытия в бытие, кажущемуся или истинному. Поэтому Эрот в «Пире» Платон называет *софистом*, но в то же время и *художником*, и *философом*, потому что Эрот есть субъективация самой тяги небытия – к бытию, пустоты – к заполнению и исполненности, бесформенности – к оформлению, идеи – к воплощению. Эрот – это жажда знания, охватывающая незнание. Применяя уже аристотелевские термины, это *dynamis*, стремящаяся к состоянию *energeia*, вернее, само это влечение и стремление. В «Софисте», что стало уже общим местом, Платон через элеата вынужден признать, что небытие каким-то образом есть и – более того – что оно *движимо стремлением быть, сбываться*. Хора – материя, утроба мироздания – хочет быть заполненной; она хочет стать роженицей, давать жизнь, воплощать и воплощаться. Она жаждет перейти в иное состояние, и быть самим этим переходом, и в первую очередь дать самому этому переходу быть. Этот переход, парадоксальный, получит название «становления», *genesis*'а. Так Платон отвечает целому клубку извечных вопросов: как можно знать то, чего не знаешь? Как можно объяснять одно другим? Как можно сочетать похожее с непохожим, и отличать одно от другого, и понимать суть этого отличия? Пока пытаешься оперировать самими вещами – никак. Сами вещи не знают ни себя, ни друг друга и никогда ни во что сами по себе не переходят. Для этого нужно ввести *субъект*, человека. А поскольку человек и так уже введен, включен, ведь это он сейчас размышляет о том, получается или не получается переход одного в другое, надо *актуализировать* его присутствие – но не вообще присутствие, как то: в комнате, в стране, в мире – а в *бытии*; *dasein* отсылает к *Sein*. Им и в него он заранее, изначально включен – если и не как сам переход, воплощение его, то минимум как тот, кто единственный

¹³⁸ Цит. по: Деррида Ж. Хора / Эссе об имени. СПб., 1998. С. 173.

способен его заметить, помыслить, фиксировать и удержать. На этом строится весь Хайдеггер: человек есть *как* вопрошающее и *для* вопрошания о бытии; он – не сам просвет, но стоит в просвете, может быть приведен к стоянию в нем, может быть – и часто бывает – окликнут бытием.

Дискурс бытийствующий: игра и трансформации

Дискурс отмечен нечеловеческим так же, как и человеческим. Что-то в мире приветствует захватничество дискурса, точно так же как что-то желает оградить себя от него, не допустить закабаления. В человеке мы видим ту же борьбу: сначала он строит дискурс, а потом начинает сам изнемогать под его громадой и рвется освободить, очистить (свой) мир от него. Впрочем, изнемогают одни, а для других-то дискурс как раз и есть то, без чего жизнь практически невозможна – легкое дыхание понятий, естественность полной приспособленности. В этом плане любой дискурс, сколько бы их еще ни народилось, будет неизбежно завидовать и подражать христианскому образцу. Отставляя в сторону теологические трудности и университетские заумы, он спокойно отбивается от тысячи вопросов своими постулатами в духе логического атомизма (в том смысле, что они представляются простыми и неделимыми атомами аргументации): «на все воля божья», «неисповедимы пути господни» и т. п. Этот дискурс был – и до известной степени остается – *неуязвимым* для нападков и атак; он весь посвящен простой задаче – обезопасить свое смысловое ядро: Бога. И одновременно это ядро таково, что это как будто оно делает свой дискурс неуязвимым, и потому, как мы знаем, «Господь поругаем не бывает». В Дельфах Аполлон тоже как-то сказал грекам, боявшимся нашествия персов: «Идите; я сам о себе позабочусь». Христианский Бог тоже вполне в состоянии сам о себе позаботиться, но помимо этого он распространяет свою неуязвимость на своих верных слуг, оделяет ею носителей своего дискурса, делая их несокрушимыми в «духовной брани». Несокрушимы же они в основном от сознания того, что несокрушим их Бог. На этом этапе дискурс развернут в своем единстве, он составляет одно со своим ядром: «И Слово было у Бога, и Слово было Бог». Он как бы свивается в неразрыв-

