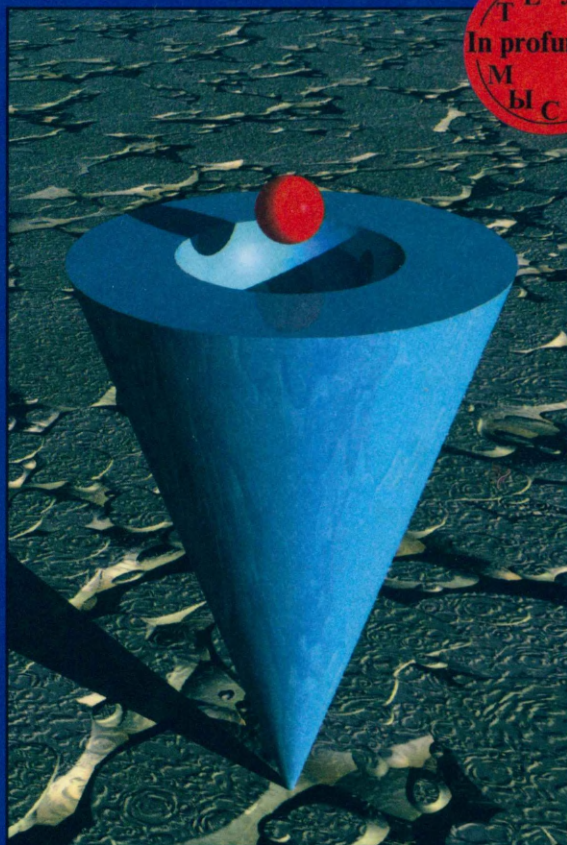


Михаил ЭПШТЕЙН



Ф
И
Л
О
С
Ф
И
Я

ВОЗМОЖНОГО



Опубликовано:

**Перспективы метафизики:
классическая и неклассическая метафизика
на рубеже веков**

Планируется выход следующих книг серии:

Григорий Тульчинский.

**Постчеловеческая персонология.
Новые перспективы свободы и рациональности;**

Станислав Гусев.

Замещение реальности;

Валерий Карпунин.

Воля к бытию;

Михаил Эпштейн.

Отцовство. Метафизика семейного опыта



серия
ТЕЛА МЫСЛИ

Редакционный совет серии:

Т. В. Артемьева (Ин-т человека РАН, СПб),
И. П. Смирнов (Univ. Konstanz, BRD),
Э. А. Тропп (СПб НЦ РАН),
Г. Л. Тульчинский (СПб Ун-т Культуры и искусств),
М. Н. Эпштейн (Emory Univ., USA)

Международная Кафедра ЮНЕСКО
по философии и этике
СПб Научного центра РАН

Михаил Эпштейн

Философия возможного

Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
2001

УДК 1
ББК Ю212.3/8
Э 73

Эпштейн М. Н.

Э 73 **Философия возможного**: — СПб.: Алетейя, 2001. — 334 с. —
(Тела мысли)
ISBN 5-89329-424-6

Модальности сущего, возможного, необходимого лежат в основе мышления и языка. Книга впервые систематически исследует значение модальностей для философии и всего комплекса гуманитарных дисциплин. От изъяснительного наклонения докантовской мысли — через повелительное наклонение посткантовского критицизма и активизма — философия ныне входит в третью эпоху: мышление в сослагательном наклонении. Возможностный подход по-новому освещает традиционные философские проблемы (универсалии, реализм и номинализм, «бритва Оккама», мыслящие персонажи, преодоление метафизики) и вместе с тем открывает новые стратегии гуманитарного мышления: переход от деконструкции к потенциации, к созданию множественных метафизик, альтернативных теорий и практик. Цель книги — обоснование POSSIBILISMA как новой методологии гуманитарных наук.

Исследование ведется на широком материале философии, культурологии, этики, психологии, теологии, лингвистики и обращено ко всем, кто интересуется судьбами гуманитарных дисциплин, новыми моделями исследования и творчества.

Автор — известный ученый-гуманитарий, профессор университета Эмори (Атланта, США).

*Автор благодарю Эморийский университет
за исследовательский фонд,
использованный при финансировании данного издания.*

ISBN 5-89329-424-6



© Издательство «Алетейя» (СПб), 2001 г.
© Эпштейн М. Н., 2001 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Возможное как сущее. Г. Л. Тульчинский	7
ВВЕДЕНИЕ. Основные понятия теории возможного	25
1. Постановка проблемы	25
2. Предварительное определение модальности возможного	29
3. Онтологический статус возможных миров. Номинализм и реализм	30
4. Принцип «полноты» и проблема осуществимости возможностей	33
5. Двойственность и «демонизм» возможного	36
6. Возможностный подход к возможному	38
7. План книги	41
Часть первая. ВОЗМОЖНОЕ В ФИЛОСОФИИ	43
1. Критицизм и активизм	43
2. Философия и действительность	48
3. Смена модальностей в истории философии	53
4. Философия как возможностное мышление	62
5. Область мыслимого. Самоценность мышления	74
6. Теория, утопия и гипотеза	81
7. Катарсис мышления	86
8. Мыслящие персонажи	93
9. Возможное и невозможное. Апория мышления	102
10. Язык, мышление и значимость	110
11. Универсалии как потенции. Концептуализм	118
12. От общего к конкретно-универсальному	126
13. Умножение сущностей	133
14. Философия как пародия и гротеск	138
Часть вторая. СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ. ОТ ДЕКОНСТРУКЦИИ К ПОТЕНЦИАЦИИ	145
Раздел А. ОБРАТНАЯ МЕТАФИЗИКА. КРИТИЦИЗМ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ	147
1. По ту сторону бытия и ничто. Чувство возможного	147
2. Мировоззрение, а не взгляд. «Сеть без узлов»	153
3. «Возможное» у Жака Деррида	157
4. Метафизика деконструкции: основные термины	161
5. Радикальность различия. Прибыль и трансценденция	168
6. Центр и структура	172
7. Обратная метафизика. Иное, игра и письмо	176
8. <i>Différance</i> и Дао	183

Раздел Б. КОНСТРУИРОВАНИЕ И ПОТЕНЦИАЦИЯ	189
9. От деконструкции к конструированию	189
10. Конструирование и творчество	196
11. «Де-» и «кон-»	202
12. Потенциация как метод. Эрос мышления	205
13. Критерий интересного	213
14. Малые метафизики. Единичное	219
Часть третья. МИРЫ ВОЗМОЖНОГО	230
1. Общество	232
2. Культура	238
3. Этика	246
4. Психология	255
5. Религия	263
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	277
ПРИЛОЖЕНИЕ	
МОЧЬ, БЫТЬ И ЗНАТЬ. СИСТЕМА МОДАЛЬНОСТЕЙ	283
1. Определение модальности	284
а. типические определения	284
б. специфическое определение	287
2. Бытийные (онтические) модальности	288
а. «Быть» и «мочь» в онтологической	
и модальной перспективах	288
б. Бытие и небытие	289
в. Возможное и случайное	290
г. Невозможное и необходимое	291
д. Сильные и слабые модальности	292
е. Общая схема бытийных модальностей	293
ж. Сверхмодальности: должное и чудесное	294
3. Познавательные (эпистемические) модальности	296
4. Чистые (потенционные) модальности	299
а. Активный залог (способность, потребность...)	300
б. Пассивный залог (позволение, принуждение...)	301
в. Модальности второго порядка	303
1) Воление и власть	304
2) Желание и любовь	305
5. Итоговые таблицы	309
6. Модальные категории в разных дисциплинах	313
а. Мочь — иметь — стоять. Модальность в экономике	313
б. Необходимость и бессмертие. Модальная эсхатология	315
7. Потенциология	318
Summary	322
Именной указатель	325
Предметно-тематический указатель	328

ВОЗМОЖНОЕ КАК СУЩЕЕ

Новая книга Михаила Эпштейна удивительно своевременна. Она появляется в тот момент, когда стали все более явственно осознаваться кризис и тупики постмодернизма, который — в своем постструктуралистском выражении и деконструктивистской методологии — пришел в окончательный тупик платонистского разрыва и противопоставления идеи и реальности, знаков и означаемых. Деконструкция логоцентризма обернулась его приумножением — факторизацией и логомахией, апофеозом граматоцентризма, самодостаточностью отсылающих друг к другу означающих. Выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Все более ясными становятся как переходный характер деконструктивизма и постмодерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы, который стал бы одновременно развитием и преодолением постструктуралистско-деконструктивистского подхода.

Поиски новой парадигмы гуманитарной культуры должны не только представить привычное в новом свете, но увидеть нечто неразличимое ранее. Такие поиски должны быть по-настоящему междисциплинарными, давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив, а такую работу трудно себе представить без М. Н. Эпштейна.

Михаил Наумович Эпштейн (род. в 1950 г.) хорошо знаком отечественным гуманитариям. И не только как активный участник московской независимой культуры 1970–80-х годов, ее интерпретатор и интеллектуальный «подстрекатель» [1]. Его первые книги [2], статьи в «Новом мире», «Вопросах литературы», «Роднике» и других изданиях до сих пор хорошо памятли читателям и находятся в научном обороте, активно цитируются.

Разумеется, после после отъезда в 1990 году на работу, а затем и постоянное жительство в США [3], большая часть работ М. Эпштейна публикуется за рубежом [4]. Но и сейчас он весьма активно представлен в

отечественной гуманитарной культуре: регулярно в российских издательствах выходят его книги [5], в «Вопросах философии», «Знамени», «Звезде», «Октябре», «Новом мире», «Новом литературном обозрении» — статьи, вызывающие живой отклик. М. Эпштейн — член научного совета Международной кафедры философии и этики СПб НЦ РАН, член Академии российской современной словесности, член российского отделения Пен-клуба. Да он и не мог уйти из российской гуманитарной культуры, потому как всеми корнями — не только профессиональными — с нею связан. Можно предположить, что для него и лично важно не утратить эту укорененность. М. Эпштейн — создатель первого сетевого сайта, посвященного русской философии, и первого интерактивного междисциплинарно-гуманитарного проекта ИнтелНет (на английском языке, с июля 1995 г. [6]). С 1996 года в США выходит журнал «Symposion. A Journal of Russian Thought» [7], первый журнал на английском языке, посвященный русской философии, основанный и редактируемый М. Эпштейном и его коллегами. М. Эпштейн — первый, кто попытался выработать систематическое представление о содержании, особенностях и эволюции советской философской культуры 1960–80-х годов [8].

Практически для всех его работ общей чертой является стремление не ограничиваться характеристиками тенденций или стилевым анализом современной художественной культуры, а строить анализ и обобщения в контексте глубокого и содержательного философского осмысления. Его отличительная черта как автора и мыслителя — открытость всему новому и нацеленность на новизну. Можно говорить о нарастающем философском сдвиге в творчестве М. Эпштейна. От проблем литературы, искусства, культуроведения он обращается к глубоко лично осмысленным проблемам персонологии, антропологии («Отцовство»), философии культуры («Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры». Наброски к экологии текста»), эпистемологии и феноменологии сознания (серия готовящихся работ по «хаптике», теории осязания), философии религии («Вера и образ. Религиозное бессознательное в русской культуре XX века», «Пост-атеизм, или Бедная религия») и метафизике (предлагаемая вниманию читателя «Философия возможного»).

В этом плане М. Эпштейн был и остается российским философствующим гуманитарием. Термин «философствование» означает не дилетантское, а первичное философствование. Есть собственно философы — те, кто философствует, и есть преподаватели философии, делившиеся радостью узнавания чужого философствования. Парадокс заключается в том, что профессиональной философией считается второе, тогда как первично и существенно первое. А для российской философской культуры вообще характерны рецепция и канонизация в философии именно философствующих не-философов: Н. Бердяев, Л. Шестов, П. Флоренский, А. Лосев, братья Бахтины и т. д. — «профессионально» философией не занимались, В. Соловьев, Г. Шпет — были отстранены от философских кафедр.

Сам М. Эпштейн [9] подчеркивает «симпосийный» характер русского философствования, особую его близость традиции платоновских диалогов (в первую очередь «Пира», греч. «symposion»). Речь идет не только о диалогичности, а об особой «тотальной», полифонической духовности, интегрирующей абстрактные идеи, душу и телесность философа, науку и поэзию, критику и фантазию, анализ и синтез, историчность и утопизм. Традиция и опыт такого философствования во многом утрачена на Западе, где философия приобрела (особенно в англоязычной среде) характер акцентированно аналитической интеллектуальной деятельности. Подчеркивая качественную особенность российского духовного опыта, М. Эпштейн называет его *Filosofia*, в отличие от англо-американской *Philosophy*. Различия между ними он уподобляет различию между платоновским симпосионом и симпозиумом схоластов. Вне этого различия, полагает М. Эпштейн, адекватное восприятие русской философии на Западе невозможно. Можно было бы добавить, что и современной — в том числе. Философствование В. Подороги, В. Рабиновича, В. Савчука с этой точки зрения принадлежит именно симпосийной *Filosofia*. Однако речь идет не о жестком противопоставлении. Запад имеет своих ярких представителей *Filosofia*: К. Честертон, К. С. Льюис в Англии, Ф. Ницше и М. Хайдеггер в Германии, Ж. Батай, Г. Башляр, Ж. Бодрийяр во Франции. Аналогично и в России можно найти представителей *Philosophy* — канонического неокантианства, структурализма, позитивизма и т. д. Поэтому, скорее можно говорить об акцентуированных типах философствования: преимущественно западной *Philosophy* и преимущественно русской *Filosofia*.

Так что по всем параметрам мысли М. Н. Эпштейн — глубоко российский философ. В российской философии XX столетия были мыслители, «отставшие» (в маканинском смысле) от своего времени и становящиеся хранителями памяти о нем — например, М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев; были мыслители, опередившие время, как Н. М. Бахтин, Б. Ф. Поршнев... И очень редко — полностью адекватные времени: М. Эпштейн — один из них.

Российские гуманитарии, оказавшись за рубежом, чаще всего, уходят в глубь своей профессиональной ниши. Выдающаяся заслуга М. Эпштейна, как и Б. Парамонова, И. Смирнова, Б. Гройса, — в том, что они, с одной стороны, вводят в российскую философию концепты новейшей западной гуманитарной культуры, а с другой — осмысляют феномены и динамику мировых культурных процессов в терминах и образах российской культуры.

Но, пожалуй, только М. Эпштейн проявляет способность как к осмыслению широкого культурного контекста современности, так и к порождению новых философем. У него удивительно легкая рука на введение новых, весьма удачных терминов и понятий. Таких, как «метаморфизм», «метареализм», «метабола» — в периодизации русской литературы и характеристике ее новейших течений [10]; «кенотип» (от греческого «кай-

нос» — новый и «типос» — образ) — по контрасту с «архетипом», как прообраз возможного и грядущего в настоящем [11]; «прагмема» (идеологема) — как компонент лексического значения слова, дополняющий дескриптивный и связанный с оценочным отношением говорящего к обозначаемому предмету [12]; «однословие» — слово как самостоятельный литературный и философский жанр [13]; «techno-humanities» — как творческо-технологический потенциал гуманитарных наук (от «techne» — «искусство, мастерство»); «хроноцид» — принесение непрерывности времени в жертву одному из времен: будущему (утопизм), прошлому (радикальный традиционализм) или настоящему (постмодернизм) [14].

Недавно им был предложен термин «культуроника» для обозначения изобретательской деятельности в гуманитарной сфере, конструирования новых форм пребывания и действия в культуре, новых технологий общения, т. е. технологических применений гуманитарного знания (так же как техника — применение естественно-научного знания для преобразования природы, а политика — социальных наук для преобразования общественной жизни). В последней книге Эпштейна «Транскультурные эксперименты: российская и американская модели творческой коммуникации» (на английском) вводятся такие новые для американской (и российской) теории культуры понятия, как «транскультура», «интерференция» (в отличие от дифференциации и синтеза), «потенциация», «гиперавторство», «коллективная импровизация», «персонажное мышление», «виртуальная книга», «обратная цитата», «инфиниция» («беспределение» понятия, в отличие от его определения, «дефиниции») и др. [15].

С 2000 г. М. Эпштейн — сооснователь и соредатор сетевого журнала («журнета») «Веер будущностей. Техно-гуманитарный вестник».

www.fuga.ru/veer

«Философия возможного» — книга, этапная в философической эволюции М. Эпштейна. Написанная в основном в 1992 году, она затем восемь лет дорабатывалась. Он сам придает ей особое значение. В этой работе [16] он впервые играет целиком на новом дисциплинарном поле, выступает непосредственно как философ. Возможное интересует М. Эпштейна не в качестве формально-логической модальности или математической вероятности, а как модальность гуманитарного мышления, проявляющаяся в метафизике, этике, эстетике, психологии.

По основным типам модальности — действительное, необходимое и возможное, — согласно М. Эпштейну, могут различаться не только отдельные предложения, но и целые тексты, жанры, литературные и философские направления и даже виды общественного сознания. В бизнесе это соответственно инструкция, отчет и прогноз. В литературе — классицизм, реализм и романтизм. Такой же подход может быть применен и к самой философии.

В основе книги лежит эвристичная периодизация развития философии: от метафизики сущего (акцентуированная изъясительность), к критике и активизму (акцентуированная повелительность) и затем — к пос-

сибилизму (акцентуированная модальность возможности). Философия не может заменить науку в описании сущего. Но она не создана и для улучшения этого мира — берясь за это, она быстро превращается в идеологию, обслуживающую политику. Практически исчерпаны и критические возможности философии. От И. Канта до А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, далее к позитивизму первой и второй волны, гуссерлианству и экзистенциализму философия была подвергнута все более утонченной и беспощадной критике, девятый вал которой накрыл и философию, и саму критику в постмодернистском деконструктивизме. «Философия деконструкции, — пишет М. Эпштейн, — есть не что иное, как последняя по времени и, видимо, окончательная деконструкция самой философии. За философией ничего не остается, кроме упорной привычки писать, оставлять на бумаге следы, значения которых заранее неясны и неопределимы. Если логический позитивизм пришел к выводу, что философские положения нельзя фактически проверить и подтвердить, то теория деконструкции приходит к выводу, что философские положения даже нельзя адекватно высказать и осмыслить».

Единственный выход из того тупика, в который философия была заведена попытками сузить ее теоретическую достоверность (добиться строгости) и расширить практическую применимость (усилить действенность), М. Эпштейн видит в переходе философии от исчерпанных ею модальностей наивно сущего и сентиментально должного к модальности собственно возможного. Речь идет о принципиальной, чрезвычайно важной авторской идее роли философии: не как объяснения или программы изменения мира, а как открытия и умножения миров возможного.

Идея, что концептуализация задается контекстом возможностей, давно и хорошо известна своей плодотворностью. Так, в логической семантике возможные миры важны и интересны именно как средство выражения и экспликации концептуализации, т.е. осмысления и смыслообразования. Как показали итоги спора о философском осмыслении семантики возможных миров между сторонниками идеи «твердых десигнаторов» (С. Крипке, Х. Патнем, К. Донелан и др.) и сторонниками идеи «идентификации сквозь миры» (Я. Хинтиikka, Э. Сааринен, П. Тихи и др.), главное и самое интересное — не их сведение друг к другу, а взаимоподкрепление в промежуточных концептуализациях, в отождествлениях нетождественного, в метафорах. Метафоры, остроя привычное, порождают новые смыслы. И всякое осмысление оказывается выходом в контекст предполагаемого возможного.

Собственно, о близких вещах писал и П. Фейерабенд. Его принцип пролиферации не что иное, как умножение сущностей, о котором М. Н. Эпштейн пишет в главе 12 первой части. Так что речь может идти, наверное, вообще о функции мышления, познания, понимания и осмысления как таковых. Но в философии (в отличие от науки, художественного творчества, вероятно — религии) искусство мысли и осмысления как искусство порождения возможностей, как искусство смыслопорождения, выходит

на первый план. И потому философствование никак не сводится к оперированию категориями (в духе гегелевской систематики или попыток систематизации категорий диамата и истмата). Существует целый спектр способов философствования: невербальных и вербальных, а среди последних от паремиилогически-афористического до сюжетно-системного. Так что и здесь можно категорически согласиться с авторской аргументацией *contra universalia* в философствовании: возможна и важна именно некатегорийная и внекатегорийная философия.

Философия на протяжении всей своей истории традиционно занималась сведением разнообразного всего к чему-то одному и обратно — выведением всего разнообразия из этого одного. Эпштейнская метафора по этому поводу: «Мир сводился к общему — и тут же выводился из него. Размашистый жест деревенского гармониста: сложить гармошку — и тут же лихо развернуть ее, блеснув золотыми планками». Спасало философию и удерживало интерес к ней разнообразие самих философских систем. Самое ценное в философии — то, что от мыслителя к мыслителю она дает различные способы осмысления мира, себя, своего места в мире. Но это разнообразие образовывалось за рамками философских намерений, в лучшем случае — в истории философии. Кстати, т. н. систематические вузовские курсы по философии зачастую и сводятся к истории философии, т. е. перечислению разнообразных способов философствования.

Но почему, спрашивает М. Эпштейн, нельзя «философии прямо заняться конструированием возможных миров, признавая всякий раз гипотетический характер своих построений? Не сводить все конкретные вещи к одной универсалии, а раскрывать возможность универсалии в каждой конкретной вещи. То, что “получалось” в философии помимо ее намерений, а именно растущее многообразие универсалий, делается намерением философии, открытым горизонтом мыслимого». Короче говоря, «каждое существование таит в себе много сущностей, и философия есть умножение сущностей, их преизбыток над существованием». В каждом явлении кроются возможности других явлений, и философия никогда не удовлетворялась и не может удовлетвориться тем фактическим разнообразием мира, которое дает наука. Призванием философии оказывается, вопреки «бритве Оккама», умножение сущностей «сверх нужды»: потенция всегда больше любой актуальности, и именно этот избыток и есть область философского сознания, трансцендирующего за пределы реально-го. Это не означает, что философия плодит иллюзии. В отличие от искусства, она не располагает своими особыми пространством и временем для разворачивания вымышленных событий. Она не строит возможные миры, как если бы они были действительными, — она представляет действительный мир как один из возможных, «овозможливает» его: все, что мыслится философски, обнаруживает свою возможность быть иным.

М. Эпштейна интересуют не столько возможные миры, сколько миры возможного, то, как они раскрываются в нашем мире. Речь идет о возможном, которое совместимо с нашим миром и постепенно его преобразует,

потенцирует: в этике, психологии, культуре. М. Эпштейн интересуется, как с ростом сферы мыслимого человеческий мир все более переходит в модус возможного, как текстуальная, знаковая, информационная, компьютерная вселенная все более растворяется в себе вселенную фактов.

Речь идет о потенциации, или «овозможении» действительности, ее переходе в иную модальность. В этой связи М. Эпштейном предлагается новая интерпретация трансценденции. Со времен И. Канта обычно под трансцендентными понимаются некие универсалии, сущности — незримые и неосознаваемые в этом мире, но существующие за его рамками. Модальное же понимание трансцендентного наделяет его не иномирностью, но иномерностью, иномодальностью бытия. В этом случае имманентное — остающееся в пределах возможного опыта, а трансцендентное — выходящее за пределы *возможного опыта* — и составляет *опыт возможного*; трансценденция предстает потенциацией, переходом из сферы сущего в сферу возможного.

Развиваемый М. Эпштейном подход открывает новые, на первый взгляд, неожиданные параллели и коннотации. Например, между «овозможением» в философии — и приемом «остранения» в искусстве (см. начало третьей части). Или между *differance* (различие и отсрочка) Ж. Дерриды и «дао». В последнем случае речь идет о неопределимом, но дающем определение всему тому, что не есть оно, лишенном наличного бытия, но дающем это бытие иному. Да и деконструкция по своим целям и содержанию совпадает с даосской и чань-буддистской медитацией: лишить каждую вещь ее определенности, лишить каждое утверждение его очевидности, очистить сознание от иллюзий, фиксированных истин, открыть его возможному, потенцированию.

Но если деконструктивизм останавливается на тотальном остранении (в смысле В. Шкловского) всего и вся, ограничиваясь поцедурой сведения означаемых к означающим, то М. Эпштейн делает следующий, напрашивающийся шаг с этого истоптанного поля — погружая сам постмодернизм в контекст возможного (поссибилизм и потенцирование), находя тем самым смысл деконструктивистской парадигме, развивая и преодолевая ее.

Более того, М. Эпштейн делает обобщения, важные в плане социальной философии и даже политологии. По его мнению, XX век продемонстрировал две модели развития: (1) «реализация возможностей» как сужение их до одной, желательной и обязательной реальности, следствием чего является отсечение других альтернатив, принесение их в жертву одной, реализуемой и требующей единомыслия, — модель, осуществленная в Восточной Европе и Азии; (2) развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному — не случайно к Западной Европе и Северной Америке, где эта модель была реализована, так часто применяется определение «общество возможностей». И время показало преимущества последней модели.

Своеобразными символами такого общества являются всеобъемлющие системы кредита и страхования, переводящие повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Человек живет на средства, которые он мог бы заработать (кредит), и платит за услуги, в которых мог бы нуждаться (страховка). В первом случае человеку оплачиваются возможные формы его благополучия: дом, машина, телевизор...; во втором — он платит за свои возможные несчастья: болезнь, аварию, безработицу, увечье, скоропостижную смерть... Оплачивается не лечение, а возможность лечения, само же лечение почти ничего не стоит. Или — оплачивается не посещение парка или музея, а возможность его посещать на основе долгосрочного абонемента или «членства» (membership). Кредитные и страховые компании занимаются именно тем, что рассчитывают с максимальной точностью все возможности жизни гражданина, исходя из его возраста, здоровья, образования и т. д. Они имеют дело не с ним самим, а с проекциями его будущих возможностей. В политике опросы общественного мнения, рейтинги превращают выборы в многоступенчатый спектакль, где одни условные допущения стимулируют и иницируют другие. Политика оказывается не только и не столько «искусством возможного», сколько искусством «овозможивания» реальности. Потребитель покупает не столько товар, сколько возможность «вдохнуть аромат джунглей», «вернуть беззаботность молодости» и т. д. Имидж вытесняет реальность, придавая ей вторичный, виртуальный характер некоей гиперреальности. И все это можно помножить на достижения современных информационных технологий, Интернет, интерактивные мульти-медиа, порождающие виртуальную реальность и играющие все большую роль в образовании, банковском деле, индустрии развлечений и т. д.

Современный Запад — буквально цивилизация возможностей. Человеку, выросшему в обществе первой модели, с ее тяжкими реальностями, обычно трудно включиться в эту игру возможностей, где все скользит на грани «если бы», где одна возможность приоткрывает краешек другой, а вся реальность состоит из чередования возможностей, которые сами по себе редко реализуются. Американцы часто продают еще не выкупленные дома и покупают, опять же в кредит, другие, еще более дорогие дома, обогащаясь по восходящей своих возможностей, переходя с одной кредитной линии на другую. Тем самым создается непрерывная цепь или даже сеть возможностей, в которой все труднее уловить хотя бы одно «реальное» звено.

От камня до дерева, от дерева до животного, от животного до человека, от раба до свободного идет путь возрастания степеней возможного по отношению к наличному бытию. Этому же вектору следует и общество в своем развитии от деспотизма к демократии. В этой связи представляется важным еще одно нетривиальное наблюдение М. Эпштейна, разводящего понятия свободы и возможности — на том основании, что «общество возможностей» строится по ту сторону дихотомии «свободы — деспотизма». В постдемократическом обществе понятие «свободы» теряет

смысл, поскольку утрачивается его коррелят, объективное бытие и необходимость. Это общество не столько свободно, сколько возможно.

Возможное представляет интерес не только в либералистской перспективе, но и в плане метафизики нравственности и права вообще. М. Эпштейн вводит два критерия: (1) насколько человек сохраняет себя как возможность и (2) насколько он позволяет другим проявить свои возможности. При этом этика самосознания естественно дополняется этикой взаимоотношений. Есть люди, с которыми мы чувствуем свою ограниченность, а есть люди, с которыми мы чувствуем свою абсолютную открытость, готовность меняться, замечая в себе ранее неизвестное, открываем новые миры, в которых мы можем быть вместе. Наши близкие, учителя, друзья, любимые поэты и писатели открывают в нас те миры, о которых мы могли и не подозревать. При этом возможность предстает не просто как еще нереализованный потенциал, а, скорее, как невозможность полной реализации, как путь.

Возможное — принципиально важно для персонологии. При всей роли социально-культурной среды, самый глубокий момент в самосознании личности — «я», еще не идентифицированное, не явленное («человек без свойств»), «я», которого еще нет, но которое возможно. «Я могу быть», и это «могу» сохраняется под оболочкой любого «я есмь». Личность — возможность самой себя, которая не исчерпывается никакой самореализацией. Более того, на каждой своей ступени самореализация ирреализует «я», отодвигая его в глубь собственных возможностей. «Я» — это вечная неосуществимость, — пишет М. Эпштейн, — и если бессмертие возможно, то именно потому, что бессмертна сама возможность: личность никогда и ни в чем не осуществляется, а значит, и не может исчезнуть как возможность».

Гениальные личности, такие как Моцарт, Гете, Пушкин, Лермонтов, Ницше... потому и притягательно-загадочны, что они себя реализовали, но не полностью, в них с каждой реализацией открывался и нарастал избыток каких-то новых возможностей, которые остались за краем жизни и истории.

Представляется, что М. Эпштейн глубоко прав, связывая феномен суицидо-опасных возрастов (37–43, 68–73) с кризисом возможностей. Так, в среднем возрасте у человека может сложиться впечатление, что все возможности познаны и реализованы, что остается только повторять себя, и жизнь лишается зова и горизонта. Тягостным становится сознание того, что ты пережил уже молодость — пору своих возможностей и тебе отныне остается жить только реальностью, какова она есть. Но за этим перевалом начинается обратный процесс: человек вновь растет как потенциальное существо, которое заведомо не может реализоваться в этой жизни и которое уносит свои возможности с собой. Поздняя зрелость и старость — возраст накопления таких возможностей, нового терпения, пронизательности, чувствительности к деталям и символам, притятия чу-

жих мнений и культур, которые в невозможности своей реализации для нас обозначают горизонт уже другого, не нашего мира.

Эпштейновская трактовка возможного как потенцирования личности не просто близка юнговской индивидуации. Речь идет об извлечении из модального понимания бытия оснований метафизики нравственности и формальной этики. Жить так, как если бы возможность моего поступка отличалась от его реальности, как бы уже оставшейся в прошлом, — означает строить жизнь, каждый раз заново умножая возможности.

Возможное этично не только в плане метафизики нравственности. Оно проявляется и в этикете, который во многом основан на превращении долженствования в возможность, переведении поведения в модус «если бы» [17]. В частности, речевой этикет состоит в том, чтобы повелительное наклонение заменять сослагательным: например, не «Принесите воды!», а «Не могли бы вы принести воды?». Вежливость состоит в том, чтобы не обременять других своими проблемами и нуждами, а деликатно предоставлять им возможность предоставить возможность нам. «Будем взаимно вежливы!» означает «Не можем ли мы предоставлять друг другу возможности?» В отношениях между людьми оправданы не требования друг к другу, а возможности, которые мы создаем друг для друга.

Даже такое простое рассуждение дает основания для серьезных уточнений в осмыслении как золотого правила этики, так и категорического и практического императивов И. Канта. Сам М. Эпштейн предлагает в качестве такого постулата возможностной этики принцип: «Будь незаменим», «Делай то, что необходимо другому и чего никто другой не мог бы сделать на твоём месте». Другими словами, максимизируй свои возможности в соотношении с потребностями других. «Поступай так, чтобы твои наибольшие способности служили наибольшим потребностям других людей».

Пережить небывалость и несбыточность своего бытия. Быть возможностью для другого человека и воспринимать его как открытую возможность. Перед нами целая программа, открывающая сферы нового душевного опыта, новой деликатности, терпимости, интеллектуальной щедрости.

Потенциация как способ порождения понятий, терминов, «мыслимостей» в сослагательном наклонении — конструирование после деконструкции — многообразно осваивается М. Эпштейном на разных предметных областях как внутри книги, так и за ее пределами: этика, эстетика, философия, психология, теология, культурология, наконец, лингвистика. В 1998 году появились в печати первые фрагменты и введения к его большому, начатому в 1984 году и рассчитанному на много лет проекту «Книга книг. Словарь альтернативного мышления», где потенцируются понятийные ряды, модели смыслообразования и «виртуальные книги» разных гуманитарных дисциплин [19]. Новейший проект «Дар слова» (2000) представляет собой опыт потенциации словообразовательных моделей русского языка и освоение новых полей лексических возможностей, в перспективе — создание на основе русской лексики и грамматики «потенциального

(метарусского) языка», по отношению к которому существующий русский язык был бы одной из актуализаций.

В конце концов, релевантность того или иного философского метода определяется его творческим потенциалом, интенсивностью смыслообразования. Деконструктивистов интересно читать с точки зрения интеллектуальной этнографии — быта и нравов философской культуры конца XX столетия. Их критицизм и скептицизм несет с собой радость узнавания банального обстоятельства: структуры в мире нет, она вносится в него разумом. Да, в городе текста нет центра, он весь состоит из окраин. Да, в мире нет центра, нет означаемого, но они появляются с личностью. И тогда появляется смысл.

М. Эпштейн не только противопоставляет «потенциацию» дерридеанской деконструкции, но и озабочен тем, чтобы сохранить линию преемственности. «Потенциация» позволяет более точно выявить исходную интенцию самой деконструкции как предпосылки конструктивной деятельности мышления. В своем *критическом* варианте деконструкция уже выявила бесплодность философских претензий на логическую непротиворечивость терминов, однозначное определение понятий и т. д. Следующий шаг можно обозначить как *позитивную деконструкцию*, т. е. работу по строительству альтернативных мыслительных ансамблей, альтернативных дисциплин и методов исследования.

В этой связи любое мышление предстает персонологичным и персонализированным, т. к. выражает попытки конечного существа понять бесконечное. Мышление связано с выбором особой, всегда уникальной и неповторимой позиции — и вместе с тем с открытостью другим позициям, которые всегда остаются возможностями для меня, а значит — и определяют смысл моего стояния здесь и сейчас. (Поэтому мне кажется, что было бы оправданным говорить в 10-й главе первой части не столько о значимости, сколько о смысле: речь там идет об энергетике смыслообразования.) «Мыслительство» углубляет и делает самоценной эту возможностную направленность «мышления». Мыслительство не есть сфера прямого высказывания, а есть выражение возможных мыслей, и высшим проявлением этой потенциации оказывается философствование. Если я мыслю «философски», то я вовсе не выражаю свои мысли, которыми хочу поделиться с другими, но всегда «чьи-то» возможные мысли, с которыми я не могу отождествляться — иначе философия превращается в проповедь и профетизм. Испокоин веков отмечен диалогический характер философствования — не столько даже жанр диалога, сколько то, что М. Эпштейн называет «персональным мышлением». Речь идет не о персонаже как действующем лице в художественной литературе, а именно о мыслящем другом, который пребывает во мне, когда я мыслю. Автор-философ не просто мыслит, но демонстрирует возможность мысли, и поэтому он нуждается в фигуре-посреднике, которая бы актуализировала ту или иную мысль, но при этом не отождествлялась с самим автором: Сократ у Платона, Заратустра у Ницше, Иоган Климакус и прочие «маски-псевдонимы» у Кьеркего-

ра. Ряд этот можно продолжать и продолжать многочисленными «Простецами», «Пансофиями» и т. д. и т. п. — несть им числа в истории философии.

Кстати, сам М. Эпштейн, как философский автор, не только глубоко персоналогичен, что проявляется в «пропущенности через себя» многих его текстов, отталкивании от личностных переживаний и опыта; но им и блестяще освоен и развит жанр персонажного философствования. Помню, как при подготовке к публикации «Учения Якова Абрамова» попал в комичную ситуацию один уважаемый рецензент, писавший в издательском отзыве, что читателю будет интересно ознакомиться с философскими взглядами практически неизвестного широкой общественности отечественного мыслителя Я. Абрамова, который много лет провел в сталинских застенках и учение которого дошло до нас в воспоминаниях и толкованиях его учеников [18].

Еще несколько соображений. Чрезвычайно привлекателен анализ отношения интенциональности и потенциальности. Потребность (нужда), как мне представляется, выражает дискомфорт, дисбаланс субъекта с окружающей средой. В субъективном плане, как мотивация, потребность есть баланс интенции (стремления к..., направленности на..., цели как образа желаемого будущего или нежелаемого настоящего, «хочу» и «не хочу») и потенциала (возможностей, способностей, вооруженности, средств, «могу-не могу»). Хотеть, желать — тоже модальности. М. Н. Эпштейн все эти модальности редуцирует, сводит к «мочь» (например, «хотеть» — «не мочь быть без»). И делает это изящно и тонко. Думается, что не последнюю роль сыграл английский язык с его четко выраженным различием субъективной и объективной модальности возможного (типа «can» и «may»).

Однако такая редукция чревата упрощениями. Так, вряд ли справедлива квалификация лозунга «От каждого по способностям, каждому по потребностям» как самоповтора. Все-таки слева от запятой в нем речь идет о потенциальности, а справа — об интенциональности. Спектр модальностей вообще достаточно широк: алетические (М. Эпштейн предпочитает называть их «онтическими», «бытийными») — возможность, действительность, необходимость; эпистемические (ими и только ими занимался Я. К. Ю. Хинтиikka) — знать, полагать, верить и т. п. Не случайно в современной логике часто предпочитают говорить не о модальностях, а об интенциональных или неэкстенциональных контекстах. Алетические модальности занимают особое место, поскольку имеют отношение к истине (алетейя). Потому они и вызвали повышенный интерес логиков. Отсюда и проблема сведения модальной логики (алетических модальностей) к стандартной экстенциональной логике. Механизм такой редукции былработан С. Крипке, Г.-Х. фон Вригтом: вводится квантификация по возможным мирам: необходимо = истинно (реализуемо, выполнимо) во всех возможных мирах, а возможно = истинно (реализуемо, выполнимо) хотя бы в одном из возможных миров. У. Куайн, допуская редукцию в исчисле-

нии высказываний (логике классов), отрицал возможность квантифицированной модальной логики (сочетания модальных операторов с аппаратом исчисления предикатов), т. к. в этом случае возникает проблема эссенциализма. И неспроста. Сама структура мышления такова, что онтологическая проблематика, похоже, в принципе не элиминируема. Как ни крути, но от субъекта, предиката и утверждения или отрицания не уйти и не оторваться, даже если ты рассуждаешь не о реально сущем, а о возможном.

Как представляется, М. Эпштейн придерживается классической трактовки алетических модальностей и преимущественно трактуя их экстенционально: определяя модальности через предикаты «мочь», «быть» и их одиночные и двойные отрицания («не может быть», «не может не быть» и т. д.). Философам, наверное, будет не хватать в книге рассмотрения различных модусов самой возможности: реальной, формальной, абстрактной возможностей.

Алетически-экстенциональная редукция вызывает серьезный, как мне кажется, вопрос. Возможные миры суть описания состояния, т. е. задаются они совокупностью используемых предикатов. Например, фраза «Трава зеленая» задает систему возможных миров: трава & зеленая, не трава & зеленая, трава & не зеленая, не трава & не зеленая, из которых истинным является первый (первая система описания состояний). Более богатый язык (например, включающий еще и предикат «мокрая») даст больший набор возможностей. Можно на этом и остановиться, как это сделал Р. Карнап. Такой сугубо синтаксический подход вполне корректен, но оставляет чувство неудовлетворенного интеллектуального аппетита. Попытки выработать семантику наталкиваются на проблему эссенциализма. Возможны интерпретации в духе окрестностных семантик, когда возможность трактуется как достижимость. Но все равно, как мне кажется, главным всегда остается вопрос о выборе между актуальной бесконечностью и потенциальной осуществимостью (реализуемостью).

В первом случае — все возможно, т. к. мыслимо. Быть предметом мысли (входить в универсум рассуждения) — предел обобщения понятий. Помыслить можно что угодно: и круглые квадраты, и деревянное железо, и нынешнего президента СССР. В этом случае, действительно, все сводится к игре с отрицанием, комбинациям отрицательных предикатов с отрицанием связки. Но тогда возникает проблема, сформулированная Лавджоем: все возможное оказывается уже концептуально задано. Во втором случае возможность связывается с алгоритмом построения. И тождество утверждения с двойным отрицанием в этом случае не проходит (как, собственно, и показывает М. Эпштейн в анализе смены модальностей через двойное отрицание: «может быть» — возможное; «не может не быть» — необходимое). Думается, что одним из решений может быть комбинация модальностей необходимости (понимаемой в качестве интенциональности, целесообразности) и возможности, что, собственно, и выражает идею концептуализации (осмысления, понимания, существенности)[20].

И еще. Если в соотносительных рядах «случайное-бытие-необходимое» и «возможное-ничто-невозможное» выражается некая фигура усиления, т. е. речь идет не о качественном различии, а о различии количественном, то интересно было бы дать этим рядам интерпретацию в рамках бесконечнозначимых логик или логики вероятности. Правда, тогда возникнет проблема количественной меры в духе известных апорий «Лысый» или «Куча».

Выход за рамки традиционной экстенционалистской трактовки возможного намечается в эпштейновском сопоставлении должного и чудесного с идеей интенсивности — как сопряжения необходимого и невозможного или — наиболее необходимого и наименее возможного. Такой подход очень и очень интересен и важен, особенно в связи с возможностями уточнения такого непроясненного еще в философии и психологии понятия, как воля.

Одно соображение о роли возможного, которое, как мне представляется, может оказаться небезынтесным для автора. Речь идет об «энергии заблуждения», о которой писали похода — Л. Толстой и акцентированно — В. Шкловский. Один из факторов заблуждения — придание экзистенциального статуса образу желаемого и должного. И не только в быту или художественном творчестве. В задаче «на нахождение» некоего неизвестного x необходимо допустить существование этого x , чтобы можно было найти реальную траекторию пути к нему. Но и в задачах «на доказательство» некоему x придается статус существования такой же, как и известным данным, чтобы привести их в непротиворечивое (конструктивное) соответствие и связь. Речь идет не просто об экзистенциальных (онтологических) допущениях или предположениях (ontological commitments, existential assumptions), о которых писали А. Черч, У. Куайн, сторонники «логики, свободной от экзистенциальных допущений», а, скорее, об «онтологическом аргументе» или даже точнее — об «онтологическом импульсе»: «Да будет!». С этой точки зрения нет принципиальной разницы между учеником, решающим задачи; исследователем, ставящим эксперимент; художником, сидящим перед мольбертом; и матерью, молящей Господа сделать так, чтобы ее сын вернулся с фронта живым и невредимым. Во всех этих случаях действует онтологический импульс: «Да будет так, что...!».

Как показывает М. Эпштейн, онтология оказывается недостаточной для осмысления «мочь» — главного модального предиката, несводимого к «быть». *Потенциология* — так М. Эпштейн называет новую дисциплину, которая наряду с онтологией и эпистемологией составит триаду основных философских наук. Классификации всех модальностей на основе разных преобразований предиката «мочь» посвящен заключительный раздел книги — «Приложение». В этом разделе (с которого в принципе можно начать чтение книги, хотя он и помещен в ее конце) из минимального числа дефиниций выводится система онтических (бытийных), эпистеми-

ческих (познавательных) и потенционных (т. н. «чистых») модальностей. Если в основном трактате крупным планом рассматривается модальность возможного, то здесь она предстает в разветвленной системе категорий, произведенных от предиката «мочь» в его разнообразных сочетаниях с предикатами «быть» и «знать». Минимальный язык, состоящий из этих трех предикатов и частицы «не», позволяет системно описать двадцать восемь модальных категорий, включая «необходимое» и «случайное», «чуждое» и «должное», «предположение» и «сомнение», «способность» и «потребность», «веру» и «желание»... Поскольку разнообразные формы «можествования» широко развернуты во многих областях культуры и истории, то возникает потребность их обобщения в особой философской дисциплине, которую М. Эпштейн и называет потенциологией, наукой о «мочь» (подобно тому, как онтология — наука о «быть», а эпистемология — о «знать»).

По мысли М. Эпштейна, потенциология обнаруживает философскую общность ряда проблем, которые раньше порознь ставились историей, психологией, этикой, физикой, экономикой, юриспруденцией: «Идет ли речь о мощи государства, о господстве определенного класса, о юридических или моральных запретах, о силе индивидуальной воли, об эротических желаниях, о вере в божественное откровение, о возможности существования иных миров или о вероятности столкновения элементарных частиц, — перед нами всюду выступает “мочь” как универсальное свойство, всеобъемлющая “потентность” человека и мироздания, которая еще не нашла для себя объединяющей дисциплины в системе знаний». Таким образом, философия возможного оказывается введением не только в третью, посткритическую эпоху мышления, но и в новую философскую дисциплину потенциологию.

Подводя итог даже такого беглого обзора, думается, можно признать, что новая работа М. Эпштейна делает существенный вклад в поиски оснований нового парадигмального сдвига в гуманитарных науках, о чем говорилось в начале. В качестве ключевых моментов можно обозначить POSSIBILITY и потенцирование, которые не столько деконструируют концептуальные объекты, сколько порождают их в соответствующих гипотетических и POSSIBILITY-ских модальностях; смещение акцента с описания сущего и преобразовательного активизма к осмыслению как порождению все новых и новых возможностей, альтернативных моделей сознания и поведения; наконец, персонализм как неизбежность личностного начала — источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования.

Г. Л. Тульчинский
Санкт-Петербург

ПРИМЕЧАНИЯ

1. М. Н. Эпштейн закончил филологический факультет МГУ в 1972 г., с 1978 г. — член Союза писателей СССР. Работал в Институте мировой литературы, преподавал в нескольких московских вузах, в 1980-е гг. руководил ассоциациями московской гуманитарной интеллигенции «Клуб эссеистов», «Образ и мысль», «Лаборатория современной культуры».

2. *Эпштейн М.* Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М.: Советский писатель, 1988; *Эпштейн М.* «Природа, мир, тайник вселенной...» Система пейзажных образов в русской поэзии. М.: Высшая школа, 1990.

3. М. Н. Эпштейн — профессор теории культуры и русской литературы в университете Эмори (Атланта). На французской кафедре этого университета работал до самой своей кончины один из отцов-основателей постмодернизма Жан-Франсуа Лиотар (1924–1998).

4. *Эпштейн М.* Отцовство. Роман-эссе. Tenaflly (New Jersey), 1992; *Эпштейн М.* Великая Сось. Философско-мифологический очерк. N.Y., 1994; *Эпштейн М.* Вера и образ. Религиозное бессознательное в русской культуре XX века. Tenaflly (New Jersey), 1994; *Mikhail Epstein.* After the Future. The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture. Amherst, 1995; *Эпштейн М.* На границах культуры: Российское — Американское — Советское. N. Y., 1995; *Mikhail Epstein.* Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture (with Alexander Genis and Slobodanka Vladiv-Glover). New York, Oxford, 1999; *Mikhail Epstein.* Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication (with Ellen Berry). New York, 1999. Книги и статьи М. Эпштейна — всего им опубликовано около 350 работ — переведены на 12 иностранных языков.

5. *Эпштейн М.* Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70–80 гг. XX в.). М., 1994; Бог деталей. Народная душа и частная жизнь в России на исходе империи. М.: ЛИА Р. Элинина, 1998; Постмодерн в России: Литература и теория. М.: изд. Р. Элинина, 2000.

6. См. заглавные страницы ИнтеЛнета:

на английском: <http://www.rpi.edu/~sapief/intelnet/index.html>

на русском: http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/rus_ukaz.html

С этих страниц открывается вход в «Виртуальную библиотеку» М. Эпштейна (на русском и английском) и такие его сетевые проекты, как «Книга книг», «Дар слова» и «Гуманитарные журналы ИнтеЛнета». Там же можно найти тематическую и хронологическую библиографию, аннотации книг и другие материалы.

7. Презентацию журнала см.: Вопросы философии. 1998. № 3. С. 178–184, а также см.: Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 10. СПб., 1997. С. 199–205. В настоящее время уже вышло три номера журнала и готовятся очередные. Журнал активно привлекает российских авторов.

8. *Epstein M. The Phoenix of Philosophy: On the Meaning and Significance of Contemporary Russian Thought // Symposium. A Journal of Russian Thought. Vol. 1. 1996. P. 35–73.*

9. *Epstein M. Symposium and Russian Filosofia // Symposium. A Journal of Russian Thought. Vol. 1. 1996. P. 3–6.*

10. Поколение, нашедшее себя. О молодой поэзии начала 80-х годов // Вопросы литературы. 1986. № 5. С. 40–72.

11. *Эпштейн М. Парадоксы новизны. М., 1988. С. 388–392.*

12. *Эпштейн М. Идеология и язык. Построение модели и осмысление дискурса // Вопросы языкознания. 1991. № 6. С. 19–33; М. Эпштейн. Способы воздействия идеологического высказывания // Образ человека XX века. М., изд. ИНИОН, 1988. С. 167–216. Epstein M. Relativistic Patterns in Totalitarian Thinking: an Inquiry into the Language of Soviet Ideology // Kennan Institute for Advanced Russian Studies. The Woodrow Wilson Center. Occasional paper. No.243. Washington, 1991.*

13. Слово как произведение. О жанре однословия // Новый мир. № 9. 2000. С. 204–215. Более развернутая версия опубликована в журнале «Континент», № 104 (2000). С. 279–313.