ное, неразбиваемое кольцо, принимает вид уробороса, кусающего себя за хвост. Это мощнейшая его форма; когда он восходит до нее, его власть обретает почти тотальный характер и ей уже почти невозможно, по видимости, что-либо противопоставить. Философии эта ситуация известна как проблема замкнутого, или порочного, круга, *circulus vitiosus*, по поводу которого даже Хайдеггер опустил руки и говорил, что единственный способ из него выйти – это войти в него. Впрочем, это не лишено смысла: часто ключ к преодолению дискурса заключается в глубинах, тайнах его природы, его формы, с которой он на каком-то этапе растождествляется, переходя большей своей частью в поглощенное, присвоенное им содержимое – ассимилированную им материю мира. Изначально же дискурс – форма наподобие сложного геометрического тела, обретающаяся в пространстве мысли, точнее, в том пространстве, куда мысль нечаянно получает доступ, когда, собственно, мыслит. Он живет в этом пространстве, как белый кит Мелвилла – в бескрайнем океане, и он столь же самостоятелен, своеволен и опасен. По-настоящему неуязвим он именно как такая бесплотная, некоторым образом совершенная форма, пребывающая в своей родной Гипер-Урании, стихии платоновских идей. Но пребывая там, он не совсем еще есть и томится по бытию, которое дает наполненность. Он жаждет *плеромы*, полноты. Если он и мыслит сам, то его мысль проста, атомарна и императивна: чтобы *быть*, он должен *исполниться*. Это та самая максима воли (самого дискурса), которая становится основанием всеобщего закона (носителей дискурса): категорический императив Канта очень даже подходит для проекта вроде «психологии дискурса». Но сравнение со сложным геометрическим телом попадает в точку. Дискурс, как лента Мебиуса, может сам из себя открыть заплутавшему в нем сознанию путь на свободу. Вот в каком смысле Хайдеггер прав.

С другой стороны, со временем в развернутом дискурсе происходит что-то вроде «выделения ядра»; в биологическом развитии тел этому могут соответствовать усложнение внутренней структуры и дифференциация органов. В то же время и сам дискурс, обрастая корпусом, вербальным телом, делается очевиден в своей «дискурсивной» природе. Его ядро как бы выносятся вперед в качестве острия его *онтологической претензии*. В результате он вынужден пускаться на хитрость и даже известное самоуничи-

жение – подчеркивать превосходство ядра над собой, чтобы не подвергнуть его дополнительному риску. Доспех аргументации обнаруживает не только силу, но и слабость дискурса – делает неповоротливым, тянет вниз. Разросшийся дискурс можно огибать, игнорировать – по принципу «нормальные герои всегда идут в обход». Он уже слишком велик, чтобы уследить за собой, за всеми своими щелями и складками (складку как центральное понятие эпохи барокко и философии Лейбница тематизировал, мы помним, постмодернист Ж. Делёз). Снова делается модным апеллировать к простоте, к изначальной простой сути – ядро должно освободиться от намотавшейся на него дискурсивности, ставшей помехой. Снова вспоминается, как вначале, в эту эпоху кризиса, что «бог не дается разумением», снова пускается в ход некое *иррациональное*. Чтобы защититься, бог скорее отбросит громоздкий дискурс и уйдет в тень, в неисследимое и непознаваемое, во зло в том числе. Тут обычно и выясняется, что вся предшествующая красота, иерархия, архитектоника его учения говорили о нем меньше, чем все то, чего они избегали – все непричесанное, не укладывающееся, откровенно жуткое. Выясняется, что зло, может быть, даже лучше свидетельствует о могуществе бога, чем добро. Ницше говорит: бог не умер, он лишь изменился, и скоро мы увидим его по ту сторону добра и зла – т. е. поймем, что он с легкостью обращается и к тому, и к другому. Он, так сказать, когда надо, аполлоничен, а когда надо, дионисичен. Дискурс открывается переходом – и завершается переходом обратным: исчезновением, обесмысливанием, тотальным переворачиванием и оборотничеством своего ядра. Не исключено, что это не абсолютное завершение, а только перемена, пересменка, и дискурс вернется – обновленный, как змея в новой коже. Все эти последовательные этапы пресуществования дискурсивности, открытые Ницше, подытожит Хайдеггер: воля к власти и вечное возвращение суть существования дискурса и его претензии, нигилизм и переоценка всех ценностей – маркеры эпохи его кризиса.

Впрочем, еще Вольтер – правда, в присущей ему иронической манере – указал, что для атеиста лучше всего заявлять не что бога нет (массу связанных с этим заявлением проблем рассматривает, например, А. Кожев в своей работе, посвященной атеизму¹³⁹),

¹³⁹ Кожев А. Атеизм. М., 2007. С. 52–57.