14. Работа М. Эпштейна «Хроноцид: Пролог к воскрешению времени» была удостоена премии всемирного эссенцистического конкурса, проведенного журналом «Lettre International» и Веймаром — культурной столицей Европы 1999 г. (на этот анонимный конкурс с национальными и международным жюри было представлено около 2500 работ из 123 стран мира). Опубликована в журнале «Октябрь», № 7, 2000.

15. *Mikhail Epstein. Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication (with Ellen Berry). New York, 1999.*

16. Начальные главы книги были опубликованы в журнале «Вопросы философии». 1999. № 6. С. 59–72.

17. Показательна в этой связи речевая фигура, чрезвычайно популярная в нынешней России (в масс-медиа, от студентов, слышу на каждом шагу) — «как бы»: «Я, как бы, пошла», «Он, как бы, ответил», «Они, как бы, договорились»...

18. См.: *М. Эпштейн. Книга, ждущая авторов // Иностранная литература. 1999. № 5. С. 217–228; Его же. Из тоталитарной эпохи — в виртуальную: Введение в Книгу книг // Континент. 1999. № 102. С. 355–366.*

19. См.: Учение Якова Абрамова в изложении его учеников (публикация М. Н. Эпштейна) // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1991. С. 211–254.

См. также цикл работ Ивана Соловьева, ученика Якова Абрамова и сомышленника М. Эпштейна: Размышления Ивана Соловьева об Эросе //

Человек. 1991. № 1. С. 195–212; Поэзия как состояние. Из стихов и заметок Ивана Соловьева. Публикация и предисловие Михаила Эпштейна // Новый мир. 1996. № 8. С. 230–240; *Соловьев Иван*. Мессианские речи. Составление и предисловие Михаила Эпштейна // Октябрь. 1998. № 7. С. 148–167.

20. См., например: *Тульчинский Г. Л.* Проблема осмысления действительности. Л., 1986.

*Я отправляюсь на поиск
великого Может быть.¹
Франсуа Рабле¹*

*...Кому охота тревожить себя такими
опасными «может быть»! Для этого
нужно выждать появления новой
породы философов... — философов
опасного «может быть»
во всех смыслах.*

Фридрих Ницше²

ВВЕДЕНИЕ. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ТЕОРИИ ВОЗМОЖНОГО

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Разграничение трех модусов бытия и соответственно трех модальностей высказывания принадлежит к древнейшим темам философии.³ Еще Аристотель проводил тщательное различие между действительным,

¹ «Je m'en vay chercher un grand Peut-être». Эти слова, произнесенные Рабле на смертном одре, приведены в книге Peter Anthony Motteux «Жизнь Рабле». Пушкин вводит эти слова в свое определение счастья: «Mais le bonheur... c'est un grand peut-être, comme le disait Rabelais du paradis ou de l'éternité» («Но счастье... это великое “может быть”, как говорил Рабле о рае или о вечности»). Письмо П. А. Осиповой 5 (?) ноября 1830 г. // А. С. Пушкин. Соб. соч.: В 10 т. М.: Художественная литература, 1977. Т. 9. С. 345, 346.

² Ницше Ф. По ту стороны добра и зла. Прелюдия к философии будущего (отдел 1, афоризм 2) // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 243.

³ Хорошее, хотя и фрагментарное, введение в историю модальных проблем можно найти в трудах: *Vichanan S. Possibility*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1927 (общая классификация разных подходов, Аристотель, Кант); *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism* // ed. S. Knuuttila. Dordrecht (Holland), 1988.

возможным и необходимым — деление, позднее развитое в средневековой схоластике. Кант предложил разделение суждений на ассерторические (суждения действительности), аподиктические (суждения необходимости) и проблематические (суждения возможности).¹ В языке, как известно, выделяется три разновидности предложений и три наклонения глагола: изъявительное («есть»), повелительное («будь») и сослагательное («было бы»). Очевидно, вычленение трех модальностей соответствует какой-то глубинной модели сознания.

Особый интерес этой триаде придает тот факт, что, по всей видимости, она никак не укладывается в диалектическую схему, не разлагается на тезис, антитезис и синтез. Каждая из модальностей определяется по отношению к другой, но не может быть сведена к синтезу двух других модальностей или к их опосредованию. Это существенная троичность, а не видоизменение диады, не комбинация противоположных элементов, как в большинстве троичных построений.

В последние два-три десятилетия философия модальностей на Западе, прежде всего в англоязычном мире, переживает ренессанс, связанный с растущей критикой в адрес логического позитивизма и «научного» рационализма, включая скептическое переосмысление таких понятий, как «реальность» и «факт», «знание» и «истина». Категория модальности позволяет рассматривать множественные, «размытые» модусы бытия и суждения: возможное и невозможное, необходимое и случайное, — которые несводимы к суждениям истины и лжи или к описанию фактов, примеров, свидетельств. За модальностями стоят «интенциональные», глубинные понятия, которые нельзя свести к набору «экстенциональных», эмпирически наблюдаемых фактов или объектов. По характеристике современной философской энциклопедии, «подъем интереса к модальности можно рассматривать как следствие упадка известной метафизической и методологической догмы, составлявшей наследие позитивизма. В своем метафизическом аспекте эта догма настаивает на зыбкости интенциональных понятий в сравнении с экстенциональными /.../ Модальность была главным предметом нападок со стороны этой догмы, поскольку модальность не давала ясного способа всецело экстенциональной трактовки понятий».²

Тем не менее и в современной, «постпозитивистской» философии преобладает «атомарный» подход к модальностям, которые чаще всего рас-

¹ «Так как все здесь присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем его ассерторически как истинное и, наконец, утверждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и аподиктическое, — то эти три функции модальности можно называть также тремя моментами мышления вообще». *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 107 (2-е немецкое издание, В 101).

² *The Encyclopedia of Philosophy: Supplement* // Ed. D. M. Borchert. New York: Macmillan Reference USA, Simon & Schuster Macmillan; London: Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1996. P. 345.

сматриваются на уровне отдельных логических суждений. Само понятие модальности чрезвычайно сужено и отнесено к ведомству логических дисциплин, занимающихся в основном техническими проблемами: модальная и вероятностная логика, сравнительные исследования различных логических исчислений, квантификация модальных контекстов, семантика возможных миров и т. д.¹ Заранее оговорим, что все эти логико-семантические вопросы лежат вне интересов автора и не будут обсуждаться в книге. За ее пределами останутся и математические и естественно-научные аспекты теории вероятностей, статистические закономерности, случайные (стохастические) процессы, а также проблемы виртуальной реальности. Предмет нашего исследования — не формально-логическая модальность и не математическая вероятность, а возможность как категория *гуманитарного мышления* (метафизика, этика, эстетика, психология...).

Очевидно, что логическое суждение (типа «А возможно есть В», «4 необходимо есть четное число») есть только один, «атомарный» уровень модальности, которая в более широком смысле охватывает все уровни текстуальной и мыслительной деятельности. Не только отдельные предложения, но и целые тексты, художественные и документальные жанры, литературные и философские направления, даже виды общественного сознания могут различаться между собой по типу модальности.

Например, такие жанры деловой словесности, как отчет, инструкция и прогноз, различаются именно в модальной плоскости, ориентируясь соответственно на действительное, должное и возможное. Размежевание трех важнейших литературных направлений также шло по линии модальностей: в классицизме преобладала установка на рационально необходимое, на то, что должно быть; романтизм раскрывал потенциальность человека, то бесконечное, каким он может быть в себе и для себя; реализм исходил из представлений о действительности, какова она есть. То, что кажется запутанным и произвольным в соотношении этих направлений, значительно проясняется, если мы приложим к ним теорию модальностей.

Вообще разделение трех модальностей шире плана высказываний. В нашу эпоху само бытие все более осмысливается как вид информации, знаковый код, манифестация Слова — на генетическом, физическом, техническом и, конечно, культурном уровнях. Вселенная мыслится как совокупность текстов, как зашифрованное сообщение, как реплика в диалоге Творца и его мыслящих творений. В этом контексте применение модаль-

¹ См.: *Hintikka K. Models for Modalities. Selected Essays.* Dordrecht: D. Reidel, 1969; *Его же. Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality.* Oxford: Clarendon Press, 1973; *Его же. The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities.* Dordrecht — Boston: D. Reidel Pub. Co., 1975; *Plantinga A. The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon Press, 1974; *Целищев В. В. Философские проблемы семантики возможных миров.* Новосибирск, 1977; *Семантика модальных и интенциональных логик / Пер. с англ. М., 1981; Ивлев Ю. В. Содержательная семантика модальной логики. М., 1985.*

ных понятий к анализу бытия опять, как и во времена Аристотеля и Фомы Аквинского, становится философски оправданным и продуктивным. Если бытие есть манифестация Слова, значит модальность есть свойство самого бытия, а не только высказывания о нем.¹

Трудность, однако, состоит в том, что разделение модальностей, с древности выдвинутое философией, насколько мне известно, никогда не проводилось систематически по отношению к самой философии. На каком языке говорит философия? Какая модальность ей наиболее присуща в тот или иной период ее становления? Из этих вопросов и родилась данная работа, где я пытаюсь рассмотреть общие проблемы гуманитарного мышления с точки зрения теории модальностей. При этом особо выделяется модальность возможного, наименее освоенная философией и наиболее перспективная для ее вхождения в новую эпоху мышления, которую я называю «пост-критической».

В свете «возможного» рассматриваются как традиционные проблемы: специфика философского мышления, статус идей и универсалий, — так и проблемы, очерченные современной теорией: означающее и означаемое, структура и центр, игра различий. При этом преследуется двойная цель: выявить уникальность самой категории возможного, отличить ее от смежных понятий («вероятность», «ничто», «свобода» и т. д.) — и вместе с тем раскрыть ее универсальную значимость в разных сферах человеческой деятельности (общество, этика, религия...). Предельно сузить содержание этого понятия (спецификация) — и вместе с тем предельно расширить объем его применений (междисциплинарность).

Критически рассматривая ряд современных направлений мысли, недооценивающих категорию возможного или подменяющих ее другими категориями, я пытался главным образом очертить положительную сторону того мировоззрения, которое можно определить как «философию возможного». Имеется в виду обоснование как новых «возможностных» методов гуманитарного мышления, так и новых жизненных позиций, которые уже не вмещаются в известную формулу: «осуществи свои возможности». И в нравственной, и тем более в общественной сфере эта утопическая формула изжила себя, ибо реализация возможностей сводит на нет модальную многомерность бытия, обедняет сферу самих возможностей. Новое понимание возможности устанавливает ее самостоятельную ценность и несводимость к реальности, которая сама есть лишь одна из возможностей, одно из проявлений «великого и опасного может быть».

¹ Наиболее глубокий и масштабный подход к вероятностной онтологии осуществлен Василием Налимовым в серии его трудов: *Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков*. М.: Наука, 1979; *Faces of Science*. Philadelphia: ISI Press, 1981; *Realms of Unconscious: The Enchanted Frontier*. Philadelphia: ISI Press, 1982; *Space, Time and Life: The Probabilistic Pathways of Evolution*. Philadelphia: ISI Press, 1985.

2. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ МОДАЛЬНОСТИ ВОЗМОЖНОГО

«Возможное» относится к тем категориям, которые часто входят в определение других категорий, но которые сами практически не поддаются определению. Порой считается, что «возможное» можно определить только из него самого, используя такие слова, как «может быть», «могло бы», т. е. входя в замкнутый логический круг. Характерное мнение высказывает американский философ Аллен Уайт: «...Модальности принадлежат к самым фундаментальным понятиям, и значит, как подчеркивали некоторые грамматик и философы, анализ модальностей может только показать их отношение к другим понятиям, а не обнаружить в их составе другие, более основополагающие понятия».¹ Можно определить специфику возможного в отношении других модальных понятий, но нельзя определить возможное само по себе, исходя из немодальных понятий.

Отчасти разделяя это мнение, мы попытаемся обнаружить элементарные составляющие языка модальностей, его различительные единицы, которых окажется всего четыре. В основе всех модальных категорий лежат три предиката — «мочь», «быть» и «знать», всевозможные сочетания которых друг с другом и с отрицательной частицей «не» позволяют охарактеризовать многообразие известных модальностей и их соотношение. Систематическое выведение модальных категорий из единого принципа дано в Приложении. Здесь же мы ограничимся лишь минимальным набором определений, необходимых для понимания категории возможного, которая по традиции относится к кругу «бытийных», или, как их называют, «алетических» («истинностных») модальностей.

Три основные алетические модальности — «действительное», «возможное» и «необходимое» — попарно связаны со своими отрицаниями, соответственно «недействительным», «невозможным» и «случайным». Таковы шесть наиболее распространенных и общепринятых модальных категорий, которые могут быть последовательно определены сочетаниями трех знаков — «быть», «мочь», «не»:

1) Модальность действительного (в ее определении используется только один из двух предикатов — «быть»)

Действительное: быть

Недействительное: не быть

2) Модальность возможного

Возможное: может быть

Невозможное: не может быть

¹ White A. R. *Modal Thinking*. Ithaca: Cornell University Press, 1975. P. 3.

- 3) Модальность необходимого
 Случайное: может не быть
 Необходимое: не может не быть

Как видим, шесть основных модальностей соответствуют всем возможным сочетаниям частицы «не» и предикатов «быть» и «мочь». Не предвосхищая дальнейших выводов из такого набора предикативных определений (см. Приложение), следует пока что отметить, что «возможное» есть единственная модальность, соединяющая в положительной форме (без частицы «не») оба предиката — «мощи» и «бытия».

«Возможное» прямо соотносится не только со своей противоположностью, «невозможным», но и с модальностью «случайного», от которой также отличается лишь частицей «не», однако относящейся не к «мочь», а к «быть». Случайное — то, что есть, но чего может и не быть, тогда как возможное — то, чего нет, но что может быть.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ. НОМИНАЛИЗМ И РЕАЛИЗМ

Важнейшая проблема теории возможного — это «возможные миры» и их соотношение с действительным миром. «Возможный мир» — совокупность возможностей (или возможных существований), которые могут непротиворечиво образовать одно целое, т. е. не исключают возможности друг друга.¹ Идея «возможных миров» восходит к Лейбницу и постулирована им для того, чтобы метафизически обосновать свободу Бога в сотворении нашего мира. Воля Бога не ограничена одной действительностью, но имеет перед собой множество возможных миров, а также множество возможных монад, индивидов, субстанций, из которых Бог свободно выбирает то, что подлежит актуализации в нашем мире.

Лейбницаева философия возможного подвергается критике у современных исследователей с двух противоположных позиций: номиналистической и реалистической. Номиналисты отрицают существование возможных миров как слишком сильное метафизическое допущение. Возможное, с этой точки зрения, не есть какое-то особое бытие или особый мир, а

¹ Среди современных трудов, посвященных возможным мирам, большинство выдержано в рамках англо-американской аналитической философии. Назову несколько самых известных: *Bradley R. and Swartz N. Possible Worlds*. Oxford, 1979; *Davies P. Other Worlds*. London, 1980; *Kripke S. Naming and Necessity*. Oxford, 1980; *Lewis D. On the Plurality of Worlds*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986. Отличный обзор взаимоотношений возможных (альтернативных) миров можно найти в книге: *Spariosu M. I. The Wreath of Wild Olive. Play, Liminality, and the Study of Literature*. Albany: State University of New York Press, 1997. P. 54–72.

есть просто условная фикция, полезная для анализа существующего мира, как, например, понятие «идеального газа» используется для анализа реальных газов, хотя самого «идеального газа» нет в природе, нет в пространстве и времени, а значит, нет и вообще.¹

Противоположная, крайне реалистическая точка зрения наиболее четко выражена американским философом Дэвидом Льюисом. Согласно его теории «модального реализма», Лейбниц был не прав, допуская существование только одного актуального мира («этого», «нашего»). Все возможные миры также действительны, поскольку действительность и возможность — это два дополнительных свойства одного и того же мира. Каждый мир представляется самому себе действительным, а к другим мирам относится как к возможным. Иными словами, актуальность — свойство того мира, внутри которого находится наблюдатель, а возможность — свойство всех других миров. «Действительное» и «возможное» — это местоименные понятия, которые соотносятся примерно так же, как местоимения «я» и «он»: каждый «он» — это «я» для себя, и каждое «я» — это «он» для другого.

Надо заметить, что обе эти крайние позиции, по сути, устраняют качественную специфику возможного, его отличие от актуального (или реального). В случае с крайним номинализмом «возможное» оказывается только именем, которое используется в высказываниях о существующем мире. В случае с крайним реализмом, как ни парадоксально, происходит почти то же самое: возможное оказывается лишь способом взаимоотношения между актуальными мирами, знаком их отстояния друг от друга. Возможное — это реальное, каким оно видится с позиции внешнего наблюдателя, принадлежащего к другому миру. Сам Дэвид Льюис, защищая свой реализм в отношении возможных миров, подчеркивает, что эта «возможность» по сути не отличается их от актуального мира. «Наш актуальный мир — только один мир среди других. Мы называем его единственно актуальным не потому, что он отличается по роду (*in kind*) от всех остальных, но потому, что это мир, в котором мы обитаем. Обитатели других миров могут истинно называть свои собственные миры актуальными, если они подразумевают под “актуальным” то же, что и мы; “актуальное” в любом мире относится к самому этому миру. «Актуальное» индексично, подобно /местоименным словам/ “я”, “здесь” или “теперь”: оно зависит в своем значении от обстоятельств речи, от мира, где происходит акт речи. /.../ Ведь вы уже верите в существование нашего мира. Я прошу вас ве-

¹ Эта позиция последовательно обоснована в книге австралийского философа: *Armstrong D. M. A Combinatorial Theory of Possibility*. New York a. o.: Cambridge University Press, 1989. Автор определяет такую позицию как «натурализм», поскольку «ничего вообще не существует, кроме единственного мира в пространстве и времени» (Р. 3). В отношении же «возможного» такая позиция выступает как «фикционализм», поскольку признает за этой модальностью только фиктивное значение (Р. 13).

речь в другие вещи того же рода, а не вещи какого-то нового рода». ¹ Иными словами, возможное — это вещь «того же рода», что и действительное, для того, кто расположен внутри этого возможного. Как замечает один из критиков Льюиса, с позиции реализма «действительное как таковое не имеет иного статуса, чем возможное как таковое». ²

Я не ставлю своей задачей критику этих точек зрения, считая их вполне допустимыми, хотя и односторонними, — скорее, мне хотелось бы ориентировать по отношению к ним свою собственную позицию, которую можно определить как *поссибилизм*. Для меня важно не сводить возможное к иным, более широким категориям, таким как реальность или язык, бытие или понятие, — но исходить из самой категории возможного как основополагающей. «Возможное» для меня не есть некая особая реальность, обладающая своей физической протяженностью или пространственно-временным континуумом. Но «возможное» и не есть условная фикция, отражающая в символической форме свойства нашего реального мира. Возможное есть особый модус «можестования», который выводит нас за пределы этой реальности, но вовсе не обязательно принадлежит какой-то другой реальности. Особенность возможного — именно его *несводимость к реальному*, будь это реальность нашего мира или других миров.

Для меня поссибилизм не есть нечто промежуточное между реализмом и номинализмом, но скорее есть позиция, *наиболее удаленная* от них обоих. Мы уже видели, что крайности номинализма и реализма сходятся, по крайней мере в том, что возможное оказывается лишь отношением к реальному — к единственной здешней реальности в номинализме или ко множеству иных реальностей в реализме. Возможное как фикция здесь реального либо как функция ино-реального. Для меня поссибилизм означает такую точку зрения, которая позволяет максимально дистанцировать возможное от реального (здешнего или иномирного) и очертить для него особую сферу. Не столь важно, как субстанциально обозначится эта сфера — как мышление, дух, язык, культура или что-либо другое: возможное проявляет себя *на всех этих уровнях*, как покажет ход исследования.

¹ Lewis D. Possible Worlds // The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality. Ed. by M. J. Loux. Ithaca and London, 1979. P. 184, 185. Подробнее о модальном реализме Льюиса см. в главе «Область мыслимого. Самоценность мышления» (ч.1, гл. 5).

² Adams R. M. Theories of Actuality // The Possible and the Actual, ed. cit. P. 194. Другое различие этих крайних позиций подчас делается в терминах «актуализма» и «конкретизма», особенно когда речь заходит о т. н. проблеме Мейнонга, бытийном статусе поссибилий / *possibilia* / — возможных и актуально не существующих объектов. Актуализм трактует поссибилии как речевые конструкции или условные фикции, тогда как конкретизм трактует их как объекты, реально существующие в иных, возможных мирах. См.: Lycan W. G. Possible Worlds and Possibilia // Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics, ed. by Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. P. 86–88.

Важно занять такую позицию, которая позволила бы выявить модальность возможного в ее качественной специфике и несводимости ни к каким типам и сферам реальности, будь это физическая реальность или царство вечных идей. Возможное не есть сущее, не есть то, что есть или чего нет, оно — особый модус, который не может быть вообще переведен на язык реального или идеального существования. *Поссибилизм* — это философия возможного, которая свою предпосылку, «первоначало» находит в самой категории возможного и затем уже прилагает ее к понятиям «реальности», «идеи», «знака», «языка» и т. д.¹

4. ПРИНЦИП «ПОЛНОТЫ» И ПРОБЛЕМА ОСУЩЕСТВИМОСТИ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Этим определяется и мое отношение к другой важнейшей модальной проблеме — так называемому «принципу полноты» («the Principle of Plenitude»), согласно которому все когда-либо существовавшие возможности когда-нибудь полностью реализуются. Ни одна возможность не останется неосуществленной в бесконечности времени. И напротив, то, что никогда не реализуется, следует считать невозможным. Принцип полноты предполагает, что «никакая подлинная потенциальность бытия не может остаться неосуществленной, что размах и изобилие творения своим величием должны быть равны возможности существования» — так сформулировал этот принцип американский философ Артур Лавджой в своей классической работе «Великая цепь бытия», положившей начало истории идей как особой философской дисциплине.² Великие философы, по мнению Лавджоя, по-разному относились к принципу полноты, например, Платон его принимал, а Аристотель отвергал (впрочем, современные исследователи оспаривают часть этих характеристик).

Опять-таки в плане ориентации данного исследования следует заметить, что принцип полноты, как он определен Лавджоем, стирает качественную специфику возможностей, ставя их в зависимость от реализации, хотя бы и в бесконечном времени. Возможное принадлежит иной модальности, чем действительное, поэтому по определению включает в себя неполную или необязательную реализуемость. Ведь согласно принципу полноты, «мир тем лучше, чем больше вещей он содержит»;³ следо-

¹ Я исхожу здесь из более общего принципа, который можно назвать «обратимость предмета и метода». Если бы предметом исследования было яблоко, то единственно подходящим методом такого исследования был бы не реализм или номинализм, не материализм или идеализм, а «эпплизм», т. е. система понятий, развитая из структуры самого предмета.

² Lovejoy A. O. The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. New York: Harper & Row, Publishers, 1965. P. 52.

³ Ibid. P. 52.

вательно, лучший мир должен содержать и такие разные вещи, как осуществленные и неосуществленные возможности. В своей традиционной формулировке принцип полноты содержит внутреннее противоречие, предполагая «наибольшее разнообразие вещей» и вместе с тем исключая возможности как «вещи», отличные от существующих вещей и именно поэтому не подлежащие осуществлению.

Разумеется, какие-то возможности или какой-то слой возможностей может быть реализован, но сводить возможности в целом к перспективе их реализации значит не столько обогащать реальность, сколько обеднять сами возможности. Как остроумно замечают Хинтиikka и Каннисто, само название «Принцип Полноты» следует поставить под сомнение, поскольку он «только устанавливает тождество между возможностями и их реализацией во времени. Следовательно, он в такой же степени Принцип Бедности Возможностей, как и Принцип Полноты их Реализации».¹ Эти же авторы справедливо указывают, что обоснование данного принципа не может исходить лишь из расширения сферы реального — процесса, который ускорился в эпоху Возрождения (и, очевидно, еще более ускоряется в XX столетии). «...Несмотря на колоссальное раздвижение интеллектуальных границ актуального мира, только такие крайне умозрительные мыслители, как Джордано Бруно, находили эти границы достаточно широкими, чтобы поддерживать Принцип Полноты. Для всех остальных возможности умножались даже быстрее, чем их предполагаемые реализации».²

В дальнейшем этот принцип опережающего движения возможностей (*потенциация*) займет существенное место в нашем изложении.³ Что касается «принципа полноты», то это название более соответствовало бы не реализации всех возможностей, а сочетанию реального и возможного в модальной полноте универсума. И важнейшим критерием этой полноты было бы именно включение в универсум области неосуществляемых возможностей. С античности сложилась и господствовала в Европе вплоть до конца XVIII века концепция мироздания как «Великой Цепи Бытия», как максимального многообразия всех возможных вещей и родов существования, в которых проявляется неистощимая сила Творца. Но если полнота универсума, как следует из «Великой Цепи Бытия», состоит в максимальном разнообразии, то в него должны включаться не только все возможные существования и, следовательно, осуществляемые возможности, но и собственно-возможное как особый род бытия, отличный как от действительного, так и от невозможного. Во всяком случае, такая неосуце-

¹ *Hintikka J. & Kannisto H. Kant on «The Great Chain of Being» or the Eventual Realization of All Possibilities: A Comparative Study // Reforming the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories, ed. by Simo Knuutila. Dordrecht a.o.: D. Reidel Publishing Company, 1981. P. 287.*

² *Ibid. P. 288.*

³ См. особенно часть 2, гл. 10 и начало части 3.

ствимость возможностей если и не утверждается непрерываемо, должна быть допущена именно как возможность второго порядка (т. е. возможность чистых, никогда не осуществляемых возможностей). Собственно, это и имеет в виду Аристотель, когда предполагает за потенциальностью возможность не претворяться ни во что актуальное, то есть существовать в качестве чистой потенции. «...То, что обладает способностью, может и не проявлять ее. ...Сущее в возможности может и не быть [в действительности]».¹

О том, какие сложности возникают в связи с принципом полноты, свидетельствует противоречивая, на мой взгляд, позиция, занятая по этому вопросу Карлом Поппером в одной из его последних работ. По мысли Карла Поппера, наш мир состоит не из эмпирически наблюдаемых фактов и не из рационально постигаемых законов, а из особых потенциальных состояний, которые он называет «наклонностями», или «предрасположениями» (propensities). «...Мы живем в мире наклонностей, и это делает наш мир более интересным и уютным, чем мир прежних научных воззрений... /.../ Наклонности (propensities), подобно силам притяжения у Ньютона, невидимы и одновременно действительны: они актуальны, реальны. Мы тем самым вынуждены приписывать род реальности простым возможностям, ...особенно тем, которые еще не реализованы и чья судьба будет решаться только в ходе времени и, быть может, в отдаленном будущем».²

Итак, возможности имеют свою собственную реальность, которая не сводится к той реальности, которую они приобретают по мере своего воплощения. Этому противоречит, однако, предрасположенность самого Поппера к принципу полноты. «Все не-нулевые возможности, даже те, которые обладают крошечной не-нулевой наклонностью, реализуются в ходе времени, при условии что у них есть для этого время... Этот закон означает, что существует *hogog vacu* в различных пространствах возможностей...»³

Но ведь если все возможности реализуются при наличии у них времени и условий, значит, утрачивается та реальность, которой они обладали сами как возможности, а значит, онтологическая полнота оборачивается модальной бедностью, истощением самой области возможного. Как заметил Станислав Ежи Лец, «в природе ничего не пропадает, кроме исполнившихся надежд» («Непричесанные мысли»). Точно так же *из реальности ничего не исчезает, кроме исполнившихся возможностей*. И собственные размышления Поппера скорее противоречат принципу полноты, чем подтверждают его. Точнее, они предполагают иной, модальный, а не

¹ Аристотель. Метафизика, 1071б. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 307. Ср.: «...Нет необходимости, чтобы все сущее в возможности существовало...» (Там же, 1003а. С. 118).

² Popper K. R. A World of Propensities (1988). Bristol: Thoemmes, 1995. P. 9. 18.

³ Ibid. P. 19–20.

онтологический критерий полноты: мир, в котором *соотношение исполненных и неисполненных возможностей оптимизируется таким способом, чтобы каждая модальность достигала максимума*. «Мир больше не каузальная машина — его можно рассматривать как мир наклонностей, как развертывающийся процесс реализации возможностей и развертывания новых возможностей. /.../ Все новые возможности имеют тенденцию воплощаться, чтобы создавать опять новые возможности. /.../ Все это означает, что возможности, которые еще не реализовали себя, имеют свою реальность».¹

5. ДВОЙСТВЕННОСТЬ И «ДЕМОНИЗМ» ВОЗМОЖНОГО

Возможное неосуществимо и в более радикальном смысле — не только потому, что оно *может и не осуществиться*, но и потому, что в определенном смысле оно вообще *не может осуществиться*, не утратив своей особой модальности. Удивительное свойство возможного — оказывать воздействие на действительность именно в меру своей недействительности, невоплощенности. Известно, что возможность наказания — более мощный фактор претворения преступлений, чем суровость актуальных наказаний. Возможность безработицы, нищеты, болезни часто производит страх несравнимо больший, чем сами эти состояния. У страха, как и у надежды, глаза велики, и человек так устроен, что многие его реакции усиливаются по мере перехода явлений в разряд возможных. В темноте мы боимся появления незнакомца; когда он появляется, мы боимся, что он заговорит с нами; когда он заговаривает, мы боимся, что он ударит нас; когда он наносит удар, мы боимся, что он нас убьет; и лишь когда он убивает нас, мы уже ничего не боимся. По выражению французского мыслителя Алена, болезнь лечит человека от страха заболеть.² Страх есть функция *возможной* боли или утраты, как желание есть функция *возможного* наслаждения.

Возможное остается возможным лишь постольку, поскольку не может вполне воплотиться, то есть сохраняет в себе зерно невозможного. Поль Валери дает парадоксальную характеристику своему интеллектуальному alter ego господину Тэсту: «Почему г-н Тэст невозможен? /.../ Ибо он не что иное, как демон возможного».³ Возможное одновременно и дается в руки, и выскальзывает из рук: оно действенно именно в своем радикальном отличии от действительности и в этом смысле равнозначно невозможному. Этот *демонизм возможного*, которое жаждет и бежит во-

¹ Popper K. R. A World of Propensities. P. 18–20.

² Цитируется по книге: Татаркевич В. (Tatarkiewicz W.). О счастье и значении человека. М.: Прогресс, 1981. С. 111.

³ Валери П. Об искусстве. Изд. подготовил В. М. Козовой. М.: Искусство, 1976. С. 536.

площения, т. е. становится невозможным именно для того, чтобы оставаться возможным, и составляет философскую двусмысленность, «взрывчатость» данной категории.

«Демонизм» здесь не следует понимать в том оценочно-негативном смысле, который придала этому понятию рационалистическая цивилизация. Демон, по определению А. Ф. Лосева, «в греческой мифологии обобщенное представление о некоей неопределенной и неоформленной божественной силе, злой или (реже) благодетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека. Это мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение. Внезапно нахлынув, она молниеносно производит какое-то действие и тут же бесследно исчезает».¹ Вот так и возможное, произведя действие, тут же исчезает, ибо, становясь частью действительности, оно перестает быть возможным. Именно *могущее быть* и обнаруживает коварно — вполне демонически — свою *инаковость, непринадлежность бытию*, когда оно становится его частью и тем самым теряет свое воздействие на бытие именно в качестве иноположного ему. Возможное действительно, но недействительно; оно ударяет, не прикасаясь; оно входит в состав бытия, как воздух — в воду, образуя сверкающую и шумную пену «из ничего». Появляясь «ниоткуда», оно исчезает в «никуда».

Славой Жижек так обобщает этот парадокс: «*возможность как таковая оказывает актуальное воздействие, которое прекращается, как только возможное актуализируется.* /.../ Эта прибавка того, что “в возможности есть больше, чем только возможность” и что теряется в ее актуализации, есть *реальное как невозможное*».² Иными словами, возможность заключает в себе невозможность своей полной реализации. Когда предчувствие или догадка о возможном событии переходит в знание об уже свершившемся событии, исчезают то волнение, надежда, ожидание, которые были связаны именно с возможностью события, а не с его актуальностью.

Возможное было бы полностью осуществимо только в случае некоего раздвоения, когда оно и стало бы частью реальности, и осталось бы в форме возможного, т. е. возымело бы двойную силу; если бы, например, ребенок мог одновременно испытывать и удовольствие от сосания конфеты, и восторг от ее ожидания и предвкушения. Но такого удвоения онтологического статуса возможного нам не дано, оно не может одновременно и осуществляться, и оставаться возможностью, поэтому, становясь частью действительности, оно частично утрачивает силу своего воздействия. Например, когда в 1980 году возможность выдвижения сенатора Эдварда Кеннеди кандидатом в президенты носилась в воздухе, опросы обществен-

¹ Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 366.

² *Zizek Slavoj. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology.* Durham: Duke University Press, 1993. P. 159, 160.

ного мнения сулили ему победу над любым другим кандидатом от демократов; но в тот момент, когда он выдвинул себя в кандидаты, его популярность резко упала. Реальность многих явлений исчезает, если отнять у них их же фиктивность.

Вообще возможность, если мы всмотримся в историю, всегда оказывала не меньшее влияние на поступки и страсти людей, чем действительность. Потенция сильнее по своему воздействию именно оставаясь потенцией, так сказать, действуя недействительно. Вера и сомнение, стремление и опасение, чаяние и отчаяние, мужество и трусость, святость и безумие и другие сильнейшие эмоциональные и моральные состояния вызываются не реальным положением вещей, а именно возможностью: возможностью, что Бог есть или Его нет; возможностью, что меня спасут или уничтожат и т. д. Исследуя на множестве примеров соотношение возможного и действительного в эмоциональной жизни, Владислав Татаркевич приходит к выводу, что «действительные чувства не дорастают до ожидаемых, мы чувствуем себя менее счастливыми и менее несчастными, чем ожидали».¹ Множество чувств и настроений, способностей и потребностей определяют и частную и общественную жизнь лишь постольку, поскольку они интенционально направлены в область возможного — и исчезают по мере его осуществления. Хотя возможное, по определению, есть «то, что может стать действительностью», модальная глубина этой категории включает в себя и ее отрицание, «невозможность», что составит одну из центральных проблем этой книги.

6. ВОЗМОЖНОСТНЫЙ ПОДХОД К ВОЗМОЖНОМУ

Каков же бытийный статус этих чистых, глубинных, или «сугубых» возможностей («hard-core possibilities»), как их называет автор многих специальных работ на эту тему американский философ Николас Решер? Как номиналист, Решер полагает, что возможное, поскольку оно отличается от актуального, существует только в языке, в возможности говорить о возможном. Правда, Решер допускает, что такие возможности существуют благодаря нашей способности воспринимать их умственно, концептуально, а не только выражать лингвистически. Причем, по Решеру, возможности сохраняются и тогда, когда мы их не воспринимаем, поэтому правильнее было бы говорить об их бытии не как о «постигнутом» (в определенный момент), а как о «постижимом» (вообще).² Именно языковые структуры, по мнению Решера, обеспечивают эту постижимость возможного в отсутствие актуально постигающего их субъекта. «Зависи-

¹ Татаркевич В. О счастье и назначении человека. С. 116.

² Rescher N. The Ontology of the Possible // The Possible and the Actual. P. 181.

мость нереализованных возможностей от языка дает им объективную онтологическую опору, которой они, несомненно, обладают».¹

Интерес в работе Решера представляет таблица четырех возможных философских позиций в отношении возможностей как одного из несуществующих родов бытия. Номинализм утверждает, что они существуют только в языке (например, Б. Рассел, У. Куайн); концептуализм — что они существуют в уме (стоики, Декарт, Кант, Brentano); концептуальный реализм — что они существуют в Божественном уме (некоторые схоластики, Лейбниц); реализм постулирует область возможного, существующую независимо от человеческого языка и мысли (некоторые арабские философы, А. Мейнонг).² Решер считает реализм и концептуальный реализм совершенно неприемлемыми для современной философии, поскольку последняя предпочитает не добывать «контрабандой» — опираясь на теологические построения — того, что должно быть добыто «честным интеллектуальным трудом». Даже концептуализм, по мнению Решера, не очень привлекателен, поскольку ставит возможное в зависимость от состояний ума, а не от устойчивых языковых структур, — отсюда декларируемая Решером приверженность чистому номинализму.

Однако можно усомниться в том, что позиция Решера так уж отличается от концептуализма, поскольку для него «сугубо возможное» — не то, что актуально мыслится (кем-то, когда-то), а то, что вообще мыслимо, то есть, очевидно, входит в сферу самого разума.³ Было бы нелепо отождествлять разум с его актуально-проходящими содержаниями и исключать из него «мыслимое», то есть способность самого разума. Ведь и тот факт, что язык не высказывает каждую наличную возможность, а только «предоставляет средства для описания этой возможности», мог бы послужить опровержению номинализма. Сам Решер в связи со статусом «возможного» в языке настоятельно указывает на «различие между *речью* и *говоримостью*, между *обсуждением* и *обсуждаемостью* (speech and speakability, discussion and discussibility). Подобно еще неосуществленным возможностям, несуществующие возможности принадлежат самой возможности языка».⁴

¹ Rescher N. The Ontology of the Possible. P.174. По Решеру, возможность существует и тогда, когда никто не думает о ней, не выражает ее, т. е. существует потенциально, как возможность описания возможности. «Существуют средства для описания этой возможности, и, значит, она могла бы быть сформулирована, хотя фактически никто не гипотезировал ее» (Ibid).

² Ibid. P. 180.

³ Знаменательно, что в своей книге, опубликованной раньше и дословно повторяющей тезисы цитируемой статьи (см. с. 195–216 книги), Решер определяет свою позицию скорее в терминах концептуализма: «мы приняли концептуалистскую линию в утверждении, что возможности связаны с мышлением (are mind-involving)...». См.: Rescher N. A Theory of Possibility: A Constructivistic and Conceptualistic Account of Possible Individuals and Possible Worlds. University of Pittsburgh Press, 1975. P. 218.

⁴ Rescher N. A Theory of Possibility. P. 212.

Если допустить, что язык в отношении обсуждаемых возможностей — это только возможность самого языка, то отсюда следует, что мышление в отношении мыслимых возможностей — это только возможность самого мышления. И тогда следует обсуждать не возможное в терминах языка или мышления, а язык и мышление в терминах возможного, как модальные свойства «говоримости» или «мыслимости». Сам Решер, рассматривая бытие возможностей, постоянно подчеркивает, что глубинные возможности зависят от мышления не потому, что они мыслятся, а потому, что они могут мыслиться. «Нам не хотелось бы впадать в крайность и утверждать, что “бытие” несуществующих “возможных существований” состоит в том, что они актуально постигаются (*are concieved*); скорее, мы считаем, что оно состоит в их постижимости (*being conceivable*). “Бытие” неактуализированной сущности не зависит от ее отношения к тому или другому конкретному уму, но от ее *постижимости* умом вообще, в смысле тех языковых ресурсов, которые составляют общую способность интеллекта...»¹ Как видим, даже самый последовательный номинализм, заявленный Решером, не может не перейти на язык POSSIBILITY в вопросе о статусе возможностей. Настаивая, что возможности укоренены в языке, номинализм или концептуализм по сути приходят к выводу о возможности самого языка или мышления.

Суть не в том, чтобы редуцировать возможное к одной из внемодальных сфер, а в том, чтобы рассмотреть действие этой модальности в каждой из них. Какие основания у нас считать, что модальность — категория вторичная по отношению к онтологическим, эпистемологическим или лингвистическим категориям? Почему возможное следует закреплять только за языком, а не исследовать сам язык и вообще знаковые системы, в их модальном аспекте как формы возможного (например, отношение языка к речи как потенции к акту)? Возможному, как признает Решер, адекватен не сам язык, а возможность языка («языковые ресурсы»), не само мышление, а возможность мышления («способность интеллекта»). Но это означает, что возможное не детерминируется языком или мышлением, а само задает им формы «говоримости», «мыслимости». Возмож-

¹ *Rescher N. The Ontology of the Possible // The Possible and the Actual. P. 173.* Само отличие «ума вообще» от конкретных умов здесь трактуется в модальных терминах, как различие между постижимостью вообще и постижением в частности. Иными словами, общее — это не что иное, как возможное (постижимое, мыслимое, говоримое), в отличие от частного как актуального (того, что постигается, мыслится, говорится). Как замечает сам Решер, «решающий момент, на наш взгляд, состоит в том, что индивидуальные возможности соответствуют актуальным концептуальным конструкциям, а общие возможности соответствуют потенциальным концептуальным конструкциям» (*Rescher N. A Theory of Possibility. P. 213*). Этой далеко не случайной соотносительностью «общего» и «потенциального» (в противоположность соответственно «индивидуальному» и «актуальному») определяется наша попытка модального подхода к проблеме универсалий (см. главу «Универсалии как потенции. Концептуализм»).

ность не более «лингвистична» или «эпистемологична», чем значения слов или предметы мыслей возможностны. Модальные категории «на равных» пересекаются с лингвистическими, эпистемологическими и т. д., невыводимы из них и несводимы к ним.

Это означает, далее, что сама форма лингвистического представления или теоретического постижения возможного может быть причастна возможному, то есть принадлежать той же модальности, которая в ней отражается. Место «возможного» в языке — это возможности самого языка, или сам язык как возможность. Наша теоретическая ответственность перед этой категорией определяется не столько выбором номинализма, или концептуализма, или реализма в подходе к возможному, сколько *возможностным, POSSIBILITY-подходом* к языку, мышлению и реальности.

Иными словами, дело не в том, какой именно из этих сфер принадлежит возможное, а в том, как возможное проявляется во всех этих сферах. Возможное не содержится исключительно или преимущественно в языке, или в мысли, или в бытии, но каждая из этих сфер содержит свои собственные возможности и может рассматриваться в своей потенциальности. Возможное — не только предмет, к которому прилагаются разные методы исследования, но и *основа такой методологии* (поссибилизм), которая в свою очередь может *прилагаться к любым предметам*. Возможностными методами можно исследовать самые разные сферы бытия и мышления, включая элементарные частицы, жизнь организмов, поведение человека, развитие общества, исторические события, художественные образы, формы мышления и пр.. Но прежде чем поссибилизм может прилагаться к другим предметам, сам этот метод должен сформироваться по образу и подобию своего специфического предмета, т. е. возможного.

Отсюда следует, в частности, что исследование возможного должно прежде всего установить свой собственный модальный статус. Мышление о возможном само разворачивается в модусе возможного. Вот почему мы начинаем это исследование с того, чем в обычном методологическом порядке можно было бы его закончить, — с модальной специфики самой философии.

7. ПЛАН КНИГИ

В данной книге сочетаются две задачи: философское понимание возможного в ряду других модальностей («философия возможного»); и исследование модальностей, действующих в современной культуре («модальная культурология»). Иными словами, *предмет* исследования — «возможное» — постепенно превращается в *метод*, «возможностный» подход к гуманитарным дисциплинам и тенденциям культуры на рубеже столетий. Язык модальностей сначала изучается, чтобы затем на нем можно было говорить, строить модальную эпистемологию, этику, психологию, теологию...

Это движение между модальным предметом и методом происходит колебательно на протяжении всей книги, включая и обратное направление: возможностные подходы, которые имплицитно присутствуют в современных методах постструктурализма и деконструкции, «опредмечиваются», тематизируются именно как особая модальность, теоретическое осознание которой позволяет полнее использовать не только ее деконструктивный, критический, но и конструктивный потенциал.

Общий порядок исследования состоит из трех частей. Первая часть, наиболее *теоретическая*, рассматривает категорию возможного как проблему исторического самоопределения самой философии, ее выхода за границу «актуальной» и «императивной» модальностей.

Во второй части, наиболее *критической* и *методологической*, мы обратимся конкретно к современному состоянию философии и прежде всего к деконструкционизму, этой самой последовательной критике метафизики, которая остается еще в рамках самой метафизики. Наша задача — обосновать «потенцирующий», конструктивный характер мышления, который вывел бы его за пределы как метафизики, так и философского критицизма.

Третья часть, наиболее *проективная*, очерчивает процессы развития возможностных практик и теорий в таких сферах, как общество, культура, этика, психология, религия.

Наконец, в разделе «Приложение», наиболее *систематическом*, предлагается последовательное описание модальных категорий, выводимых из одного специфического признака (предиката «мочь»), и обосновывается проект новой философской дисциплины — потенциологии, науки о «мочь» (подобно тому, как онтология есть наука о «быть», а эпистемология — о «знать»)¹.

* * *

Я хочу выразить глубокую благодарность моей жене Елене Эпштейн-Юкиной, которая неоднократно читала рукопись и обсуждала со мной проблемы этого исследования, а также Григорию Львовичу Тульчинскому и Ольге Борисовне Вайнштейн, которые сделали ряд весьма ценных замечаний и предложений.

¹ Хотя данный раздел выходит за тематические рамки «философии возможного» и поэтому помещен в конце книги, с него можно и начать чтение, поскольку он служит общим введением в теорию модальностей.

Часть первая

ВОЗМОЖНОЕ В ФИЛОСОФИИ

1. КРИТИЦИЗМ И АКТИВИЗМ

Философское развитие к настоящему времени прошло две большие эпохи, первую из которых можно определить как метафизическую, а вторую как критическую и активистскую. В свою метафизическую эпоху философия пыталась объяснить мир, установить некоторые бесспорные истины о природе вещей, Бога и человека. Это был поиск сущностей в самом объекте философского размышления, без поправок на субъективные условия и предпосылки его восприятия. Мир есть такой или не есть такой; он был таким или будет таким. Разумеется, такая метафизическая установка сохраняется и до наших дней у многих мыслителей, как нерелективное, спокойно-тождественное отношение мысли к ее предмету: то, что мыслится, мыслится как содержание самой реальности.

Вторая эпоха, начавшаяся с кантовского переворота в философии, одновременно и ограничила и расширила ее возможности. Возможности теоретической философии резко сузились, поскольку ей было отказано в достоверном знании мира, как он существует сам по себе. Преимущество в познании действительности все более признается за положительными науками, такими как физика, биология, социология. Роль философии в конечном счете сводится к самокритике, т. е. к критике языка философских высказываний, который должен все более очищаться от метафизического содержания и обнаруживать свою условность и знаковую. Развитие этой тенденции в последние десятилетия привело к деконструкционизму, для которого философия есть не что иное, как чтение философских текстов с целью обнаружить их внутреннюю противоречивость и двусмысленность.

Одновременно в посткантовскую эпоху резко возросло значение практической философии, которая не столько объясняет существующий мир, сколько ставит задачу его преобразования. В этом смысл известного тезиса Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но

дело заключается в том, чтобы изменить его».¹ Философия как проект изменения мира стала основополагающим импульсом для таких мыслителей, как Фихте, Сен-Симон, Фурье, Фейербах, Шопенгауэр, Маркс, Ницше, Сартр, Маркузе, американские прагматисты, а в России — Федоров, Соловьев и Бердяев. По сути, большинство социально-политических движений XX века вдохновлялось именно философскими идеями, которые переносились в головы масс и становились «материальной силой». Философия представляется отныне поприщем практической деятельности, которая должна привести действительность к воплощению тех или иных великих идей, будь то идея бесклассового общества, всеильного сверхчеловека или всеобщего воскрешения.

Важно понять единство двух философских крайностей этой эпохи: беспощадного *критицизма* и неутолимого *активизма*. Собственно, разделение это совершилось в философии Канта, как четкое разграничение сфер чистого и практического разума. Вопрос: «что я могу знать?» был строго отделен от вопроса: «что я должен делать?» Отныне им предстояло ограничиваться самостоятельно в истории философской мысли, все более расширяя сферу познания и все более расширяя сферу действия. На первый взгляд, крайности эти редко соприкасаются. Что общего между сугубо академическими штудиями языка у английских аналитических философов и бушеванием «воинствующего материализма» в застенках ЧК и НКВД в те же самые 1920-е–30-е годы? Сталин никогда бы не понял «Логико-философского трактата» и не признал бы в его авторе настоящего философа, как и Витгенштейн никогда бы не посчитал главы о диалектическом и историческом материализме (из «Краткого курса истории ВКПб») произведением философским.

Между тем Витгенштейн и Сталин — явления одной философской парадигмы, *критико-активистской*, зародившейся в недрах кантианства.² Поскольку теоретической философии положен предел непознаваемой

¹ К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. М., 1955–1981. Т. 3. С. 4.

² Сопоставление Витгенштейна со Сталиным может показаться гротескным преувеличением: один признан «своим» для философского сообщества, другой — нет. Но именно ленинская и сталинская версия диалектического материализма долгое время изучалась и до сих пор изучается на Западе как самая серьезная профессиональная философия, когда-либо исходившая от России (более «философия», в западном смысле этого слова, чем В. Соловьев или Н. Бердяев). Если имя Сталина, как систематика и катехизатора советского марксизма, выброшено из современных философских энциклопедий, а имя Ленина все еще держится на почетном месте, то по причинам политическим, а не собственно философским.