а что он, бог, есть *выдумка*: бог создал человека, а человек ответил ему тем же. На самом деле это не просто некий поверхностно блестящий афоризм, а очень тонкое наблюдение. Во-первых, в нем фиксируется некий переход, обращение, а это, как мы уже поняли, краеугольный момент становления всякой дискурсивности. Один и тот же акт создания (требующий специфического онтологического уточнения) переворачивается с ног на голову, переходя от одного субъекта к другому – или же меняя свой субъект в смысле подлежащего: сначала творению подлжит человек (богом), потом – бог (человеком). Это перекликается с одним из самых темных моментов у Гераклита – про то, что мир не создан никем из богов и *людей*. Людей – как вообще можно поставить вопрос о создании мира *человеком*? То же и здесь: омега – это не крайняя точка, открывающаяся из перспективы альфы, а точка полной смены перспективы на саму альфу. Если утверждается, что человек создал бога, мы покидаем пространство онтологической претензии, которое теологический дискурс навязывал нам, сразу переводя бога в статус супер-, предельно существующей вещи, полноты *самого чистого бытия*, относительно которой все остальное заведомо меньше бытием и, тем самым, никак не может его произвести, а все наоборот... Человек не делается богом, если признается создателем бога. Нет; меняется онтология самого этого «творения». Поскольку человек способен *создать* нечто такое, как бог, только в виде представления, идеи, т. е. дискурсивного развертывания определенного смысла, получается, что бог происходит из дискурса и существует только в своем дискурсе. Если Декарт утверждает, уже очень близко к этому, что о Боге мне сообщает в первую очередь *врожденная идея Бога в моем сознании* (внедренная туда *самим Богом* – здесь эпистема снова ставится позади онтологии), то Вольтер отвечает: сам Бог и есть идея Бога в моем сознании, развернутая в особое интерсубъективное логико-вербальное построение – дискурс; он *только это* – и больше *ничего*. Бог – смысловое ядро дискурса, центральный концептуальный персонаж (говоря словами Ж. Делёза) посвященных ему текстов, основание и главный герой особых нарративов – или даже мета-нарративов, как их определял Ж.-Ф. Лиотар, связывавший с крахом последних наступление эпохи постмодерна. Все вернулось в мысль, сознание, воображение,

язык. Мыслимое снова стало мыслимым – на этот раз критически осмысляемым, деконструируемым, подвергнутому всем возможным редукциям, ревизиям и релятивизмам.

Что же после бога? Мы видим, что конец какого-либо дискурса не означает конца дискурсивности вообще, более того – он не означает даже гарантированного конца этого самого дискурса. Одни дискурсы (и теологический – яркий тому пример) выбирают для обитания верхние этажи сознания и мышления, другие – как *романтическая установка*, о которой мы здесь говорить не будем, – закрепляются на уровне сигнальной системы и примитивных инстинктов, замыкая их на себя и генерируя мощные поля подспудных смыслов. Способна стать дискурсом и наука – в состоянии определенной междисциплинарной саморефлексии. Дискурс – это как бы рассказ вещи о себе самой, ведущийся при этом человеком, но так, что сам этот человек при этом исчезает. Наука может героизировать или мифологизировать себя, увидеть себя как героиню некоего рассказа – истории внутри всеобщей истории. Наука дискурсивна в той мере, в какой она перестает заниматься своим делом и начинает носиться с собой, с вопросом о том, какую роль она играет в истории, зачем она нужна и т. п. Ответом на эти вопросы и запросы станет тот или иной дискурс о науке. Если запрос позитивен, дискурс будет рассказывать историю «прогресса», «просвещения», «борьбы с предрассудками», «становления объективного знания и строгой методологии». Если запрос негативен, это будут, соответственно, нарративы сомнения и критики – «диктат бездушного разума», «злой гений», «голый рационализм», «обезбоженный мир». Но этап позитивной дискурсивности, своего рода этап «безумия» или «бешенства» теории, как я это определяю, прошли многие дисциплины. Он следует напрямую за периодом первоначального складывания, накопления парадигмы, который Т. Кун называл «кумулятивным», когда она только намечается как ответ на вопросы, не решаемые иными существующими парадигмами. Но за этим первым, оправданным, энтузиастическим этапом, полным трудностей, а порой и преследований, когда парадигма актуальна и доказывает свою полезность, неизбежно следует второй. Утвердившись, парадигма начинает думать о захвате мира. Ей кажется, что она способна объяснить вообще все. Она *эманурует*, выплескивается за пределы себя. Она отвергает все другие парадигмы

как частичные, несостоятельные или враждебные. Мы видели, как это происходило, например, с дарвинизмом и психоанализом. Однако после того, как пора ее титанической претензии минует, наступает, как правило, третий этап – начинается, наконец, собственное, подлинное существование парадигмы, теории, учения, вошедших в рамки адекватности. С концом дискурса мы входим в мир истинного знания, понимания и умения.

Список литературы

1. *Бёме Я.* De incarnatione Verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа / Пер. с нем. и примеч. К.В. Коваленко, С.М. Шаулов. Уфа: ARC, 2014. 392 с.
2. *Бибихин В.В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.
3. *Бибихин В.В.* Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015. 367 с.
4. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. Сост. и общ. ред. В. Лапицкого. СПб.: Акад. проект, 2000. 432 с.
5. *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Ин-т эксперимент. социол.; СПб.: Алетейя, 1998. 192 с.
6. *Кожев А.* Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. 512 с.
7. *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014. 533 с.
8. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 654 с.
9. *Померанц Г., Миркина З.* Великие религии мира. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2012. 208 с.
10. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. Под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 384 с.