Недавние разыскания обнаруживают не только теоретическую связь, но и прямой исторический контакт между этими двумя философами. Согласно новейшей биографии Людвиг Витгенштейна «Еврей из Линца: Витгенштейн, Гитлер и их тайная борьба за умы», написанной австралийцем Кимберли Корнишем (Cornish K. The Jew of Linz: Wittgenstein, Hitler and Their Secret Battle for the

«вещью-в-себе», постольку практической философии открыт простор преобразования «вещи-для-нас». Критика чистого разума обнаружила его «нечистоту»: априорные схемы восприятия, присущие человечеству как коллективному субъекту, составляют неодолимую преграду познанию на пути к объекту, но при этом проявляют свою собственную активность, как трансцендентальные идеи, задающие смысл и цель бытию. Практический разум, сначала всего человечества, а затем отдельного класса, партии или индивида, получил философское оправдание для того, чтобы задавать цели действительности и преобразовывать ее соответственно постулатам «я хочу» или «я могу». Критицизм тщательно очищал философию от наивных умозрений и высчитывал, какие очередные иллюзии следует похоронить, как-то: религию, этику, идеологию, любовь к ближнему, свободу творчества, истинность познания. Между тем активизм наполнял эти пустоты, все более разъедавшие ткань философского знания, слепками достижимых целей и идеалов философского действия: революционное преобразование мира, оправдание насилия, воинствующий материализм, партийность науки. С одной стороны, действовало оружие критики; но оно тут же являло свою оборотную сторону — критику оружием.

Порой эти две крайности совмещались в одном движении мысли: марксова критика идеологии как иллюзии отчужденного сознания дополнялась разработкой марксистской идеологии как формы революционного сознания. Порою эти крайности расходились так далеко, что связь между ними почти ускользала: Сталин и Витгенштейн. И тем не менее взаимосависи-

Mind. London: Century, 1998), к началу 1930 г. Л. Витгенштейн «стал агентом Коминтерна и шпионом Сталина. Он вернулся в Кембридж, в Тринити Колледж, в котором слушал некогда курс Бертрانا Рассела, и вошел там в узкий кружок снобов, где коммунизм и гомосексуализм были главной модой. ...Это он и завербовал в начале 30 г. в советскую разведку членов этого узкого кружка — Кима Филби, Ги Берджеса, Доналда Маклина и Энтони Бланта... Он-то и был пятым в знаменитой “кембриджской пятерке” советских шпионов. Витгенштейн, согласно многим свидетельствам, мечтал уехать на родину реального социализма, и заслуги его перед советской разведкой были так велики, что ему якобы даже предлагали кафедру философии, по тогдашней терминологии (и по существу) — кафедру марксизма в Казани. Может, как первый этап на пути в Магадан. /.../ Вероятно, после новейших открытий австралийского биографа специалисты отыщут в трудах Витгенштейна объяснение того, как можно высокую философию сочетать со шпионажем и службой палачу». Я цитирую сообщение об этих сенсационных открытиях по статье Бориса Носика «Невероятная жизнь философа из Линца», Новое русское слово (Нью-Йорк), 12 июня 1998. С. 11.

Биографическая же подкладка витгенштейновского сталинизма (как она изложена в книге) состояла в том, что Витгенштейн, как выясняется из книги, учился в одном классе с Гитлером. В «Майн Кампф» упоминается «один индивидуум», который со школьных лет заслужил особую ненависть будущего фюрера и сильно способствовал росту его антисемитизма. По многим приметам это был Витгенштейн, который впоследствии не остался в долгу и ради уничтожения Гитлера охотно служил делу Сталина.

мость сохранялась. Ведь если мыслителю доступно познавать и описывать только атомарные факты, значит, связь и значение этих фактов должны задаваться извне, волей деятеля, определяющего ход истории. Как ни парадоксально, сама логика «Логико-философского трактата» ведет к философии «Краткого курса истории ВКПб». В аудиториях Кембриджа метафизика вычищалась из философского языка — и переходила в ведение Лубянки, становилась «руководством к действию». Грубо говоря, если существование Бога онтологически недоказуемо и вообще представляет собой «псевдопроблему», значит, общество будет отныне обожествлять то, что сочтет для него полезным политический авангард. Все, что критицизм *вычитал из теории* как «недоверное», «неверифицируемое» знание, активизм *приплюсовывал к практике* как стратегию и тактику революционного преобразования мира.

Западными аналитиками вычищалась, например, проблема «идеального и материального» как болезненное наращение языка, не соответствующее никакому объективному факту — а советскими «синтетиками» эта же проблема ставилась и разрешалась в плане физической ликвидации идеалистов и торжества материалистических идеалов. Критицизм и активизм, хотя чаще всего и не признавали своей взаимной обусловленности, работали совместно как *минус и плюс новой философской энергетики*. Связь философии с реальной действительностью вычиталась, чтобы ее связь с практическим действием могла возрастать.

Заметны признаки, что эта вторая эпоха философского развития подходит к концу. Обе тенденции — критическая и активистская — к концу XX века исчерпали себя. Крах активизма не нуждается в особых пояснениях. Самая могучая активистская философия XX века — марксизм-ленинизм — лежит в развалинах. Никто уже не соблазняется философским проектом переустройства мира. Философия как активистская деятельность мышления, направленная на изменение реальных обстоятельств, потеряла всякое доверие и гипнотический блеск своего могущества. Стало ясно: прочные вещи, которые остаются в действительности и работают в ней, создаются не философским умом и не по философскому методу. Три вещи, надежно работающие в современном мире: христианство, товарный рынок и технология — это произведения не философского ума, а иных исторических сил и реальностей (религиозных, экономических, научных). Вторжения философских идей в реальность оказались чуждыми ее природе: теснили, угнетали, искусственно сдерживали движение жизни — а потом и сами сошли на нет. Призрак коммунизма, бродивший по Европе, отошел в царство призраков.

Отсюда необходимо пересмотреть сущность и призвание философии. Она не создана для улучшения этого мира, не призвана что-то менять в нем. Всякие попытки такого рода, начиная от Платонова «Государства» и кончая ленинским «Государством и революцией», оборачивались ущербом как для самой реальности, которая приносилась в жертву идее, так и

для философии, которая бралась ее переделывать и тем самым превращалась в служанку идеологии.

Но и критическая тенденция в философии тоже, очевидно, близка к исчерпанию. Критиковать уже нечего, сам субстрат метафизики, на котором могла основываться ее философская критика, уже предельно размельчен и сквозит пустотой. За последние два века по всей западной философии только и прокатывались одна за другой волны все более утонченной и беспощадной критики. Первая была, конечно, кантовская критика чистого разума, которая стала прототипом всех последующих критик. Так, Шопенгауэр и Ницше обрушили критику на систему идеальных ценностей, обнаружив в их основании волю к жизни и к власти. Маркс и Энгельс подвергли критике все идеологические, «превращенные» формы сознания, обнаружив в их основании систему общественных отношений и процесс материального производства. Экзистенциализм, начиная с Кьеркегора, подверг критике всю историю западной метафизики, отдающей предпочтение общим идеям и сущностям перед единичным существованием. Фрейд обрушил критику на всю цивилизацию как репрессивную систему подавления первичных инстинктов и позывов бессознательного.

Такого рода философская критика почти подорвала основание самой философии, поскольку единственным позитивным остатком разрушившихся иллюзий оказались предметы вовсе не философского свойства. Материальное производство как первореальность у Маркса явно подлежит не философскому, а политэкономическому знанию. Жизненный инстинкт, воспрянувший на развалинах христианства у Ницше, есть в конечном счете биологический феномен, и сам философ полагал, что со временем ему придется обучаться биологии. Результатом фрейдистской критики цивилизации оказалось первенство психологии и психоанализа среди гуманитарных наук. Со временем эта роль переходит к лингвистике, поскольку критика метафизики привела к анализу языка как средоточия всех философских проблем. Философия захотела так отрегулировать язык, чтобы стереть всякий след своего пребывания в нем, чтобы язык производил только четкие суждения, поддающиеся эмпирической проверке.

Получается, что в критическую эпоху философия только и делала что указывала другим наукам путь к *вытеснению самой философии*.

И наконец, последняя волна критицизма, его «девятый вал», топящий и саму критику, — это деконструкция. Оказывается, даже отрегулировать язык философским способом невозможно: не существует в природе такой рациональности, которая могла бы принудить язык к правильной, осмысленной работе. Сам язык есть вечное блуждание, набор обмолвок и кривотолков, в котором не только верифицируемая постановка философских проблем исключена, но и их формулировка противоречит сама себе. Любое утверждение содержит двусмысленность или апорию. И тот язык, на котором мы деконструируем философский язык, сам подлежит деконструкции, в ходе которой обнаруживается, что он состоит из метафор и

самоисполняющихся речений. Философия деконструкции есть не что иное, как последняя по времени и, видимо, окончательная деконструкция самой философии. За философией ничего не остается, кроме упорной привычки писать, оставлять на бумаге следы, значения которых заведомо неясны и неопределимы. Если логический позитивизм пришел к выводу, что философские положения нельзя фактически проверить и подтвердить, то теория деконструкции приходит к выводу, что философские положения даже нельзя адекватно высказать и осмыслить. Они не означают не только ничего истинного, но даже и ничего определенного.

Далеко не случайно активистская и критическая философия пришли к своему логическому завершению в один момент истории. Они ведь и возникли не только одновременно, но и в рамках одного, кантовского учения, столь резко разведшего пути теоретического и практического разума. В той же самой исторической точке, где горбачевская перестройка завершила движение философского активизма, деконструкция Деррида завершает движение философского критицизма. Философия обнаружила тщетность двух своих важнейших устремлений, соблазнов практического могущества и теоретической точности. Сильная власть, построенная на философско-утопическом основании, оказалась неспособной физически поддерживать и кормить своих граждан и рухнула в небытие. Точное значение, на поиск которого отправилась критическая философия, обернулось сквозящими ячейками знаковой сети, пустыми формами исчезнувшего значения.

Есть нечто общее, грандиозно-призрачное, в этих двух фигурах последнего исторического момента. И Горбачев и Деррида попытались довести постройку своих предшественников, философов власти и философов значения, до последнего совершенства; но в точке, где свод должен был закружиться, оказалась щель, моментально расколовшая все здание и превратившая его в памятник собственным руинам. И философия долго будет благодарна этим двум последним зодчим-разрушителям за возможность радикально пересмотреть свое назначение и войти в *третью эпоху* своего творчества.

2. ФИЛОСОФИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

До сих пор мы рассматривали вторую, критико-активистскую эпоху в ее отличии от первой, докантовской, догматической. Теперь можно поставить более широкий вопрос: что общего между ними? Не есть ли тупик, в который зашел критицизм-активизм, — тот же самый философский тупик, в который за двести и больше лет до него зашла догматическая метафизика? Суть в том, что и докантовская метафизика, и критицизм-активизм определяли задачи философии в ее отношении к действительности: либо как ее познание, либо как ее преобразование. Вторая эпоха, умерив претензии теоретического разума, сделала философию орудием практи-

ческого разума, еще более заинтересованного в своем конечном отождествлении с действительностью.

В философию были внесены страсть и поиск, которого она не знала прежде в своем чисто разумном созерцании прозрачного мира. Мысль, утратив непосредственное тождество с бытием, взволновалась мечтой и долгом конечного слияния с ним. Философию переполнили всякого рода императивы, теоретические и практические. Уже Фихте и Гегель говорят повелительное «будь» саморазвивающемуся «я» и саморазвивающейся идее, своим мышлением подталкивают их историческое движение, а заодно и требуют такой политической реальности, которая соответствовала бы их философской идее. Философия Кьеркегора, Шопенгауэра, Фейербаха, Штирнера, Маркса, Ницше, Федорова, при всей разнице и противоположности конкретных устремлений, — это все более громкое «будь», обращенное к экзистенции, к индивиду, к обществу, к человечеству. Двадцатый век еще более усилил повелительную модальность мышления, превратив оружие критики (предметом которой было мышление) в критику оружия (предметом которой стала действительность). «Наступает время борьбы за господство над земным шаром — она будет вестись во имя основных философских учений», — писал Ницше,¹ пророчествуя и о судьбе собственного учения: немецкие новобранцы двух мировых войн, отправляясь на фронт, клали в ранцы томики «Заратустры».

Иными словами, вторая философская эпоха, безжалостно критикуя первую, усвоила ее основной предрассудок о том, что философия имеет какое-то обязательное отношение к действительности, и если не может познавать ее объективно, значит, должна заниматься ее переделкой или установить точные границы своего достоверного познания действительности. Если в докритическую эпоху действительность мыслилась непосредственно, в модусе «сущего», то критическая эпоха устанавливает к ней отношение в модусе «необходимого». Философия, раньше толковавшая о том, что *есть* в мире и как устроен мир, теперь перешла в модальность *долженствования*: чем должен быть мир перед лицом философии и чем должна быть философия перед лицом мира.

«...Философия *должна* стать знанием не только того, что есть, но и того, что *должно быть*, т. е. она *должна* из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом *долженствующего* быть, проектом всеобщего дела» (курсив мой. — М. Э.).² В этом высказывании Николая Федорова замечательно выражена взаимобязанность философии и действительности, два огромных *долженствования*, вдруг выросших из их распавшегося докритического единства. Философия «должна стать» знанием о том, что «должно быть». И далее — еще одно удвоение долга: фило-

¹ Nietzsche F. Schriften und Entwürfe 1881–1885. Werke. Hrsg. von F. Kogel. 2. Abt. Bd. 12. Leipzig, 1897. S. 110.

² Федоров Н. Философия общего дела. Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. С. 138.

софия «должна» стать проектом «долженствующего быть». Не только философия обязана миру — но и мир обязан философии.

В сущности, получается замкнутый круг. Почему философия должна? Потому что действительность этого требует. Но ведь и действительность еще не такова, какой должна быть: ей еще только предстоит измениться по требованию философии. Суть в том, что оба эти долженствования уводят в одну перспективу, где философия вновь должна слиться с действительностью, а действительность должна стать насквозь философской. Раньше это единство мыслимого и сущего утверждалось наивно, как метафизическая предпосылка самого акта мышления. Теперь же, в эпоху долженствования, это единство откладывается на будущее, оно присутствует не как посылка, а как проективная цель всех философических актов, направленных на взаимное исправление мышления и бытия. Эти два встречных обязательства, эпистемологическое и политико-утопическое, возникают из распада прежней метафизики, как способ восстановить начальное тождество в формах будущей цельности.

Не всегда эта цельность декларируется так прямо, как в «Философии общего дела» Федорова, но установка мышления на истинность, т. е. на лояльность по отношению к действительности, и установка действительности на разумность, т. е. на лояльность по отношению к мышлению, так или иначе объявляются главным делом философии. При этом самая *утонченная эпистемология* сотрудничает в рамках «долженствующей» модальности с самой *грубой утопией*. Обе они исходят из *взаимных обязательств философии и действительности*. Эпистемология уличает философию в метафизических вымыслах и отклонениях от мира атомарных фактов, требуя проверки всех ее утверждений критерием соответствия эмпирической действительности. Утопия, наоборот, берет на себя проверку действительности с точки зрения ее соответствия философским идеям истины, добра, красоты, единства, свободы, равенства, целесообразности, уличая мир в том, что он еще не превратился в прозрачное понятие, и всячески подгоняя его к должному состоянию — путем социальных революций, воспитания сверхчеловеков, создания трудовых армий по преобразованию природы и т. д.

Можно сказать, что *эпистемология* взыскует тот *минимум*, где философия, несмотря на свой умозрительный характер, все-таки соответствует чему-то действительному (будь это наблюдаемый факт, или логически непротиворечивое высказывание, или познавательные границы разума). *Утопия* взыскует тот *максимум*, где действительность, несмотря на свой произвольный, хаотический характер, все-таки может быть упорядочена и приведена в соответствие с категориями мысли (будь это всеобщее равенство, или всеобщее бессмертие, или общество как целостное произведение искусства).

Таким образом, критико-активистская эпоха не только не устранила метафизической установки философии на единство с действительностью, но придала особую остроту и целенаправленность этой установке. Из сфе-

ры наличного это единство переносится в сферу должного. Это *должное* мыслится то в отрицательной (*критической*), то в положительной (*активистской*) форме, но оно неизменно ориентирует философию на совпадение с действительностью в перспективе их взаимного развития. Эпистемология говорит мышлению: *нельзя*, ты не должно переступить границы познаваемой действительности. Утопия говорит мышлению: *надо*, ты должно переступить за грань познания в область преобразования действительности. Действительность выступает в эпистемологии как критерий ограничения мысли, а в утопии как фактор ее расширения, но в обоих случаях именно обязательства по отношению к действительности определяют цель и способ философского мышления.

Если это и разрыв с докантовской метафизикой, то недостаточно радикальный. Метафизическая установка, правда, перестает быть *наивной*, но зато становится *сентиментальной*, если использовать термины, предложенные Фридрихом Шиллером для разграничения двух эпох искусства. По его известной теории, изложенной в трактате «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795–1796), наивное искусство воспроизводит идеал художника как содержание самой действительности, в гармоническом равновесии и полном тождестве идеального и реального, субъективного и объективного. В сентиментальном искусстве художник уже тоскует по недостижимой действительности, поскольку сознает, что все его стремления и идеалы сосредоточены в нем самом. Отсюда возникает и новая рефлексия — сознание своей отторженности от бытия, и новая энергия — необходимость усилий для воссоединения с бытием.

Исторические эпохи, очерченные Шиллером для этих двух видов искусства, примерно совпадают с докритическим и критическим развитием в философии. В этом смысле всю докантовскую философию можно назвать наивной, а послекантовскую философию, вплоть до нашего времени, можно назвать сентиментальной, поскольку философия уже утратила свое непосредственное единство с действительностью, но все еще стремится с ней совпасть: как в плане *рефлексии*, т. е. осознания своей отторженности от бытия, так и в плане *энергии*, т. е. попытки действительно овладеть бытием. Вот ряд сентиментальных суждений, выражающих тоску отъединенной мысли по овладению полнотой бытия: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс¹); «Вопрос в том, насколько суждение спешествует жизни, поддерживает вид, даже, возможно, способствует воспитанию вида...» (Ницше²); «Мысль и бытие не тождественны, т. е. мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена» (Н. Федоров³).

¹ К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. Т. 3. М., 1955. С. 4.

² Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 243.

³ Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве... // Федоров Н. Ф. Сочинения. Ч. 4. М.: Мысль, 1982. С. 426.

Сентиментальность как умонастроение охватывает самые разные философские направления: и материализм, и прагматизм, и экзистенциализм, и логический позитивизм, — все эти формы скепсиса и экстаза, отчаяния или восторга перед лицом действительности, ускользающей от познающей мысли или уступающей ее проективному насилию. Сентиментальность господствует над всей второй эпохой философского развития, определяя соотносительность в нем депрессивных и маниакальных моментов. Тон эпистемологии преимущественно скептический и депрессивный, поскольку она вынуждена все более и более сужать возможности философского знания в границах аналитической точности; тон утопии преимущественно маниакальный, поскольку она настроена все более расширять круг философского действия, вплоть до преобразования мира в границах мыслимого совершенства. Минимализму в теории познания соответствует максимализм в идеологии действия.

Но оба эти умонастроения, как уже было сказано, исчерпали себя. Последний порыв философской науки к точности (структурализм) привел к обнаружению неточности на субатомарных уровнях текстуального значения (деконструкция). Последний порыв «научной философии» (как всегда называл себя марксизм) к созданию совершенного коммунистического общества привел к разрушению его оснований (перестройка). Значение, под пером тончайшего аналитика (Деррида), распалось на сумму незначимостей. Общество, под руководством тончайшего прагматика (Горбачева), распалось на сумму асоциальных единиц — мафий, банд, племен и не защищенных государством одиноких индивидов.

Не случайно «деконструкция» и «перестройка» («реконструкция») — слова одного корня, одного смыслового ряда. Оба движения явились как попытки довершить ранее начатые, но зашедшие в тупик направления теоретической и практической мысли. *Пере-стройка* замышлялась как акт исправления недостатков коммунистического строительства, как внутренняя критика с целью более успешного осуществления самого начального проекта. Такая же роль внутренней критики отводилась сначала и *де-конструкции* в рамках структуралистского движения, к которому принадлежал Деррида. Но точно так же, как перестройка не исправила изъянов коммунистической конструкции, а похоронила сам этот проект, так и деконструкция не исправила структурализма, а похоронила сам проект точного описания мира значений.

Вместе с ними похоронена и проективная направленность философии как таковой, ее стремление переделать действительность или переделать себя ради познания действительности. Роман разума с действительностью, в котором так неразрывно сплелись любовь и ревность, гордость и зависть, подошел к концу. Мышление и действительность вольны идти теперь собственными путями, освобожденные от взаимных домогательств «ты должен» и «будь моей». Сентиментальная лихорадка, черед познавательных депрессий и преобразовательных маний, сменяется новой философской надеждой, которая относится к *модальности возможного*.

3. СМЕНА МОДАЛЬНОСТЕЙ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Смена больших философских эпох есть прежде всего смена модальностей мышления. Различие модальностей гораздо глубже и принципиальнее любых различий в содержании мышления.¹ Так, утверждение и отрицание, «есть Бог» — «нет Бога», будучи противоположными по содержанию, формально относятся к одной, изъявительной модальности, утверждающей или отрицающей Бога как факт действительности. Мыслители докритической эпохи могли придерживаться самых разных мнений о сущности или происхождении мира, но их мышление разворачивалось в изъявительной модальности, как описание сущего. Кантовский переворот, разбив это мысле-бытийное тождество, установил для мышления императивную модальность, определяя, чем должны быть по отношению друг к другу действительность и мышление.

Изявительная модальность, так же как повелительная, навсегда сохранится в резерве философии, потому что такие общие мыслительные типы не умирают, они лишь перестают господствовать. И после Канта продолжала существовать докритическая по типу философия — просто она стала восприниматься именно как «до», архаическая по складу, и скорее уже любительская, чем профессиональная. Точно так же и в третьем тысячелетии будет существовать критическая философия, со своими познавательными и преобразовательными императивами, но она все более станет восприниматься как подготовительная стадия *посткритического*, конструктивного мышления.²

В настоящее время философия, исчерпав модальность наивно сущего и сентиментально должного, открывает в себе возможность третьей модальности — модальности самого возможного. Это, пожалуй, единственный выход из того тупика, в который философия была заведена попытками сузить ее теоретическую достоверность и расширить практическую применимость. Стало ясно, что философия не может быть достоверной как метод познания действительности и не может быть плодотворной как метод ее преобразования. Философское мышление, в отличие от научного, не является точным и не соотносится ни с чем конкретно сущим. Философское действие, в отличие от этического или политического, не является позитивным и, подчиняя бытие общим идеям, не приносит блага сущему, а скорее разрушает его.

Философия вовсе не обязана связывать себя с миром сущего и должного, с действительностью и с необходимостью. Призвание философии,

¹ По замечанию Канта, «модальность... ничего не прибавляет к содержанию суждения... а касается только значения связки по отношению к мышлению вообще». *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 106 (2-е немецкое издание, В 100).

² О методе конструирования в философии см. главы 9 и 10 второй части данной книги.

которое открывается перед ней в посткритическую эпоху, — третья модальность, мир возможного. *Философия до сих пор старалась объяснить или изменять мир, тогда как собственное ее дело — умножить возможные миры.*

Мысль о том, что возможное первичнее действительного — и по сущности, и по времени — высказывалась еще в древнегреческой философии, о чем сообщает Аристотель: «...Полагают, что все проявляющее деятельность способно ее проявлять, но не все способно проявлять деятельность действительно ее проявляя; поэтому-де способность первее».¹ Например, способность к игре на музыкальном инструменте составляет предварительное условие самой игры. Сам Аристотель, однако, придерживался противоположного убеждения: «действительность, или деятельность, первее возможности, или способности... Ведь тот, кто учится играть на кифаре, учится этому, играя на кифаре... Следовательно, и отсюда ясно, что действительность также и в этом смысле предшествует возможности, а именно по становлению и по времени».² По Аристотелю, отнюдь не все, что возможно, становится действительным, и если оно становится таковым, то не потому только, что оно возможно, а потому, что есть некоторый принцип действительности, который действует независимо от принципа возможности («*Метафизика*», 1071 б). Этот принцип не только независим, но и первичен в порядке вещей, потому что, хотя некая возможность и предшествует данному состоянию действительности, сама эта возможность возникла из предыдущего состояния действительности. Не семя предшествует человеку, а «человек раньше семени» («*Метафизика*», 1073 а). «...Одна действительность предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично движущего» (т. е. вечного бытия перводвигателя).³

Это убеждение в примате действительного над возможным, наиболее авторитетно выраженное Аристотелем, долгое время господствовало в европейской философии и теологии. Например, Фома Аквинский прямо следует Аристотелю в своем третьем доказательстве бытия Бога, которое строится на понятии необходимого в противоположность понятию возможного. Фома отождествляет возможное со случайным, поскольку то, что может быть, может и не быть, — а значит, возможные вещи возникают и гибнут и для них «невозможно вечное бытие».⁴ Фома, далее, допускает, что по времени потенциальное предшествует актуальному, — но не по сущности, ибо «потенциально сущее может перейти в актуальное со-

¹ *Метафизика*, 1071б. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 307.

² *Метафизика*, 1049б, 1050а. С. 244, 245.

³ *Метафизика*, 1050б. С. 247.

⁴ *Сумма теологии*, 1, гл. 2, 3 с. *Антология мировой философии*: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1969. С. 830.

стояние лишь при помощи актуально сущего». ¹ Это почти дословное повторение Аристотеля: «из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образованный — через образованного...», ² т. е. возможное — это только момент опосредования между двумя действительными вещами, одна из которых делает возможной другую. Что же касается самой первой вещи, первоначала или перводвигателя, то и Аристотель, и Фома Аквинский настаивают на его чистой актуальности. «...Всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности». ³ «Первичная сущность по необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального». ⁴

Такое категорическое отрицание потенциальности в первичной сущности основано на одном простом неразличении: между потенциальностью бытия и бытием потенциального. Потенциальное бытие есть неvollщенное, изменчивое, становящееся и в этом смысле, действительно, не может служить первоначалом, как его понимают Аристотель и Аквинат. Но сама потенциальность может обладать вечным, самодостаточным и даже «актуальным» бытием, которое делает возможным все другие роды бытия, передает им свои потенции. ⁵ «Возможное» в этом смысле — не то, что само лишь возможно и может осуществиться или не осуществиться в зависимости от каких-то предваряющих условий, а то, что передает свойство «быть возможным» всем другим существованиям, делает их возможными, а следовательно, само составляет условие их существования.

Пожалуй, первым мыслителем, который поставил потенциальность в начало всех начал, был Плотин (ок. 203 — ок. 269). Исходная категория его философии — «Единое», которое есть причина самого себя, стоит выше всякого бытия и познания и в котором все сходится воедино и ничто не проявляется как отдельное. «Что же такое /единое/? Потенция всех вещей. Если бы ее не было, то и все не существовало бы...» ⁶ В самом деле,

¹ Сумма теологии, 1, q. 3, 1c. Ibid. С. 831.

² Метафизика, 1049b. Ук. соч. С. 245.

³ Метафизика, 1049b.

⁴ Сумма теологии, 1, q. 3, 1c. С. 831.

⁵ Как замечают американские философы Hartshorne и Reese, Аристотель отождествляет идеальную и актуальную жизнь на том основании, что вечное не может содержать потенциального (в этом случае оно могло бы перестать быть в тот или другой момент). Аристотель недоучитывает, что самый общий признак потенциальности — это вовсе не реализация какой-либо предыдущей потенции. Такой род бытия, как потенциальность, не может перестать быть: будучи самым общим и абстрактным признаком любой возможности, он сам по себе не есть простая возможность или актуализация возможности. /.../ Он вполне может быть вечным, и в самом деле, он должен быть таким». *Hartshorne C. & Reese W. L. Philosophers Speak of God. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1969. P. 71.*

⁶ Плотин. Эннеады, 111 8, 10 (пер. А. Ф. Лосева) // Антология мировой философии в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 551.

поскольку Единое не есть что-либо из того, что существует, и в то же время не есть ничто, то между этим существованием вообще и несуществованием в качестве чего-то определенного помещается сама возможность существования, чистая потенциальность (*dynamis*). «Неужели же мы предадим сомнению и признаем ничем /то единое/, если постигнем единое истинно сущего, /то есть его/ начало, исток и потенцию?» Если Всё не есть что-то и не есть ничто, значит, оно вообще находится вне дилеммы существования-несуществования, оно определяется в иной модальности.¹

Но первым мыслителем, который построил систематическую метафизику возможного, а тем самым и перевернул соотношение потенциального и актуального, хотя и не вступая в прямой спор с Аристотелем или Аквином, был Николай Кузанский (1401–1464). В ряде трактатов, особенно позднего периода: «О возможности-бытии», «Охота за мыслью», «О вершине созерцания» — Николай Кузанский заложил основы «*потенциологии*» — возможностной онтологии и гносеологии. В поисках самого субстанциального, что только может открыться уму, он приходит к категории «может быть». Если субстанциальность — первичное «что» или «чтойность» — вообще может быть, то она не может быть без самой по себе возможности, каковая и есть начальная субстанциальность. «Так что сама по себе возможность, без которой ничто ничего не может, есть то субстанциальнейшее, что только может быть, и значит, она и есть искомое что, или чтойность. Без нее ничего не может быть. Этой мыслью я и занимался все праздники с громадным увлечением», — говорится в предсмертном трактате «Вершина созерцания» (1464), вероятно, последнем произведении мыслителя.² Вопреки Аристотелю, Николай Кузанский полагает, что «бытие ничего не прибавляет к возможности быть»,³ что бытие человека, например, ничего не прибавляет к возможности быть человеком, напротив, по мере перехода от возможного к действительному происходит некая убыль бытия.⁴ Только Бог есть вполне то, чем Он может быть, в нем абсолютная возможность совпадает с абсолютной действи-

¹ В работе O. Langer ΔΥΝΑΜΙΣ. Untersuchungen zur Metaphysik Plotins. Heidelberg, 1967, Diss., понятие потенции (греческое «*dynamis*») представлено как универсальная категория всей мысли Плотина, развернутая в его учении о трех основных ипостасях — Едином, Уме и Душе. Характеристику этого понятия, а также подробный пересказ работы Лангера, см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 378–382. Понятия потенции и энергии у Аристотеля и в неоплатонизме (у Плотина и Прокла) исследуются также в работе Лосева «Античный космос и современная наука» (1927), в его кн.: Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 205–207, 307–315, 371–373, 439–458 (там же — переводы ряда соответствующих текстов Плотина и Прокла).

² Кузанский Н. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 420.

³ Ibid. С. 427.

⁴ Вряд ли можно согласиться с таким «гиперпоссибилистским» утверждением. Бытие прибавляет к *возможности быть* новые возможности, создаваемые самим бытием. Возможность стать человеком, а не животным, коль скоро она осу-

тельностью, тогда как все другие роды существ и существований могут быть другими, нежели они есть, потому что их актуальность уступает их потенции.¹ Превышение возможного над действительным есть источник подвижности и изменений в сотворенном мире: поскольку ни одно из творений не воплощает в себе всех возможностей Творца, оно может становиться другим, перемещаться, меняться во времени.

По Аристотелю, «все вечное существует в действительности»,² и соответственно только сущее может быть вечным, тогда как возможное непостоянно, оно может быть, а может и не быть. По Николаю Кузанскому, напротив, все действительное подвержено переменам, ибо не заключает в себе всех своих возможностей, и только «сама по себе возможность» заключает полноту вечного. «...Возможность быть, как и возможность быть тем и этим, предполагает сначала саму по себе возможность».³ Именно возможность заключает в себе одновременно и то и это, тогда как быть этим или тем в действительности означает ущербность, частичность, неполноту и вытекающую отсюда переменчивость каждого существования. При этом возможность опережает все возможные сомнения и вопросы к ней, поскольку делает их возможными, а значит, выступает как самое несомненное, как знание внутри самого незнания. «...Раз всякое сомнение в ней [возможности] только подтверждает ее существование, то нет ничего достовернее ее и нельзя придумать ничего более самодостаточного или совершенного в своей полноте».⁴ Если переход от Творца к творениям есть дробление возможного в многообразии и переменчивости сущего, то ум, ищущий сущностного начала, основания всего, восходит обратным путем: от действительных существований и частичных осуществлений возможного — к возможному самому по себе. «...Сама по себе возможность только и может, явившись в славе своего величия, насытить жажду ума. /.../ Вершина созерцания есть само по себе *могу*, возможность всякой возможности, без которой ничего никак нельзя созерцать... /.../ Не может быть другого субстанциального или сущностного начала, будь то формального или материального, кроме самой по себе возможности».⁵

существляется, создает новую возможность стать добрым или злым, свободным или послушным, мудрым или суетным, поскольку таковой возможности нет у животного; причем каждая из этих возможностей в момент своей реализации обнаруживает ряд новых возможностей. Это и есть *потенцирование*, то есть *восхождение возможного с одной ступени реализации на другую*. Возможности меняются по мере своего воплощения, так что воплощение одной возможности создает другую возможность.

¹ «...Только один Бог есть то, чем Он может быть, но никоим образом — то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале». Поэтому Николай Кузанский дает Богу имя «возможности-бытия» (possest). О возможности-бытии. Ук. соч. С. 140.

² Метафизика, 1050b.

³ Кузанский Н. Ук. соч. С. 425.

⁴ Ibid. С. 425.

⁵ Ibid. С. 424, 427, 430.

Но если возможность сама по себе составляет высший предмет познания, то и познание не может не проникаться тем, к чему оно устремляется, то есть принципом возможного. Согласно Николаю Кузанскому, человеческое знание носит характер полужнания, предположения: «...истина в своей точности непостижима. Из этого следует, что любое человеческое положительное утверждение об истине есть предположение».¹ Сам Николай Кузанский склонен отнести эту предположительность на счет «беспомощного отклонения нашего ненадежного познания от чистоты истины».² Однако, сопоставляя ранний, «гносеологический» трактат «О предположениях» (не позднее 1444 г.) с поздними трактатами об онтологии возможного, мы можем заключить, что именно *предположительный характер философского знания наиболее полно соответствует возможности как его специфическому предмету*. Ведь знание возможного, а не действительного предполагает соответственно лишь возможность, а не действительность знания, т. е. определенную модальность мышления, в соответствии с принципом, который сформулировал сам Николай Кузанский: «наш интеллект ничего не понимает, если не уподобит себя умопостигаемому».³ Следовательно, если действительные вещи, вроде тех, что изучает наука, нам дано знать действительно, то возможное, как дано оно, в качестве сущностного начала, постигается философией, нам дано знать только возможно, предположительно. Причем предположительный характер такого знания не означает его ограниченности, а наоборот, более глубоко отражает сферу «возможного самого по себе», поскольку оно не ограничено никакими своими актуальными осуществлениями.

Итак, на рубеже Нового времени рождается первая философская апология возможного. В дальнейшем глубокую разработку категория возможного получила у Лейбница, который связывает ее с вопросом о свободе воли. Лейбниц в переписке с Арно выдвигает странную для собеседника идею о множестве возможных Адамов. Казалось бы, Адам, как первочеловек, более чем какое-либо другое творение, абсолютно единствен. Но поскольку Адам сотворен свободной волей Творца, могли быть и другие Адамы: именно эта возможность и раскрывается уму метафизика, тогда как ум теолога-догматика исходит из существования одного библейского Адама. «Когда я говорю о нескольких Адамах, я не принимаю Адама за определенного индивида, но за некую личность, постижимую в отношении всеобщности... Могло бы быть несколько других альтернативно возможных Адамов. ...Всё действительное может быть постигнуто как возможное... Чтобы назвать нечто возможным, достаточно просто суметь образовать понятие о нем, когда оно пребывает только в божественном разумении, которое, так сказать, есть область возможных реальностей.

¹ О предположениях. Ук. соч. Т. 1. С. 187.

² Ibid. С. 187.

³ Охота за мудростью. Ук. соч. Т. 2. С. 395.

Если бы мы пожелали абсолютно отвергнуть такие чистые возможности, мы бы разрушили случайность и свободу, ибо, если невозможно ничто, кроме того что Бог действительно создал, тогда все, что создал Бог, было бы необходимым и, пожелав создать что-то, Бог мог бы создать только одну вещь, безо всякой свободы выбора».¹ Таким образом, модальность возможного укоренена для Лейбница в основе реальности, поскольку реальность не существует необходимо, но сотворена Богом, а значит, включает свободу выбора из нескольких или многих реальностей.

Впоследствии категория возможного выдвинулась на первый план у немецких романтиков: Новалиса, Фр. Шлегеля, Шеллинга — и у мыслителей экзистенциального направления: Кьеркегора, Ницше, Бердяева, Хайдеггера, Сартра, хотя она и нечасто осмыслялась у них под своим собственным именем, обычно заслоняясь темами небытия, свободы и творчества.²

Среди мыслителей других направлений следует отметить Алфреда Норта Уайтхеда (1861–1947), основоположника философии и теологии процесса, и Ганса Файхингера (1852–1933), основоположника фикционализма. Для первого «возможность» есть категория прежде всего онтологическая и космологическая, для второго — гносеологическая и прагматическая. В трудах Уайтхеда, соединившего платонизм вечных идей с физической космической эволюции, «действительные происшествия, из которых складывается мировой процесс, представлены как воплощения других вещей, образующих потенциальные формы определенности для каждого действительного существования».³ Философия «как-если-бы», разработанная Файхингером, исходит из кантианского учения о регулятивных идеях и предвосхищает многие течения постмодерной мысли, в частности, «конструкционизм» и бодрийеровскую теорию симулякра (хотя имя основоположника фикционализма незаслуженно выпало из этого современного контекста). Согласно Файхингеру, идеи, возникающие в самых разных областях знания, от математики, физики и биологии до экономики, юриспруденции и теологии, представляют собой модальные образования, фикции, которые не соответствуют никаким фактам. Поскольку эти фикции работают, позволяют нам достигать успеха и ориентироваться в жизни, мы придерживаемся их, как если бы они были правильными. Вот эта условность, «как если бы», и составляет основу не только человеческого знания, но и поведения.⁴

¹ *Leibniz G. W.* Philosophical Papers and Letters. Translated and edited by Leroy E. Loemker. 2nd edition. Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 1969. P. 335–336.

² О соотношении категорий возможности и ничто в экзистенциальной философии см. главу 1-ю второй части.

³ *Whitehead A. N.* Process and Reality. New York, 1969. P. 53.

⁴ *Vaihinger H.* Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktion der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.

Новейший пример методологии, вплотную подводящей к попперизму, — беспощадная критика понятия «реальность», предпринятая французским философом Жаном Бодрийяром. Ему принадлежит известная теория гиперреальности, создаваемой современными средствами массовой коммуникации там, где прежде полагалось наличие физически достоверной реальности. Такой реальности, по сути, уже не существует — есть только ее имитации, «симулякры», которые создают сверхреальное ощущение мира, более красочное, осязательное, чем реальность в традиционном смысле слова. Заметим, что бодрийяровская теория отчасти созвучна учению В. И. Вернадского и Тейяра де Шардена о ноосфере — новом космическом слое разума, покрывающем нашу планету. Геофизические пласты все более перекрываются напластованиями цивилизации и воспринимаются как отдаленный мираж сквозь призму современных знаковых систем, включающих компьютеры и видеотехнику. В отличие от Вернадского и Тейяра, с их более традиционным, эволюционистским подходом к созданию ноосферы, Бодрийяр заостряет парадоксы новой эпистемологии, прежде всего, переворот во взаимоотношениях искусственного и естественного. Реальность, создаваемая искусственными средствами, кажется более подлинной, чем первичная, безыскусная действительность.

В этой связи меняется и назначение теории. Бодрийяр освобождает теорию (под которой он понимает философию, а не науку) от целей объективного познания и достижения истины. Он вменяет ей в обязанность героический вызов реальности. «Если теория более не стремится стать обоснованием истины, то она должна принять форму мира, из которого истина устранена... По своему статусу теория есть не что иное, как вызов реальному. Или, скорее, это отношение взаимного вызова. Ибо само реальное, без сомнения, это только вызов теории. /.../...Для теории недостаточно описывать и анализировать, она сама должна быть событием в той вселенной, которую она описывает. ...Она должна оторваться от всех означаемых и гордиться только будущим. Теория должна попевать за временем ценой сознательного искажения существующей реальности... Что теория может — это бросить вызов миру и стать больше мира: более объективной, более иронической, более искусительной, более реальной или более нереальной, что еще?... Будем стойкими: если мир фатален, будем еще фатальнее. Если он безразличен, будем еще безразличнее. Мы должны победить мир и искутить его безразличием, которое по крайней мере равняется безразличию мира».¹

Berlin, 1911. О русских последователях Файхингера см.: *Солонин Ю. Н., Дудник С. И.* Русский фикционализм. Опыт историко-философской реконструкции // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 10. СПб. Июль–декабрь 1997. С. 39–49.

¹ *Baudrillard J.* The Ecstasy of Communication. New York: Autonomedia, Semiotext(e), 1988. P. 98–101.

Эти отрывки составляют в книге Бодрийяра «Экстаз коммуникации» главу «Для чего теория?» Итак, теория отныне не следует действительности, а соперничает с ней, становится более реальной, чем сама действительность. Не подражает ей, а искажает и опережает ее в погоне за будущим. Однако такой переворот в отношениях теории и реальности не составляет еще модальной новизны. У Бодрийяра ощущается тираноборческий пафос теории в отношении реальности, стремление развенчать реальность и возложить на себя ее корону (стать фатальнее, объективнее и т. д.). При этом теория просто узурпирует все предикаты, принадлежавшие реальности, вместо того чтобы отыскать для себя новые предикаты. Кажется, что Бодрийяр все еще не выходит за пределы ницшевской парадигмы в понимании теории как борьбы с реальностью. Порою он даже впадает в вульгарную версию той же активистской парадигмы, когда провозглашает, вполне в духе социалистического реализма, что теория должна искажать существующую реальность ради равнения на будущее. В свое время все советские школьники проходили, что воистину типическое — не то, что есть, а то, что должно быть; обобщение должно опережать действительность, предвосхищая тенденции ее развития. Все рассуждения Бодрийяра о теории как о вызове реальному вписываются в эпоху повелительной модальности, когда философия именно заботилась о том, чтобы опережать действительность и вести ее за собой.

Но если согласиться с мнением самого Бодрийяра о гиперреальном характере современной эпохи, то с какой же реальностью должна бороться теория? Неужели с той самой, которую сам Бодрийяр считает упраздненной? «Все началось с объектов, но системы объектов больше не существует» — этой фразой начинается книга, которую я цитировал выше.¹ Взгляд Бодрийяра на теорию явно отстает по фазе от его же взглядов на природу реальности, в которой уже больше не существует объектов, — поэтому и стремление теории стать «реальнее» и «объективнее», чем сама реальность, лишено смысла в собственно бодрийяровском контексте.

В первой фазе своего развития философия (или теория всего) следовала реальности и старалась ее объяснить, максимально приблизиться к ней. Во второй фазе теория бросает вызов реальности и пытается превзойти ее. Эта фаза, в свою очередь, проходит через несколько моментов: научная критика существующей реальности; утопическая конструкция лучшей реальности; практически-революционное изменение реальности и т. д. У Бодрийяра фиксируется последний момент в развитии этой фазы, когда теория уже не вторгается в область реальности ради ее исторического изменения («революционная теория»), но все еще пытается перенести на саму себя свойства и модусы реальности, быть более реальной, чем сама реальность. От реальности, уже исчезающей в своей физичности, в своей субстанции, еще остается *модальность реального*, которая и переносится на теорию, так что она стремится стать событием реального мира и заслонить, оттеснить всякую другую реальность.

¹ Baudrillard J. The Ecstasy of Communication. P. 11.

Это последняя формулировка активистского принципа применительно к самой философии. Философия уже ничем не соблазняется в реальности: ни этическими предписаниями, ни историческими преобразованиями; она соблазняется в реальности лишь ее модусом, тем, что она есть. Следующий шаг философии — преодолеть и этот соблазн изъяснительной модальности. Понять, что теория самоопределяется не в модусе «быть», а в модусе «бы».

4. ФИЛОСОФИЯ КАК ВОЗМОЖНОСТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

В нашу задачу не входит последовательное рассмотрение категории возможного в историко-философском плане. Важно лишь отметить, что даже те мыслители XX века, которые пытались превратить философию в строгую науку — на основе феноменологии или логики, — отмечали особую, избирательную связь философского мышления с модальностью возможного. Так, для Гуссерля философия, как познание «первых принципов», есть познание возможностей, поскольку они предшествуют той действительности, которая делается возможной благодаря им. «Старое онтологическое учение о том, что знание “возможностей” должно предшествовать знанию актуальностей (действительностей), есть, на мой взгляд ...подлинно великая истина».¹

Еще более ясное указание на возможность модальность философского мышления мы находим у Бертрانا Рассела в заключительной главе «Ценность философии» из его трактата «Проблемы философии» (1912): «Хотя философия и не в состоянии сказать нам с уверенностью, каков истинный ответ на те сомнения, которые она возбуждает, она в состоянии предложить нам много возможностей, которые расширяют наши мысли и освобождают их от тирании обычая. Тем самым, уменьшая наше чувство уверенности в том, какими вещи являются (what things are), философия сильно увеличивает наше знание о том, какими они могут быть (may be)... она оживляет наше чувство изумления, показывая знакомые вещи в незнакомом аспекте. ...Философию нужно изучать не ради определенных ответов на ее вопросы, поскольку никакие определенные ответы, как правило, нельзя признать истинными, но скорее ради самих вопросов; потому что эти вопросы расширяют наше представление о том, что возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение...»²

Исходя из предложенного Расселом различия, можно сказать, что философия превращает наше обыденное знание о вещах, каковы они есть,

¹ *Husserl E.* Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. Trans. by W. R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1967. P. 213.

² *Russel B.* The Problems of Philosophy. Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., University of Chicago, 1990. V. 55. P. 292, 294.

в предположения о вещах, какими они могут быть, т. е. совершает переход от модальности действительного к модальности возможного. Даже безотносительно к вопросу о том, что первое, возможное или действительное, «яйцо» или «курица», можно предполагать, что философия занимается именно «яйцом», мыслимыми вещами и даже самой мыслимостью, которая богаче потенцией, чем актуальностью. Все вещи входят в область философии в меру их мыслимости, которая сама по себе не содержит никаких указаний на существование вещей, но предполагает их возможность.

Мышление в модусе мыслимого-возможного не является новостью для философии. Еще скептики, критикуя метафизические умозрения своих современников, считали полезным освободить их от утвердительной модальности и перевести в модальность вероятностную. Иначе говоря, каждому философскому рассуждению следовало бы предпосылать словырычаг, переводящее его из утверждения в предположение: «быть может», «возможно», «вероятно», «по-видимому», «можно допустить»... Но эта скептическая уловка мало говорит о положительных возможностях самой философии, скорее, ограничивает ее сферой возможного. Дело в том, что модальность возможного может выступать как *ограничительная* или как *расширительная* по отношению к философским суждениям. Если эти суждения исходят из действительного положения вещей и направлены на их объективное описание, то модус возможного, приписанный к таким суждениям, ограничивает поле их действия. Модальное слово «возможно» используется как скептический ограничитель, которым умеряется претензия суждения на истинность; следовательно, уменьшается и опасность лжи. Суждения типа «душа бессмертна» или «миры неисчислимы» становятся менее рискованными в сопровождении ограничителя «возможно» (в значении «это всего лишь возможность»).

Но в этом случае мы имеем дело не с самой модальностью возможно, а лишь с оговоркой по поводу действительной модальности. Между тем «возможно» заключает в себе собственные положительные основания для мышления, которые не сужают, а расширяют его сферу. В этом случае слово «возможно» выступает не как оговорка, приходящая под конец, а как начальное условие философского мышления, выходящего за границы сущего.

Именно в той точке, где философия умеряется скепсисом, утрачивает свое притязание на истину, очерчивается ее особая конструктивная способность. Философия конструирует возможности из наличных фактов. В этом смысле философия всегда усложняет и запутывает дело, вместо того чтобы его упростить.

Философия начинает с того, что ставит под вопрос тождественность какого-либо предмета самому себе. Хемницер в своей известной басне осмеял философа, который, упав в яму, не торопится схватить спущенную ему веревку, а спрашивает: «Веревка вещь какая?» И поразмыслив,

отвечает: «Веревка! — вервие простое!»¹ Философское занятие кажется в таком басенном изложении чистой глупостью. И в самом деле, философ есть глупец в том смысле, что он не понимает простейших вещей и не пользуется ими по прямому назначению. Философ — профессиональный идиот, который настолько лишен понимания обычных вещей, что заново изобретает их в своей голове, начинает мыслить о них с нуля, с «яйца», с некоего первичного основания; и затем окольно, издавляя приходит к трудному их пониманию — не потому, что они такие есть, а потому, что их такими можно мыслить. Вместо того чтобы ухватиться за веревку руками, философ ухватывается за нее мыслью — и начинает разворачивать предмет, превращать его из действительного в возможный.