ГЛАВА 4. «ДИСКУРС НАУЧНОСТИ» И НАУЧНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

В этой главе мы хотим подключиться к дискуссиям, начатым в 1-м томе коллективного исследования («Дискурс-анализ и дискурсивные практики»), которые получили свое продолжение в обсуждениях после выхода этой монографии в свет. Как ни странно, много споров породил концепт «научный дискурс». Были высказаны мнения о неопределенности границ этого концепта (Г. Гутнер, Н. Мурзин), и даже было предположено, что само это словосочетание не имеет права на существование (Ф. Блюхер). Здесь мы постараемся более подробно осветить этот вопрос, как его проблемные, так и конструктивно решаемые стороны.

Определения дискурса

Начнем с общего определения дискурса. Я присоединяюсь к позиции тех авторов, которые утверждают, что не существует и в принципе не может существовать единственно правильного определения дискурса (в явном виде это оговаривалось в статьях: Гутнер, Гурко, Введение). Самый концепт «дискурс» представляет собой семейство понятий, множественность которого нередуцируема к терминологическому единству. Своего рода перформативным обоснованием этому положению дел служит сам же 1-й том коллективной монографии: все статьи в нем ведут разговор о «дискурсе», они существенно перекликаются друг с другом в различных

аспектах, но понятие дискурса в каждой статье остается особенным, не сводимым к аналогичным понятиям в смежных работах. Таким образом, наличие теоретического напряжения и смысловой переключки между разными подходами говорит об общности семантических корней, а концептуальные разногласия в вопросах определения дискурса и понимания самой его природы свидетельствуют о невозможности их обобщения в некоем унифицирующем конструкте. Поэтому остается только принять это положение дел как есть. Это никак не может повлиять на эффективность того или иного дискурс-анализа: здесь вполне можно исходить из имеющего многообразия пониманий природы дискурсивности, результативно продолжая дело классификации существующих дискурсов и идентификации новых, а также задачу описания дискурсивных структур и способов их функционирования.

Научный дискурс – в чем проблема?

Как я уже сказал, множество споров возникло вокруг словосочетания «научный дискурс». В какой мере это словосочетание осмыслено и вообще оправдано? Проиллюстрируем складывающуюся проблему следующим примером. Рассмотрим для начала словосочетание «политический дискурс». Оправданность этого словосочетания обусловлена тем, что политический дискурс не только является дискурсом о политике, но и сам по себе является явлением политическим. Таким образом, «политическим» этот дискурс является в обоих указанных смыслах. Но вот и возникает вопрос: является ли научным т. н. «научный дискурс»? Верно ли, что «научный дискурс», помимо всего прочего, сам по себе обладает статусом научности? Но что это тогда – некая новая научная дисциплина или же просто многообразие существующих научных дисциплин, объединенных под «шапкой» данного словосочетания? Что именно призван обозначить концепт «научный дискурс», если он ничего не прибавляет к понятию научности как таковой?

Чтобы заранее избежать только что обозначенной путаницы, мы будем говорить о «дискурсе научности», а не о научном дискурсе. В словосочетании «дискурс научности» нет априорной претензии на то, что сам этот дискурс также является научно значимым

явлением. Здесь обозначена лишь констатация того, что мы хотим иметь дело с дискурсивными особенностями научных практик, как они имеют место быть. В какой мере дискурсивные особенности научной коммуникации значимы для самой науки и ее теоретических результатов, это вопрос, который еще необходимо корректно поставить и осмыслить.

Введем теперь несколько полезных определений, которые нам понадобятся для рассуждений о своеобразии дискурса научности. Это, во-первых, различие между «риторическими» и «теоретическими» дискурсами (обусловленное различием в конечных целях и темпоральной специфике тех сообществ, которые организуются соответствующими дискурсами), во-вторых, различие между «игровыми» и «серьезными» дискурсами (проходящее по линии различия подразумеваемых онтологий), и, в-третьих, это понятие интенциональности дискурса (в которое необходимо включать не только интендируемую предметность дискурса, но и коммуникативные интенции).

Риторическая дискурсивность и теоретическая дискурсивность

Это разделение не является строгим и однозначным, так как всякий теоретический дискурс прибегает к риторике, а риторика использует теоретические построения. Но смысл этого различия конституируется не столько дискурсивными методами, сколько соответствующими целями: целью риторической дискурсивности является убеждение «целевой аудитории», как правило, здесь и сейчас наличествующей и готовой к принятию решений на основе складывающихся под воздействием дискурсивной риторики убеждений. Цель риторической дискурсивности – формирование образов действия и практических диспозиций. В этом смысле риторическая дискурсивность ориентирована на формирование локальных по времени социальных групп, готовых здесь и сейчас принимать решения и действовать. Риторическая дискурсивность не самоцельна: она всегда имеет своей целью что-то иное, внешнее по отношению к ней самой – например, политический успех, финансовую результативность, карьерный рост, публичное влияние и т. п.