Всякому известно, что такое веревка, потому что всякий может отождествить слово «веревка» с данным предметом, а данный предмет — с обозначающим его словом. И только философ позволяет себе в этом усомниться — именно потому, что связь предмета и слова представляется ему далеко не безусловной. Слово всегда условно. Слово открывает в предмете его возможность, его иное, как возможность его переименования. Философ ищет неизвестных альтернатив там, где другим является только известный факт. Философское вопрошание выводит предмет из тождества себе, потому что выводит его из тождества с обозначающим его словом. «Что есть веревка?» — этим вопросом разрушается обыденное знание о том, что веревка есть «веревка» и не может быть чем-то иным.

Далее начинается область философских ответов. Баснописцем приводится самый банальный, чтобы выставить в смешном виде пустословие философов. Но и этот нелепый ответ: «веревка есть вервие простое» — не есть пустая тавтология. Само по себе переименование веревки уже открывает в ней возможность чего-то иного, что не есть веревка. Если веревка есть вервие простое, то что есть сложное вервие? Мы не будем искать ответа на этот шуточный вопрос, — важно лишь отметить конструктивную особенность философского мышления, которое в каждом действительном предмете отыскивает его иное, его возможность. По верному замечанию словенского философа Славоя Жижека, «философия начинается с момента, когда мы не просто принимаем сущее как данное (“Вот оно какое!”, “Закон есть закон!” и т. д.), но ставим вопрос, как встреченное нами сущее является также и возможным. Для философии характерен этот “шаг назад” от актуального к возможному...»² Философия представляет свой *действительный предмет как если бы он был только возможным* — и исследует условия этой возможности. Но возможность для предмета быть таким, каков он есть, всегда предполагает возможность

¹ Басня «Метафизик», 1799 (получила известность в редакции Капниста). *Хемницер И. И.* Полное собрание стихотворений. Большая серия «Библиотеки поэта». М.; Л.: Сов. писатель, 1963. С. 141–142.

² *Zizek S. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology.* Durham: Duke University Press, 1993. P. 2.

и быть другим. Вместо одной действительности, тождественной себе, возможное содержит ряд инаковостей, множественных версий сущего. Инакомыслие заложено в самой природе философского мышления, которое представляет мир иным, чем он есть на самом деле. Требовать от философии истинности, проверять ее на предмет соответствия фактам, — все равно, что жаждать сухую воду. Философия именно представляет мир не таким, какой он есть, а каким он мог бы быть, в принципиальном его отличии от сущего. Философия создает новый класс объектов, о которых нельзя высказать ни истинных, ни ложных суждений.

Мы уже заметили на примере басни «Метафизик», как вопрошанием о наличной веревке и ее определением как простого вервья очерчивается возможность другого — мыслимого, идеального, потенциального объекта, «сложного вервья», которого нет в наличной природе. Сходным образом Платон сконструировал целый класс объектов, который назвал идеями. Если лошадь есть «единичное» животное, то что есть «лошадь» как «общее животное»? Этот вопрос, в сущности, не менее нелеп, чем вопрос хемницеровского метафизика, — нелеп для всех, кроме философов, которые именно заняты мыслимым в его отличии от сущего. Платон приходит к выводу, что идея «лошади» заключает в себе нечто, чего нельзя найти ни в одной из существующих лошадей. Само слово «лошадь», поскольку оно относится к множеству самых разных лошадей, открывает возможность иного объекта, чем любая единичная лошадь, и это есть не что иное, как «идея» лошади.

Обычно предполагается, что одному действительному состоянию соответствуют много возможных. Например, поезд мог бы прийти на станцию в 7.00, или 7.01, или 7.02 и т. д. — из этих возможностей, как показывают часы на платформе, реализуется только одна. Но существует и обратное соотношение: одна возможность может реализоваться разными способами, в разных предметах или индивидах. Например, множество предметов могут быть белыми, или, иными словами, возможность белизны по-разному воплощается в домах, лицах, снежинках, автомобилях, листах бумаги и т. д. Именно такая *инклюзивная* возможность, которая воплощается во множестве реальных предметов, называется *универсалией*, тогда как *альтернативными*, или *эксклюзивными* возможностями мы называем те, из которых только одна может реализоваться, исключая при этом реализацию других (прибытие данного поезда на станцию в 7.00 исключает возможность его прибытия в другие сроки). Возможность-альтернатива предполагает сокращение реальностей по сравнению с многими возможностями, тогда как потенция-универсалия — умножение реальностей по сравнению с одной возможностью. Таким образом, существуют *расширительные* и *сужающие* проходы из возможного в действительность: *универсалии* и *альтернативы*. Мировой процесс есть чередование тех и других, сокращение многих возможностей до одной реальности и размножение одной возможности во многих реальностях. Можно говорить о своего рода *модальной воронке*, проходя через которую возможно-

сти разреживаются или сгущаются, давая на выходе больше или меньше актуальностей (индивидов). Если бы не этот количественный перепад, различие модальностей было бы нерелевантным. Если бы одной возможности соответствовала только одна актуальность, в чем выразилось бы их модальное различие? Можно предположить, что именно модальные различия в какой-то степени определяют и количественные параметры мироздания, а именно тот факт, что индивидов в мире больше, чем универсалий, а актуальных миров меньше, чем возможных. Смена модальностей сопряжена с количественным переходом: одна возможность (универсалия) реализуется многообразно, а из множества возможностей (альтернатив) реализуется одна. *Универсалии и альтернативы* задают две главные оси мироздания: мир *сущностей* и мир *событий*. То, что обычно называют событием, есть именно модальный сдвиг бытия, реализация одной из возможностей при исключении других. То, что называют сущностью, есть модальный сдвиг мышления в другом направлении, от множества вещей к их общему свойству или «наклонности».

Итак, каждый философ открывает в действительном мире некий *класс возможностей* — таких объектов, которые принадлежат не действительности, но *сфере мыслимого*. Первый из известных философов, Фалес, создал новый объект, принадлежащий к классу гипотетических: мир-вода. Понятно, что этот метафизический объект радикально отличен от всех существующих объектов, как от воды, физически наличной в реках, ручьях, океанах, так и от существующего мира, который состоит не только из воды. В каком-то смысле Фалес мог быть прав, поскольку живое вещество и по современным научным представлениям зародилось в океане. Но в историю Фалес вошел не как ученый, а как мыслитель, создавший одну из первых философских моделей мира, *как если бы* он состоял только из воды. Мыслимость такого мира, независимо от его актуального существования, образует предмет философии.

Все философы после Фалеса, независимо от того, пытались ли они объяснить или изменить мир, пополняли класс несуществующих, возможных объектов. Эти объекты могут быть содержательными, как «абсолютная идея» Гегеля или «сверхчеловек» Ницше, или малосодержательными, как «сложное вервие», но все они создаются по одной модели, ведущей от объекта к его иному. «Веревка вещь какая?» — спрашивал басенный философ. «Что есть человек?» — спрашивает Ницше, и в самой этой постановке вопроса человек уже выведен из равенства себе, в нем открывается возможность иного — сверхчеловека. Если человек есть «только» человек, каким мы его видим и знаем, — существо срединное, «только средство», — значит, возможно существо высшее, сверхчеловек. «Вещь-в-себе» Канта, «трансцендентальное «я»» Фихте, «абсолютный индивид» Кьеркегора, «бесклассовое коммунистическое общество» Маркса, «чистый феномен» Гуссерля, «бытие» Хайдеггера — все эти мыслимости встроены в сущее как отличные от него, как иные по отношению к вещи, эмпирическому «я», эмпирическому индивиду, существующему классово-

му обществу, всему существующему как таковому. Все эти мыслимости принадлежат модусу возможного, который лежит в основании и таких важнейших философских категорий, как «причина», «цель», «смысл», «проблема», «свобода».

Мы можем спросить, почему действительность такая, а не другая, только потому, что она могла бы быть другой. Вопрос о причине предполагает выход из наличности данной вещи в сферу тех возможностей, которые предшествовали ей. Если бы вещь могла быть только такой, какова она есть, мы бы не могли спрашивать, почему она такая: сам вопрос «почему?» предполагает отличие действительного от возможного.

К сходной категории вопросов, уже не причинных, а целевых, относятся и те, что мы задаем себе на каждом шагу, осознавая смысл тех или иных вещей или цель собственного существования. Смысл того или иного факта определяется сравнением с точно такой же ситуацией, где бы этот факт отсутствовал. Цель бытия определяется возможностью небытия. Хайдеггер кладет в основу метафизики вопрос: «почему бытие, а не ничто?» — но этот вопрос предполагает, что бытию предшествовала возможность небытия. Если бы вещь не заключала в себе возможности своего отсутствия, она была бы лишена смысла. Данная вещь имеет свой особый смысл, потому что она может быть другой или ее может вовсе не быть. Мой брак имеет смысл только потому, что я мог бы и не вступать в брак или мог бы жениться на другой женщине, — именно совокупность этих возможностей и очерчивает смысл моего брака. Вот почему так трудно решить вопрос о смысле собственной жизни — как целое, она выходит за предел наших возможностей, нам не дано прожить другую жизнь, не дано выбирать — родиться или не родиться. Но если рассмотреть жизнь в перспективе конца, т. е. возможного самоубийства, то она приобретает смысл — или значимое отсутствие такого. В расхождении действительного и возможного и образуется категория смысла.

Это же относится и к целым историческим событиям: хотя они принадлежат прошлому, их смысл определяется именно этой «упущенной» возможностью быть другими, этой открытостью перед будущим, которую впоследствии, уже из будущего, устанавливает историк. Еще Пушкин заметил: «Не говорите: иначе нельзя было быть. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра».¹ Вне круга возможностей событие лишено смысла. Смысл Маратонской битвы определяется только тем, что в ней могли бы победить не греки, как это реально произошло, а персы, и тогда весь ход истории мог бы оказаться другим: свободный гуманистический мир эллинов был бы вытеснен магической и теократической культурой персов. Приведя этот пример, Макс Вебер, основоположник современной социологии, замеча-

¹ О втором томе «Истории русского народа» Н. А. Полевого. См.: Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1976. С. 284.

ет: «Без сопоставления названных “возможностей” и оценки тех незамеченных культурных ценностей, которые в нашем ретроспективном рассмотрении “связаны” с этим решением, мы не могли бы определить, какое “значение” имела битва при Марафоне... Поэтому когда современные историки, устанавливая “значение” какого-либо события и тщательно обдумывая и излагая в этой связи “возможности” развития, обычно как бы извиняются за применение такой якобы антидетерминистской категории, то это логически совершенно необоснованно. “Историческая наука”, если она действительно хочет быть таковой, всегда должна представлять себе различные возможности развития. В каждой строке любой исторической работы, даже в отборе архивного материала или грамот, предназначенных для публикации, всегда присутствуют “суждения о различных возможностях”, вернее, должны присутствовать, для того чтобы такая публикация обладала “познавательной ценностью”». ¹

Иными словами, даже самый беспристрастный историк, коль скоро он хочет выяснить значение того или иного факта, должен подойти к нему с модальной точки зрения, рассмотреть не только историческую данность, но и альтернативные ей возможности, поставить вопрос: «Что было бы, если бы...?» Реальное обретает смысл только в своем расхождении с возможным. *Хотя принято говорить, что история не имеет сослагательного наклонения, только в сослагательном наклонении она обретает какой-то смысл.*

Вообще реальность, исследуемая гуманитарными науками, сплошь состоит из смыслообразующих возможностей, которые раскрываются, как веер, за каждым конкретным фактом. По словам М. Бахтина, «вряд ли можно говорить о необходимости в гуманитарных науках. Здесь научно можно только раскрыть *возможности и реализацию* одной из них». ² При этом самое существенное — именно различие между возможностью и ее реализацией, т. е. выход за предел реального, через который реальность и приобретает смысл. ³

¹ Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре, в его кн.: Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 471–472. Этому вопросу посвящен весь раздел «Объективная возможность и адекватная причинная обусловленность в историческом развитии каузальности».

- ² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 344.

³ В естественных науках, в частности в физике и биологии, поиск закономерностей также все чаще ведется через сопоставление реальных процессов и их альтернатив. До недавнего времени в распоряжении ученых была только одна реальность: одна, расширяющаяся вселенная, одна, земная форма жизни, — исследование которых не позволяло прийти к обобщениям о природе вещества или природе жизни именно потому, что они были доступны для наблюдения только в единственном числе, тогда как обобщение требует сравнения разных форм одного явления. Только с возникновением компьютерных симуляций естественных процессов стало возможным сопоставление альтернативных вселенных или аль-

В этом же расхождении между возможностью и ее реализацией образуется и категория *вопроса*. То, о чем мы спрашиваем, есть уже проблематичная данность, которая заключает в себе ряд альтернатив. «Кто это: англичанин или француз? Сколько ему лет? Умеет ли он говорить по-русски?» — даже эти элементарные вопросы из учебника иностранного языка предполагают разнообразие возможностей, к которым и обращена вопросительность как таковая. Этот человек может быть англичанином или французом, ему может быть 30 или 40 лет, он может говорить или не говорить по-русски... Любой вопрос обнаруживает за наличным явлением целый ряд разветвляющихся возможностей. Ответ же чаще всего предполагает, что только одна из них является действительностью. И поскольку любой диалог состоит из вопросов и ответов, мысль как бы модально пульсирует в этом процессе, переходит из действительного модуса в возможностный и обратно.

В точке выхода из действительности в сферу возможного наша мысль начинает разветвляться и множиться, так что одна мысль приходит сразу в форме нескольких альтернативных мыслей. Мысль о святой Руси приходит вместе с мыслью о проклятой и преступной России. Мысль о круглом столе приходит вместе с мыслью о квадратном столе, мысль о грехе — вместе с мыслью о раскаянии. Этим объясняется постоянное метание мыслителя в кругу противоположных мыслей, так что мысль Достоевского одновременно движется в сторону самого дерзкого кощунства и самой иступленной веры; мысль Маркса — в сторону детерминистского объяснения всех исторических процессов и их революционного подталкивания; мысль Герцена — в сторону благословения и проклятия крестьянской общины...

Что же в таком случае делает посреди этих множащихся мыслей само мышление, в чем его призвание? Мышление есть не что иное, как движение сквозь действительность к скрытым в ней возможностям, так что сам действительный мир в свете мышления становится лишь *одним из возможных*, о котором мы получаем право вопрошать философски лишь потому, что он *мог бы быть другим*. Философский вопрос обращен к миру от имени его множественных «ино-можностей» (возможностей иного). Мышление сразу охватывает несколько расходящихся мыслей, потому что возможность, которая существует лишь в единственном числе, неотличима от

тернативных форм жизни. По словам Кристофера Лэнгтона, отца-основателя теории искусственной жизни, «в результате / компьютерных симуляций / вы получаете гораздо более широкий набор возможностей. Какую-либо закономерность можно обнаружить лишь исследуя набор не просто существующих, но возможных химических соединений. Закономерность имеется, но ее нельзя найти в том очень малом наборе явлений, которым природа первоначально снабдила нас» (цит. в кн.: *Horgan J. The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. NY: Broadway Books, 1997. P. 199). Пользуясь компьютерами, ученые могут конструировать возможные вселенные и формы жизни и, сравнивая их с реальными, отделять общие закономерности от более или менее случайных свойств известной нам вселенной.

действительности. Возможность одной вещи предполагает возможность другой, и мышление множественно в той же степени, в какой и возможно-отно.

Согласно Лейбницу, даже тот Адам, которого мы знаем по Библии, не был необходим: Бог сотворил его свободно, а значит, наряду с этим Адамом были возможны и другие Адамы. Адам «был выбран из бесконечности возможных Адамов».¹ Философия обнаруживает эту свободу в основании всех вещей, поскольку всякая вещь предстает в философии именно как возможность самой себя, а значит, и возможность иного, не-себя. Мир потому и наполнен смыслом и открыт радости мышления, что действительность со всех сторон объемлется океаном возможностей. Если философия обращена к сущности вещей, то именно потому, что сущность, по Лейбницу, не сводится к существованию, но включает в себя область возможного. «Сущность есть в своей основе не что иное, как возможность вещи, принятой к рассмотрению».² Сущность предмета — это не то отвлеченно-общее, что есть у него с другими сходными предметами, а совокупность его собственных возможностей: тех, что ему предшествовали, и тех, что из него вытекают. Философский вопрос обращен к *свободе*, заключенной в предмете как его *возможность быть иным*. В старый спор между эссенциалистами и экзистенциалистами необходимо внести уточнение: философия рассматривает не сущность и не существование сами по себе, но именно разрывы между ними, которые образуются в поле возможностей. Сущность той или иной вещи тем и отличается от ее существования, что включает в себя неосуществленные и даже неосуществимые возможности, которые и образуют *предпосылку философии как дисциплины*.

Философствовать об Адаме значит:

- (1) исходить из существования данного Адама (экзистенция),
- (2) установить возможность иных Адамов (поссибилизация);
- (3) исследовать весь круг «адамностей», т. е. черт и законов, присущих Адаму вообще, как возможному, а не только сущему (универсалия, эссенция);

(4) определить смысл существования данного Адама исходя из его отличия от возможных Адамов, т. е. заново соотнести существование и сущность уже в категориях смысла и различия, а не закона и общности (индивидуация, феноменология);

(5) очертить «адамизм», или «адамософию», как направление мысли, которое обнаруживает мыслимую сущность Адама во множестве других явлений, потенциально адамических, таких как искусство Древней Греции, первый сверхчеловек (сверх-Адам) у Ницше, акмеизм-адамизм в русской поэзии Серебряного века, проект воссоздания универсального, «адамического» языка, и т. п. (софия).

¹ *Leibniz G. W. New Essays on Human Understanding. Trans. and ed. by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: University Press, 1981. P. 335.*

² *Ibid. P. 294.*

Иными словами, философствовать — значит непрерывно *расширять сферу возможно-мыслимого в его отличии от сущего* и одновременно *исследовать смысл сущего в его отличии от возможно-мыслимого*. При этом философское мышление совершает несколько модальных переходов: от налично-сущего, экзистенциального — к альтернативно-возможному и далее к универсально-эссенциальному, уникально-феноменальному и, наконец, софийно-потенциальному (возможностному).

Аристотель отмечал, что источник философии — удивление. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать...»¹ Это одно из первых и глубочайших откровений о природе философии, которая не только сама происходит от удивления (мыслителя), но и призвана удивлять (собеседников или читателей). Но чему же удивляется и чем удивляет философия? В повседневной жизни мы часто удивляемся разным происшествиям и фактам, о которых не ведали раньше, но это не делает нас философами. Философами мы делаемся не в тот момент, когда удивляемся редкому, неизвестному факту (в газете, в Книге рекордов Гиннеса и т. п.), а в тот момент, когда известный факт удивляет нас тем, что он возможен. Информационное удивление вызывается переходом от незнания к знанию, философское — переходом *от знания к незнанию*, когда уже известное перестает быть понятным. Мы удивляемся, узнав о существовании в Тибете группового брака, при котором одна женщина имеет сразу нескольких мужей-братьев. Мы удивляемся, услышав, что знакомая женщина вышла замуж за неподходящего ей человека. Это все формы информационного или житейского удивления, вызванные новизной фактов, непривычностью чужой культуры, неожиданностью чьих-то поступков. Но когда мы удивляемся самой возможности брака, тому, что два разных человека могут провести вместе свою жизнь, — это философское удивление, из которого рождается философия брака. Когда мы удивляемся тому, что вещь возможна как вещь, нечто твердое, законченное, непроницаемое, отличное от всех других вещей в мире, — рождается философия вещи. Когда мы удивляемся тому, как наш ум может приобретать новое знание о мире, производить, словами Канта, «синтетическое суждение априори», рождается философия познания. По словам Мераба Мамардашвили, «вообще вопрос “как это возможно?” и есть метод и одновременно способ существования живой мысли».² *Философское удивление*, в отличие от житейского, профанного, обращено *не на сам факт, а на возможность факта*, на соотнесение действительного с его возможностью. Ум изумляется, находя разрыв в цепи необходимых связей, причин и следствий. Как возможно, чтобы у такой причины было такое следствие? или у такого следствия — такая причина? Возможность и есть точка такого разрыва, приводящая нас в состояние изумления.

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1975. С. 69.

² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 17.

При этом вопрос «как это возможно?» далеко не равнозначен вопросу «какова причина этого?» Категория причинности действует в области существующего и объясняет, почему данный предмет таков, каков он есть, то есть лежит в основании позитивных наук. Только первый вопрос является собственно философским: не почему предмет есть, а как он возможен? Отсюда знаменитый вопрос Канта: «Как возможна природа?» — и сформулированный по тому же образцу вопрос Георга Зиммеля: «Как возможно общество?» Такие вопросы выводят за предел естественных и общественных наук, полагаясь в фундамент философии природы и общества, ибо именно философия вопрошает о возможности того, что уже есть и что на опыте хорошо известно.

Дальнейшее осмысление философских аспектов возможного приводит нас к формированию еще одного понятия — «возможностное». Чем *возможностное* (possibilistic) отличается от *возможного* (possible) и для чего нам понадобилось это слово с суффиксальным наростом «стн»? «Возможное» — это определение к конкретным событиям, к тому, что может произойти: возможная встреча, возможная перемена, возможное событие. Можно выделить класс возможных объектов и отличать его от класса существующих объектов. Например, полет человека на Марс, завтрашний снегопад, женитьба моего приятеля, создание физической теории единого поля и присоединение Сибири к Китаю — все это относится к классу возможных событий (разной степени вероятности). Они могут исследоваться различными способами, от научных прогнозов и литературной фантастики до гадания на кофейной гуще, но к философии не имеют никакого отношения.

«*Возможностное*» — это не возможный объект, а подход к объекту с точки зрения его возможностей. «Возможностный подход», «возможностное видение», «возможностное истолкование», «возможностное описание» — во всех этих примерах слово «возможностный» обозначает не уровень объектов («возможное»), а модальность их осмысления и описания. Философия и есть *возможностный подход ко всему сущему*: ко вселенной и к языку, к искусству и к быту, к личности и к обществу. Философия отличается от космологии и лингвистики, от биологии и истории, от психологии и социологии тем, что она изучает не данность, а мыслимость соответствующего предмета. Например, философия языка (*лингвософия*) отличается от лингвистики тем, что изучает не существующие языки (их грамматику, происхождение, лексический состав и т. д.), а мыслимость языка вообще, включая все, что может быть языком, и все, чем может стать язык. В известном смысле языком может быть и молчание, и прогулка, и облака, и деревья, и звезды, и город: все это содержит в себе возможности языка, хотя и не является его данностью. Поэтому философия языка есть не что иное, как лингвистика в модальности возможного, включающая в себя и совокупность неязыковых явлений: лингвистика молчания, лингвистика звезд, лингвистика мебели и автомобилей, причем некая-то конкретная из этих лингвистик, а методология возможностного подхода к языку вообще.

Философия древности, в отличие от археологии, занимается не фактической, а мыслимой древностью, теми явлениями, которые существуют в модусе древности, как, например, мавзолеи, или руины, или мифы, или племенное сознание и культ вождей в новейшей истории. Философия древности — это «археософия» древнего безотносительно к конкретному времени его существования, обращенная к *древностному*, т. е. созданному в модусе древнего, как его форма, условная возможность, а не историческая действительность. «Форма» в данном случае означает сохранение (симметрию) предмета при его переходе в другую модальность. *Древностное* — это рожденное в форме омертвелости, производящее себя в форме археологического предмета, реликта или реликвии. Возможность древнеобразования сохраняется и в современной цивилизации, и конечно, не археологической науке пристало заниматься древностным, как оно проявляет себя в живописи Пикассо, в романах Т. Манна или национал-социалистической идеологии. Это область *археософии*, т. е. философии древности.

Философия не ограничивается никакими специально философскими предметами, но занимается теми же предметами, что и другие науки, только в модусе возможного, или, используя традиционное разграничение, не как «логия», знание, а как «софия», мудрость. Знанию принадлежит область фактов, мудрости — область потенциалов. Ученый знает, мудрец — может знать. Он знает, что ничего не знает, и одновременно не знает, что он знает. Его знание — и меньше и больше фактического знания, ибо оно уходит в более обширную, но менее проявленную область потенциально-го. Поэтому рядом с каждой научной дисциплиной можно обозначить философскую область: рядом с археологией — *археософию*, рядом с лингвистикой — *лингвософию*, рядом с психологией — *психософию*, рядом с биологией — *биософию*. Например, к области биософии относится обсуждаемый ныне вопрос, являются ли живыми точные компьютерные имитации процессов жизни. «Софийный» цикл рассматривает совокупность альтернатив и потенциалов, заключенных в предметах «логийного» цикла: древностное вне древнего, языковое за пределами языка, жизнь за пределами живого вещества... Наряду с языкознанием есть «языкомудрие». Мудрость — это не актуальное знание, а потенциальность ума, не скованного никакими аксиомами науки и догматами веры. Мудрость относится к знанию, как потенциальное — к актуальному. Философия же сама по себе есть даже не мудрость, а только любовь к мудрости, т. е. потенция потенциалов. Философ *хочет мочь знать*.