Целью же теоретической дискурсивности является создание теорий и, стало быть, формирование (транс-темпоральных) сообществ, разделяющих открываемую теоретическим дискурсом форму понимания (нацеленную на определенную региональную онтологию). Теоретические формы понимания по природе своей самоцельны (в отличие от риторических форм понятности) – сами по себе они и есть конечная цель вовлеченности в теоретический дискурс. На основе существующих форм теоретического понимания может быть организована теоретически ориентированная коммуникация, нужная исключительно для того, чтобы увеличить глубину и корректность теоретической понятности. Все прочие изводы научных результатов являются внешними и случайными по отношению к ней (практическая полезность, разрушительные последствия некоторых научных открытий и т. п.). Заметим, что теоретическая дискурсивность служит делу «убеждения» (как и риторическая дискурсивность), а коммуникация на ее основе является социальным действием (как и в случае с риторической дискурсивностью) лишь в той мере, в какой это все содействует увеличению теоретической понятности. Ни формирование практических позиций, ни эффекты социального действия здесь не являются самоцелью. Поэтому теоретический дискурс нельзя рассматривать как частный случай риторического дискурса несмотря на то, что в отрыве от контекста «теоретическую понятность» можно толковать как частный случай «убеждения», а научную коммуникацию – как частный случай социального действия. Повторимся, целью теоретического дискурса является он сам и та понятность, которую он формирует; целью же риторического дискурса всегда является что-то иное и внешнее по отношению к нему.

«Игровые» и «серьезные» дискурсы

Для того чтобы выявить своеобразие научной дискурсивности, введем одно существенное различие: между «игровым» Д и «серьезным» Д. Начнем с примеров. Семейство математических дискурсов имеет смысл называть игровым по той простой причине, что как только математик перестает заниматься математикой и, скажем, окунается в свою повседневную жизнь, не связанную

с математикой, он покидает пределы математического дискурса. При этом он не совершает никакого «предательства» по отношению к математике: правила игры в математику не подразумевают никакого сакрального расположения к математике ни «на входе», ни «на выходе». Возврат к математическому дискурсу столь же прост, как и выход из него. Как только возникло желание заняться математикой или же пришло время вернуться к студентам и лекциям, то математик просто возвращает себя в определенный модус понимания вещей и соответствующие модусы коммуникации.

Итак, «игровым» будем называть всякий дискурс, выход из которого и возврат в который не подразумевают никакого специального дополнительного «оправдательного усилия».

Серьезные дискурсы отличаются от игровых тем, что им внутренне присуще что-то вроде обета вечной и непреложной верности в любой ситуации. Таковы, например, этические дискурсы. Невозможно в одно время быть этичным, а в другое нет; подобное свободное плавание через границу этичности перечеркивает полностью самый смысл этичности. Перед тем, кто «всерьез» принимает этический дискурс, стоит перманентная задача нащупывания, прочерчивания границ этого дискурса, поскольку сам этот непростой вопрос входит в смыслоформирующее его средоточие. По тому же принципу – принципу невозможности безнаказанного выхода за пределы дискурса – устроены и религиозные, и мировоззренческие дискурсы (независимо от той или иной их этической оценки). Коммунистические и фашистские дискурсы в этом структурном плане ничем не отличаются от дискурсов этических или, например, от христианского дискурса; различия заключаются только в оценке преступления, связанного с переходом границ (муки совести, общественное осуждение, принятие смерти от руки «товарищей», вечное раскаяние и т. п.).

Между прочим, среди всех теоретических дискурсов, пожалуй, только философский Д можно считать «серьезным», в частности, поскольку этика является одним из краеугольных камней философии. (Вспомним, к примеру, что об этом говорил Аристотель: философия – это образ жизни, а не только лишь образ мысли, и дискурсивная особенность этого образа жизни связана с идеей абсолютно личной ответственности за любые поступки, решения и речения, судьба Сократа – парадигмальный тому пример.) Это,

кстати, говорит и об оправданности словосочетания «философский дискурс» в отличие от словосочетания «научный дискурс». Философский дискурс философичен и по предмету, и по способу своего жизненного осуществления.

Если теперь перейти от иллюстративных пояснений к более предметному разговору, то различие между этими типами дискурса можно определить исходя из соответствующих онтологических ориентиров. «Серьезные» дискурсы – религиозные, философские, идеологические и т. п. дискурсы – формируют свою предметность из идеи мира-в-целом и жизни-в-целом. Благодаря этому происходит полагание своего рода безусловных границ, организующих наш «мир» как таковой в его принципиальных моментах, и, стало быть, самое понятие безусловного вводится в нашу социальную жизнь в качестве осмысленного слова, по поводу которого мы имеем возможность спорить, говорить что-то содержательное или же позволяющего одним отдавать «необсуждаемые приказы» одним, а другим безоговорочно исполнять их.

Игровые же дискурсы – научные, чисто политические, профессиональные и т. п. – устроены так, что их предметность имеет своим истоком соответствующие региональные онтологии. Именно за счет региональности имеет место «несерьезность» игровых дискурсов друг по отношению к другу: оставаясь «серьезными» внутри самих себя (т. е. просто верными своим собственным конститутивным правилам), они тем не менее не претендуют на некую теоретическую и практическую исключительность в безусловном смысле в пределах всей совокупности дискурсов.

Интенциональность дискурсов

Важно отметить еще одно общее свойство, характерное для всех дискурсов, – любой дискурс имеет интенциональную структуру, т. е. он интенционален, «направлен на...» свое собственное тематическое поле. Помимо направленности на предметное поле, дискурсивная интенциональность включает в себя и пучок коммуникативных интенций, которые могут существенно различаться между собой в зависимости от того типа дискурса, с которым мы имеем дело (серьезным, игровым, теоретическим и т. п.). Об этой

двунаправленности дискурсивной интенциональности важно помнить еще и потому, что именно коммуникативные интенции являются «местом» совершения дискурсивных ошибок (ошибок, свидетельствующих о непринадлежности автора ошибки компетентному сообществу, объединенных между собой особой дискурсивной общностью). Дискурсивные ошибки следует строго отличать от ошибок «предметных» (например, чисто теоретических). Об этом мы чуть более подробно поговорим в самом конце нашей работы.

Вопрос о предметности дискурса научности

Вернемся теперь к понятию «дискурса научности» и рассмотрим одну сложность. Известно, что существует такое представление о науке: вся совокупность научных дисциплин сама по себе уже не региональна, как то имеет место в случае каждой отдельной научной дисциплины; ей соответствует некая универсальность (совокупность предметностей) – и, стало быть, по ту сторону наук нет никакой онтологии вообще. И поэтому наука всеобща и универсальна.

Ясно, тем не менее, что это некая «серьезная» метафизическая позиция (т. е. точка зрения, озвученная с позиций определенного «серьезного» дискурса), которая, однако, явно противоречит «игровому» духу научных дисциплин (в том смысле, который мы придали слову «игра» выше). Возникает, стало быть, такой вопрос: а можно ли сказать, что эта метафизическая позиция действительно отражает «научный дискурс» как таковой, как нечто целое? Можно ли утверждать, что дискурс научности, преломленный через данную метафизическую позицию, отражает универсальную суть научности как таковой? Думается, что нет. Ответ можно обосновать довольно простыми соображениями.

Дело в том, что *объединению* научных дисциплин соответствует *пересечение* региональных онтологий (поскольку две научные дисциплины могут сообща рассматривать только то, что есть у них общего, т. е. то, что лежит в пересечении двух данных научных предметностей). Но это значит, что если мы рассмотрим всю совокупность научных дисциплин, то мы без труда увидим, что это

пересечение является пустым. Грубо говоря, совокупности всех научных дисциплин ничего онтологически конкретного не соответствует. Что это значит?

Ответ таков: дискурс научности как нечто целостное *чисто формален* в онтологическом отношении. Он не перестает от этого быть интенциональным, поскольку он имеет в виду любой могущий быть данным предмет (т. е. подразумеваемая дискурсом научности онтология ни региональна, ни универсальна, а чисто формальна). Фактически речь идет о том что ДН имеет своим предметом любое нечто – но, разумеется, в определенном отношении. ДН отнесен ко всякому предмету, вообще могущему стать предметом научного исследования, – это означает 1) возможность априорного усмотрения в какой угодно вещи предмета целенаправленного обсуждения, 2) возможность неограниченной воспроизводимости последовательных рассуждений о данном предмете, 3) возможность неограниченной критики существующих рассуждений о данном предмете по определенным правилам. Еще это, между прочим, означает и то, что с точки зрения ДН нет никаких *содержательных* запретов на тему обсуждения, только *формальные*, связанные с правилами коммуникации.

Отсутствие интендируемой онтологии не означает, что научность как таковая не предполагает вообще никакой онтологии. Она 1) предполагает наличие формальных схем соотнесенности с каким бы то ни было предметом, и еще 2) она предполагает особого рода социальную онтологию, т. е. онтологию соответствующим образом организованного интерактивного социального пространства. Формально-онтологические схемы и определенного рода социальные онтологические структуры – вот что предполагается условиями возможности дискурса научности.

Эти моменты позволяют провести важную границу между дискурсивностью научной и ненаучной. Несмотря на то, что дискурс научности может иметь своим предметом все что угодно (и в этом смысле он является универсальным), он не становится от этого «серьезным» дискурсом и не теряет своей принципиально «игровой» природы. Именно из своеобразия игровой компоненты вырастает логика научной этики и корни ее социальной ответственности. Наука знает о принципиальной обусловленности *всех* своих частных результатов (которые

уже имеются или еще только будут когда-либо получены), поэтому никакая совокупность наук никогда не будет иметь своим предметом мир-в-целом и жизнь-в-целом в некоем безусловном смысле. (По-видимому, лучше всего эта мысль была высказана Кантом: безусловное находится в исследуемом предмете лишь в той мере, в какой мы этот предмет не знаем.) Имея формальную возможность анализировать все что угодно, она оставляет *возможность* для усмотрения принципиальных альтернатив, открытую в бесконечное будущее.

Специфика коммуникативной интенциональности «дискурса научности»

Итак, дискурс научности по самому своему замыслу является дискурсом 1) «игровым», 2) «теоретическим» и 3) обладающим своими специфическими чертами интенциональности. Все это отличает дискурс научности – весьма по-разному и в различных смыслах – от философии, с одной стороны, мировоззрений, идеологии, мифов, с другой стороны, от языков политики, профессиональных жаргонов и т. п., с третьей стороны. И, как кажется, в рамках указанных определений и различий дискурс научности вполне имеет свое право на существование как особого рода концепт, схватывающий определенный тип феноменов научного теоретизирования и общения.

Напоследок обозначим одну важную особенность коммуникативной интенциональности дискурса научности, которую здесь мы детально описать не сможем, но постараемся хотя бы проблематизировать и локализовать. Представляется существенным указать на то, что научный дискурс манифестирует себя отнюдь не только в формальных конструкциях объект-языка, т. е. далеко не только на том уровне, где с предельной строгостью доказываются теоремы в математике, формулируются теоретические положения физики, химии и биологии и т. п. Иными словами, дискурс научности проявляет себя не только там, где он сказывается об истине своих региональных онтологий, – но и в том, *как именно* он сказывается об истине на уровне языковых конструкций и приемов, казалось бы, вторичной и третичной важности.

Из своего личного опыта я могу привести следующий пример. На заре перестройки, когда у российских ученых появилась возможность опубликования своих монографий в зарубежных издательствах, мне довелось корректировать перевод математического текста, выполненного профессиональным филологом, совершенно не знакомым, однако, с соответствующей математической проблематикой. Причиной моего (профессионально математического) вмешательства была следующая реакция издательства на перевод филолога: «Если бы не математические формулы, то смысл книги был бы совершенно непонятен». Дело, разумеется, не в неправильности английского как такого, с английским самим по себе, в отрыве от математического контекста, было все в порядке. Дело было в том, что это был английский, никак не коррелирующий с типичным для данной математической дисциплины способом обмена идеями. Это значит, что необходимо строго отделять дискурсивные ошибки от ошибок «предметных», внутри теоретических.

Поэтому можно прийти к следующим предварительным выводам.

1) Ошибки перевода математического текста с одного языка на другой представляют собой особый – дискурсивный – тип: ошибка переводчика, не понимающего того, о чем он пишет. Сам по себе чисто математический (формульный) текст, при всей его правильности, не презентует научного дискурса во всей его полноте. Во всем своем объеме дискурс научности представляется далеко не только теоретически истинными положениями и результатами, выраженными на объект-языке. Тот же эффект получается, когда науку пытаются популяризировать журналисты, плохо понимающие предмет соответствующей науки. При всей правильности теоретических положений, которые они цитируют, самый способ говорения о научных результатах остается вне дискурса научности.

2) И наоборот, если бы речь шла об ошибке в доказательстве, то это была бы не дискурсивная, а чисто теоретическая ошибка (т. е. ошибка такого рода, которая зачастую свидетельствует как раз о профессиональной компетентности автора ошибки, но обнаруживает лишь некую невнимательность или логическую неточность построений). Ведь хорошо известно, что «великие» ошибки совершаются только «великими» специалистами в своем деле. Таким образом, в данном случае речь должна идти о предметных, а не дискурсивных ошибках.

Это позволяет сказать, что дискурс научности представлен не только профессиональным жаргоном своего *предметного* (т. е. «объектного» и терминологически проясненного) языка, но и неизбежно сопутствующим ему «облаком» дискурсивных оборотов, характеризующих речь специалиста и, к примеру, мгновенно отсеивающих людей, некомпетентных в данной области.

Таким образом, остается непроясненным вопрос о том, является ли это «облако» только системой специфических меток, играющих роль маркировки принадлежности по принципу свой/чужой, или же чем-то теоретически более значимым. Ведь в конце концов и на уровне объект-языка теоретический язык насквозь пронизан метафорами, которые являются полезными теоретическими фикциями именно как метафоры, а не просто как научные термины, метафорическим слоем которых можно было бы пренебречь. Устранение всего метафорического слоя из научного текста сделало бы самый текст принципиально непонятным; как, например, становится непонятным доказательство математического результата, переведенное на язык первопорядковой логики, в случае если такое возможно. Мне кажется, что такого рода дискурсивные обороты являются не только маркерами цеховой принадлежности, но и в значительной мере символической разметкой, *определяющей тактику внимания и расстановку акцентов при прочтении и интерпретации научных текстов*. Это своего рода партитура, кодирующая важные элементы научной речи. Однако эта гипотеза требует своего дополнительного исследования.

Список литературы

1. Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л., Гусева А.А., Гутнер Г.Б. Дискурс-анализ и дискурсивные практики. М.: ИФ РАН, 2016. 134 с.
2. Кротков Е. Научный дискурс // Современный Дискурс-анализ. Вып. 2. Т. 1 (2010). URL: www.discourseanalysis.org (дата обращения: 11.06.2017).
3. Манин Ю.И. Математик как метафора. М.: Изд-во МЦНМО, 2008. 400 с.
4. Огурцов А.П. Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Филос. исслед. 1993. № 3. С. 12–59.

Aporiae of discourse

Svetlana Sergeevna Neretina – PhD, Professor, Main Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

Alexander Pavlovich Ogurtzov (1936–2014) – PhD, Main Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

Nikolai Nikolaevich Murzin – PhD, Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

Konstantin Alexandrovich Pavlov-Pinus – PhD, Senior Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

Discourse analysis was supposed to become the main research theme in the work of Methodology and Ethics of Science Centre, when the latter was lead by Alexander P. Ogurtzov. After his leaving the post, the research was taken on by the discourse-analysis group he initiated; then the theme became core to the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities (the former Methodology and Ethics of Science Centre). The first miscellanea, *Methodology of Science and Discourse Analysis*, was published in 2014, the year Alexander Pavlovich died; the second, *Discourse Analysis and Discursive Practices*, in 2016. This is the third volume; it's featuring S. S. Neretina, A.P. Ogurtzov, N.N. Murzin and K.A. Pavlov-Pinus. The first chapter "From aporetics and paraconsistent logics to report and recital" goes under two names – S.S. Neretina and A.P. Ogurtzov – because after Alexander Pavlovich's departure notes and mutually worked-out materials were left. It was first supposed to be called "From aporetics to paraconsistent logics: on the history of discursive methods". But in the process it became clear that the transition to discourse's paraconsistency in itself is not enough; thus the conception had to change a bit, though firm logical fundament that Ogurtzov always showed was still its holding prop. Of course, second author takes all the responsibility for this publication.

Second chapter "Metaphor and discourse" is A.P. Ogurtzov's single accomplishment; it served as a basis for many of his works concerning this theme, but was never published in this here form.

N.N. Murzin suggests to discern such notions as "discourse", "discursive" and "discursiveness". "Discursive" means a concept rooted in rational tradition, a characterization of epistemological method, opposed by "intuitive".

“Discursiveness” is connected with the ‘export’ of notions beyond the borders of their native disciplines. “Discourse” is the totality pretence. Murzin’s chapter “Discourse indestructible” contemplates the problems of historico-philosophical analysis of discourse as an autopoietically forming conceptual subject that gradually subjugates metaphysically-oriented thought by motivating it to produce full-fledged and all-embracing notional structures based on the unfolding of its central idea – the so-called ‘discourse core’. This core is seen as the growing point of discursiveness, and the discourse itself is only a logical explication of ‘discursive potencies’ the core primarily bears. The outer form, the rhetoric disguise of discourse, which is discursiveness, serves as a kind of ‘body’, covering the core and making it ‘argumentatively indestructible’. The discourse’s aim to fully ‘come-to-be’ in the matter of reality (in a role of idea explaining and ruling this reality) generates an effect of its special vagueness, intangibility, which makes it quite difficult to analyze from the position of ‘pure’, homogenous definitions. Discourse is ever elusive, it hides in duality, ambiguity, all possible passages between thought and reality, and thus is established as the true subject of metaphysics, which is seen as a great sum of thematizations of all in-betweens.

K.A. Pavlov-Pinus, joining the discussion started in *Discourse Analysis and Discursive Practices*, questions the conditions under which the discourse can be defined. His chapter “Discourse of ‘scientificity’ and scientific disciplines” is focused on the notion of scientific discourse. The problem is that the discursive specialties of scientific disciplines are not wholly theoretical components – their work is beyond purely theoretical level. The elicitation of the discursive specialties of ‘scientific discourse’ is based on establishing some oppositions: the difference between rhetoric and theoretical discourse, between playful and serious discourse, and also the difference between objective and communicative intentionality of discourses.

Keywords: autopoiesis, communicative and objective intensions of discourses, conception, dialogics, discourse, discursive, discursiveness, discourse of “scientificity”, “gaming” discourse, gift, ideology, metaphysics, narratology, ontology, power, rhetorical and theoretical discourses, “serious” discourse, space of thought, totality

Научное издание

**Неретина Светлана Сергеевна
Огурцов Александр Павлович
Мурзин Николай Николаевич
Павлов-Пинус Константин Александрович**

Апории дискурса

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 17.10.17.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 6,38. Тираж 500 экз. Заказ № 24.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии
http://iphras.ru/books_arhiv.htm