5. ОБЛАСТЬ МЫСЛИМОГО. САМОЦЕННОСТЬ МЫШЛЕНИЯ

Даже в повседневной речи мы часто употребляем «мыслимое» как синоним «возможного», а «немыслимое» — как синоним «невозможного». Сама мыслимость предмета уже включает некое условие его возможности, поскольку, по определению Лейбница, «возможное — это то, что не содержит противоречивого, т. е. $A = \text{не-}A$ »¹, а основной закон мышления как раз и требует избегать такого противоречия.

Мы, например, можем помыслить такой мир, который весь состоит из воды или весь состоит из огня. В этом смысле миры Фалеса и Гераклита являются возможными. Можно оспорить действительное существование таких миров и, следовательно, истинность суждений о воде или огне как всеобъемлющих первоначалах. Если философия есть дискурс о сущем, тогда философия Фалеса и Гераклита, с критической точки зрения, есть заблуждение. Но взятая в модальности возможного, она сохраняет свою ценность как опыт воссоздания одного из возможных миров, как последовательность шагов, раздвигающих горизонт мыслимого.

Философия возможного не только не пренебрегает открытиями предшествующих философских эпох, но сохраняет их от взаимного критического истребления. Для модальности действительного существует только один мир; если он имеет в своем основании воду, значит, Фалес прав, а Гераклит неправ, и неправы все те, кто признавал другое основание мира. Для философии возможного наряду с действительным миром существует множество других миров, каждый из которых обладает собственной системой закономерностей. В изъявительной модальности водяные и огненные миры Фалеса и Гераклита гасят или сжигают друг друга, обращают в ничто. В сослагательной модальности они предполагают друг друга как две равновеликие возможности мышления. Ведь если некий мир может состоять из одной воды, логично предположить, что иной мир может состоять и из одного огня, мерами вспыхивающего и мерами угасающего. Возможность одного не только не исключает, но прямо предполагает возможность другого.

Не случайно философия возникла в форме общего утверждения: мир есть то-то, происходит из того-то, основан на том-то (вода, огонь, воздух, число, идея, воля, материя, движение, энергия, разум и т. д.). Мир есть главная категория и единица философского мышления.² Вода и огонь, идея

¹ Лейбниц Г. В. Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин // Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 580.

² «Мир, мир, ослы! — вот проблема философии, мир и больше ничего!» — запись Шопенгауэра из его рукописного наследия. Цит. по: Schirmacher W. Schopenhauers Wirkung: Ein Philosoph wird neu gelesen // Prisma, 2/1989. S. 25.

и воля — это составляющие мира, и в таком качестве их исследуют физика или химия, биология или психология. Философия же в силу своей направленности на мир в целом не может пользоваться методами частных наук. Если философия мыслит о воде или об огне, то как о таких субстанциях, которые суть первоначала всего мироздания. Для философии мир — такое же исходное понятие, как для физики — элементарная частица, для политики — государственный строй, а для эстетики — художественное произведение. Вот почему философии, в отличие от частных наук, исследующих разнообразные явления в пределах одного мира, требуется более обширное поле для рассуждения: возможность сравнивать разные миры. «Мышление мирами», столь органичное для философии, допустимо только в модусе возможного, поскольку модус действительного состоит из одного мира и достаточен лишь для частных наук.

Поле для сравнительного рассмотрения разных миров можно условно назвать мирозданием, или универсумом. Тот действительный мир, внутри которого мы живем, составляет лишь один из миров внутри мироздания. Взаимоотношения разных миров внутри мироздания суть модальные взаимоотношения. Части нашего мира, такие как огонь и вода, идея и воля, различаются физически или психологически, но они принадлежат одной модальности, они описываются в терминах существующего. Все миры по отношению к действительному миру обладают разными степенями возможного, и различие между ними более велико, чем различие между субстанциями действительного мира. Возможный огненный мир более отличается от возможного водного мира, чем вода и огонь как различные субстанции в пределах нашего мира, поскольку вода и огонь в этих возможных мирах выступают не просто как вещества или стихии, а как принципы миростроения, как категории всего мыслимого. Философия есть мышление о мирах, т. е. о предельных, наибольших единицах мыслимого, которые относятся к действительному миру как иная модальность мышления. Предмет философии — мироздание, т. е. совокупность возможных миров, не ограниченных предикатом существования.

При этом не следует отождествлять возможное как категорию смыслообразования (концептивную) и как категорию мирообразования (онтологическую) и тем самым беспредельно умножать количество возможных миров, основываясь на различии единичных фактов или местоположении элементарных частиц. В последнее время теория множественных миров получила новую жизнь в американской философии, где выделяется концепция Дэвида Льюиса, названная модальным реализмом. Такой реализм постулирует особые миры для летающих медведей, для голубых лебедей, для Польши как православной страны и России как католической, для каждого семени, не проросшего в нашем мире, или для каждой травинки, которая в нашем мире увяла, а где-то еще продолжает расти. По этой теории, каждое мгновение появляются мириады новых миров, в котором актуальным становится все то, что только возможно в нашем мире. «Фактически существует столько других миров, что абсолютно всякий способ,

каким мир мог бы существовать в возможности, есть способ, каким некий мир *существует*.¹

Казалось бы, модальный реализм создает глубокие предпосылки для модального мышления о мирах, — на самом деле, он их уничтожает, более того, сводит на нет само понятие модальности, поскольку и возможное и необходимое оказываются всего лишь количественными преобразователями актуального существования. В системе модального реализма качественное различие модальностей переводится на язык таких кванторов, как «этот», «некоторый», «всякий», т. е. сводится к количественному исчислению миров, где та или иная «возможная» вещь существует или не существует. «Итак, модальность превращается в квантификацию: возможно, есть голубые лебеди, если и только если, для некоторого мира *M*, в *M* есть голубые лебеди».² Возможное оказывается актуальностью другого мира, причем все миры состоят сплошь из актуальных событий, поскольку все, что мы называем «возможным», существует актуально внутри тех миров, где оно существует. «Возможное», собственно, и означает, в рамках льюисовского реализма, существующее в некоторых мирах, тогда как необходимое, в той же логике квантификации, есть то, что существует во всех мирах. «Поскольку возможность равносильна экзистенциальной квантификации миров (existential quantification over the worlds), с ограничительными определителями внутри кванторов, постольку необходимость равносильна универсальной квантификации». И далее: «Невозможное — то, что не имеет места ни в каких мирах; случайное — то, что имеет место в некоторых мирах и не имеет места в других».³

«Модальный реализм» Льюиса точнее было бы назвать «анти-модальным», поскольку именно реалистическое его наполнение, т. е. представление обо всех мирах как реально существующих или не существующих, стирает качественную разницу между действительным, возможным и необходимым, между «есть», «может быть» и «не может не быть». В представлении Льюиса все, что в нашем мире является только возможным, образует действительность каких-то других миров. При этом категория возможного теряет свой модальный смысл, несводимый к исчислению актуально существующих миров.

Возможные миры различаются не фактами, а первоначалами, универсалиями, т. е. свойствами мира как целого. Например, возможным следует признать мир, в котором первоначало всего — вода, или огонь, или чистый дух, или воля. Такой мир образуется множеством совместимых фактов или событий, несовместимых в других мирах. И тогда, очевидно, именно философскому размышлению принадлежит область этих мыслимых миров, различающихся, как миры, именно принципами, первоначалами.

¹ Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986. P. 2.

² Ibid. P. 5.

³ Ibid. P. 7.

Точно так же категория «мир» девальвируется, если идентифицировать *смыслополагание* с *мирообразованием*, постулировать отдельный мир для каждого «атомарного» факта и его значения. Смысл существования Н. как мужчины, философа, француза состоит в том, что он не женщина, не врач, не индеец. Нужно ли предполагать, что в каких-то иных мирах он существует как женщина, врач или индеец? — и каким образом тогда сохранилась бы его идентичность? Смысл его бытия как философа определяется для него возможностью быть не-философом — но это не значит, что в каких-то иных мирах он действительно не-философ. Смысл задается модально, но не требует актуализаций в виде иных миров. Любой язык имеет дело с определенными смыслами, но только философский язык имеет дело с предельной *мыслимостью* как *возможностью иного мира*.

Специфическим предметом философии, в отличие от других наук, мне представляется не *мышление* и не *сущее*, а *мыслимое*. Следует предупредить возможные недоразумения относительно этого определения, и прежде всего, отличить философию как *мышление о мыслимом*, от кантовского *эпистемологизма* и гегелевского *панлогизма*. То, что предлагается формулой «мышление о мыслимом», вовсе не есть эпистемология, т. е. мышление о самом мышлении, попытка уяснить механизмы мышления и указать критерии его объективной истинности. Мышление о *мышлении* обращено само на себя, как чистая рефлексия, самоанализ мыслительных способностей и процессов. Мышление о *мыслимом* не замкнуто этим герменевтическим кругом самоинтерпретации, а, напротив, открыто всему, что находится за пределом мышления как такового.¹ При этом философское мышление соотносит наименьшие единицы мыслимого (конкретную вещь, явление) с наибольшей единицей мыслимого (мирозданием). Очевидно, что мыслимое не есть само мышление, а то, что открывается мышлению во всем, что не есть оно само: все, что присоединяется к мышлению как его близкая или отдаленная возможность.

С другой стороны, формула «мышление о мыслимом» позволяет избежать и противоположной опасности, панлогизма, который усматривает мыслительную природу в самой действительности и сводит историю к поступательным актам мышления, к движению саморазвивающегося поня-

¹ Этим философское «мышление о мыслимом», самоценное в ряду человеческих способностей мышления, отличается от божественного *самомышления*, каким оно выступает у Аристотеля: «А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум... так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему...» (Метафизика, 1072b). Здесь Аристотель говорит о божественном уме, который содержит мыслимое в себе, «обладает» им, тогда как человеческий ум содержит мыслимое вне себя, «стремится» к нему.

тия. Соблазн такого отождествления мысли и действительности со всеми вытекающими отсюда революционно-политическими последствиями уже заключался в самой установке на мышление о действительном, или в установке на действительность самого мышления. Посылка, вроде бы невинная, что *действительность есть объект мышления*, легко оборачивается выводом, что *мышление есть субъект действительности*, причина ее саморазвития.¹

Итак, предмет философии не есть ни *мышление* (эпистемологизм, идущий от Канта), ни *действительность* (панлогизм, идущий от Гегеля), но мыслимое.

Само понятие «мыслимого» заключает в себе некоторую «двусмысленность». Мыслимое есть то, *о чем* мы мыслим, и то, *что* мы мыслим, как некое единство предмета и содержания мышления, «подлежащего» и тех многообразных «сказуемых», которые могут к нему присоединяться. Если «цветок» есть предмет действительности, то все, что можно помыслить о цветке, есть его сказуемое. Этот переход от действительного к возможному и охватывается понятием «мыслимое». Так, при размышлении о цветке образуется особая философская мыслимость, для которой из языка подбирается название «цветочность», как в отношении науки есть мыслимость «научность», а в отношении человека — «человечность». «-Ость» — особый суффикс, присоединяемый к предметным словам для образования философских категорий и наделенный значением потенциальности. «Человечность» — это способность быть человеком, это «человек», взятый не фактически, а в своей потенциальности. Философия присоединяет к любому своему предмету суффикс «ость», переводя его из разряда сущих в категорию мыслимых: «материальность», «предметность», «протяженность», «данность», «умопостигаемость»...

Мыслимое есть *возможность* мышления, как говорит об этом и значение суффикса «-им».² Мыслимое не есть действительность самого мышления и не есть действительность, внеположная мышлению. Мыслимое есть то, что содержится в мысли как ее предмет и одновременно как возможный результат мышления о данном предмете. Мы не можем говорить о мыслимом ни в терминах действительности, ни в терминах самого мышления, ибо мыслимое не есть ни мышление, ни действительность, но мир возможного, который открывается мышлению.

¹ Отсюда известное герценовское определение гегелевской диалектики как «алгебры революции». Если сама действительность развивается согласно диалектике понятий, значит, силою мышления можно изменять действительность. Гегелевский панлогизм уже содержит в себе марксовский тезис о философии, изменяющей мир.

² В английском языке этот грамматический знак возможного выступает особенно наглядно, поскольку суффикс «-able», споставимый по значению с «-им», в качестве отдельного слова означает «возможный», «способный» («thinkable» — «мыслимое»; «able to think» — «способный думать»).

Философия, как видим, отличается от логики, которую можно было бы вывести за пределы философии как науку о законах мышления. Для логики мышление предстает чем-то действительным и необходимым, поэтому логика резко разделяет истинные и ложные суждения о предмете, устанавливает необходимые правила для мышления. В этом смысле логика ничем не отличается от физики и биологии, с той разницей, что физика есть наука о законах неживой природы, биология — о законах живой природы, а логика — о законах мышления. В отличие от всех видов мышления, обращенных на действительное и необходимое, философское мышление обращается в область возможного.

Никоим образом нельзя сводить сферу *мыслимого* также и к тому, что Тейяр де Шарден и Вернадский называли ноосферой, поскольку под ноосферой обычно понимается сфера *мыслящего* — разум как планетарное явление, разум, реализующий себя в форме материальной, энергетической, культурно-индустриально-технической деятельности, то есть ставший частью действительности, быстро растущей прослойкой геосферы и биосферы. Сфера возможного, если представить ее зрительно, гораздо объемнее и многомернее ноосферы и состоит из множества сфер, пересекающихся в каждой точке своего пространства: каждая мыслимость открывает горизонт новых мыслимых.

Единственная задача мышления, которая из самого мышления вытекает, но не сводится к самому мышлению, — это расширять границы мыслимого. Близкую и предельно точную формулу можно найти у философа Мераба Мамардашвили: «...Сознание, как и мысль, можно определить как возможность большего сознания».¹ Сознание нельзя определить через нечто, внеположное сознанию, но нельзя отождествлять и с данностью самого сознания. Сознание есть именно *возможность большего сознания*, то есть оно раскрывается в модусе сознаваемости, *наибольшей возможности самого себя*.

В этой формуле «мышление о мыслимом» нет никакой тавтологии или замкнутого круга, напротив, она устанавливает поступательное движение мысли в ее собственной сфере. По сути, именно это движение мысли в глубь и в ширь мыслимого предполагается самим значением слова «философия» как «любви к мудрости», «любви к мышлению». Философия, как понимали ее еще Сократ и Платон, не есть владение мудростью (готовой, упорядоченной), но именно возможность мудрости в немудром существе. Философия не есть познание чего-то посредством мысли, она есть любовь к мысли как таковой, а значит, бесконечное потенцирование все новых возможностей мысли. Любовь включает в себя пожелание любимому существу быть всем, чем оно может быть. Любовь открывает самоценность любимого. Философия — единственная область мышления, где мышление выступает не как средство к объяснению или познанию чего-то, а как

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 63.

цель и ценность сама по себе. Мыслить философски значит *любить в мышлении само мышление, бесконечную возможность мыслимости*. Философия не есть наука о мышлении и не есть практика пользования мышлением — обе эти крайности, эпистемологическая и утилитаристская, чужды «филин», т. е. любви. Любовь не есть изучение или использование любимого; так и философия не есть *изучение мышления* (в отличие от эпистемологии, логики, психологии) и не есть *пользование мышлением* (в отличие от идеологии, политики, технологии), но есть *работа мышления ради расширения самого содержания мышления*.

Большинство людей легко, «не думая», соглашаются с утверждением Паскаля: «Человек, несомненно, сотворен для того, чтобы думать: в этом и главное его достоинство, и главное дело жизни...»¹ Почему-то гораздо труднее принять вытекающий отсюда вывод: если цель человека — мыслить, то цель мышления — само мышление. Между тем этот вывод менее метафизический, чем у Паскаля, который признает мышление высшей целью не только мышления, но человека вообще. То, что человек создан мыслить, казалось бы более приемлемым, если бы само мышление служило каким-то еще более высоким целям, например благу и процветанию самого человека. Но у Паскаля именно мышление выступает как последняя цель. Вообще аргументы, замыкающие круг целеполагания, вызывают инстинктивное сопротивление разума, в них чудится некий тупик, хотя на самом деле открывается самоуглубленная бесконечность.

Такой постулат «мышления для мышления» может все-таки показаться странным, если не привести параллели из другой сферы, самооценности которой уже хорошо обоснована и признана. Речь идет о природе, которая долгое время считалась источником ресурсов и материалов для построения человеческой цивилизации, средством для расширения человеческого могущества. Результатом оказалось такое опустошение и загрязнение природы, которое поставило под удар существование самого человека как природного существа. Так методом проб и ошибок человек пришел к необходимости оберегать природу, как абсолютную ценность, от самого себя.

Но человек еще и существо разумное, и инструментальное использование разума ему грозит такими же опасностями, как и инструментальное использование природы. Мышление, взятое как инструмент для достижения власти и могущества, есть идеология, и ее разрушительные последствия в XX веке неисчислимы. Экология мышления — это новая дисциплина разума, возникающая в зрелый период его развития, когда разум уже не может довольствоваться прикладной функцией жизнеустройства, но обнаруживает себя как самостоятельную и целостную сущность, цель которой — не в чем ином, как в ней самой. Разумеется, это не значит, что нужно вообще прекратить всякое целенаправленное пользо-

¹ Паскаль. Мысли, № 146. Эта же излюбленная мысль Паскаля повторяется в № 346, 348, 365.

вание мышлением. Ведь и в экологическую эпоху промышленное использование природы не упраздняется, но лишь дополняется ее защитой. Вот так и философия обеспечивает экологическую защиту мышления на фоне непрерывного орудийного использования его в науках и идеологиях нашего времени. Науки привязывают мышление к фактам действительности, а идеологии — к общественным потребностям. И только философия возвращает мышление в сферу мышления как такового, где оно развертывает свои собственные возможности. Если в докантовскую эпоху философия способствовала развитию *наук*, а в посткантовскую эпоху вдохновляла рождение *идеологий*, то теперь философии все более предстоит осознать свою роль *в защите мышления и от наук, и идеологий*, в разработке самоценных стратегий сознания.¹

Быть может, тенденция становления всего человеческого мира состоит в растущей самоцельности каждого рода бытия. Первоначально эта самоцельность признавалась только за человеком, к которому, по словам Канта, нужно всегда относиться как к цели и никогда как к средству. Эта же самоцельность постепенно была признана и за миром природы. В конце концов, такая самоцельность, неподотчетность инструментальным задачам — познавательным и преобразовательным — будет признана и за миром мышления.

6. ТЕОРИЯ, УТОПИЯ И ГИПОТЕЗА

Если мыслимость есть цель в себе, тогда то, что сейчас несколько пренебрежительно именуется «гипотеза», установится не как предварительный набросок, а зрелый и самодостаточный тип мышления, в котором оно созерцает свои собственные возможности.

Можно сказать, что соотношение теории и гипотезы в философии обратное тому, которое мы наблюдаем в науке. Наука сначала выдвигает гипотезы, а затем, подкрепляя их фактами, превращает в теории, т. е. переходит из предположительной модальности в утвердительную. Философия, напротив, на протяжении столетий выдвигала теории, считая их достоверным объяснением фактов и авторитетным обоснованием практических действий. И лишь постепенно в философии созревало сознание гипотетичности всех ее утверждений. Как говорит Ницше, «где можете вы *угадать*, там ненавидите вы *делать выводы*».² Право на гипотезу — такое же завоевание зрелого философского ума, как зрелый научный ум завоевывает право на теорию.

¹ Э. Кассирер рассматривал разум не как систему знаний, а как «вид энергии, важнейшая функция которого состоит в способности скреплять и разлагать на составные части» (цит. по: *Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 373*).

² *Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 725.*

Именно опережающие успехи наук побудили философию отказаться от наивно-познавательного подхода к действительности и заняться собственной конструктивно-критической способностью, реализуемой в модальности долженствования. В эту вторую эпоху философский дискурс, удалившись от объективно-познавательного, приблизился к идеологическому, который пытается вывести мышление на путь утопии, то есть все-силоного управления сущим. Крах современной утопии и тоталитарно-идеологических государств побуждает философию отказаться на этот раз и от повелительно-заклинательного подхода к действительности и выйти в ту сферу, где мышление обнаруживает лишь самое себя, свои собственные возможности. Философия становится искусством гипотезы, искусством такого предположения о вещах, которое не отражает и не преобразует самих вещей, но проходит между Сциллой и Харибдой научности и идеологичности.

Каждый из этих трех дискурсов — *теоретический* (научный), *утопический* (идеологический) и *гипотетический* (философский) — имеет свою мыслительную интенцию, словесную интонацию и психологические правила игры. Теоретический дискурс крайне осторожен в своих посылах и выводах. Он стремится соответствовать объективному положению вещей и не приписывать им больше того, что им самим присуще. Он старается мимикрировать под свой объект и обнаруживать как можно меньше присутствие самого теоретика. Это минималистский дискурс, озабоченный полной прозрачностью и незаметностью собственных знаков, их растворимостью в мире означаемых.

Утопический дискурс, напротив, противопоставляет себя объекту как недостаточному или отсутствующему, который еще предстоит воссоздать или пересоздать. Для Ницше и его учеников, к которым можно причислить почти всех западных философов XX века, означающие поглощают собой мир означаемых и сводят их к вторичной проекции знаков, к теням на стенах платоновской пещеры. Утопический дискурс поражает дерзостью своих предположений и такой же дерзостью выводов, предназначенных изменить лицо мира или вернуть ему утраченное лицо. Автор утопического дискурса полагает себя творцом заново создаваемой вселенной.

Гипотетический дискурс отличается неравномерностью и прерывистостью своего логического поля. На входе его заключено совсем другое, чем на выходе. Гипотетический дискурс отчаянно смел в своих *посылках*, задающих новое, небывалое основание мира. Но вместе с тем он паразитически мягок и кроток в своих *выводах*, относящихся к практическому применению мысленных конструкций. Гипотеза есть импульс мысли, остающийся в сфере самой мысли, не выводящий ни к какой действительности-деятельности за ее пределом. Мысль достигает состояния экстаза и катарсиса — здесь мы можем с полным правом использовать этот термин Аристотелевой «Поэтики». Мысль очищается от двух противоположных аффектов: стремления совпадать с действительностью (аффект сострадания) и стремления пребороть действительность (аффект гнева или ужаса).

Мысль в гипотезе обращается в область мыслимого и избавляется от теоретической установки на познание сущего и утопической установки на осуществление должного. При этом мысль достигает предельной сжатости и упругости, она не расслабляется выведением вовне, она упирается в себя и отталкивается от себя. Упругость в данном случае не есть только пространственная метафора, или, во всяком случае, не больше метафора, чем такие почтенные философские термины, как «развитие», «полагание», «противоположность», «снятие», тоже укорененные в образах пространства. *Упругость* есть способность мысли расти, отталкиваясь от себя и вместе с тем сохраняя начальную форму. Это не есть саморазвитие путем антитезисов и синтезов, но есть бытие мысли в форме парадокса, одновременно и отбрасывающего, и удерживающего свою посылку. Образ *сжатой пружины* лучше подходит сюда, чем образ *развивающейся ленты*, экстенсивного, направленного вовне развития. В гипотезе мысль постоянно возвращается к себе, ибо действует, «упружит» в пространстве мыслимого. *Дерзость посылок сопрягается с кротостью выводов*, что делает этот тип мышления наиболее парадоксальным, взрывчатым, сравнительно с теоретическим и утопическим мышлением, которое стремится освободиться от внутренних противоречий ради наиболее эффективного взаимодействия с действительностью.

Именно упругость, как особое состояние мысли-гипотезы, не допускает ее превращения в простой произвол любых, сколь угодно нелепых предположений. Возможностный модус мышления предполагает наибольшее напряжение мысли, а вовсе не безвольную расслабленность. Гипотеза не есть первое возможное мнение, а такое предположение, которое включает в себя и действительное и необходимое, но не сводится к ним. Чтобы явить чистую возможность, гипотезе нужен контрастный фон, состоящий из неоспоримых фактов и неотменимых императивов. Ортега-и-Гассет в свое время остроумно заметил, что современные художники, за редким исключением, не отказываются от воспроизведения реальности в пользу чистой абстракции; но, в отличие от реалистов, они не ставят своей целью и воспроизведение самой реальности. Они воспроизводят ее именно для того, чтобы понятен стал жест ее преодоления. Оказывается, что самое трудное — это именно оторваться от реальности и одновременно передать силу ее притяжения.¹

¹ «Дело не в том, чтобы нарисовать что-нибудь совсем непохожее на человека — дом или гору, — но в том, чтобы нарисовать человека, который как можно менее походил бы на человека; дом, который сохранил бы лишь безусловно необходимое для того, чтобы мы могли разгадать его метаморфозу. /.../ Толпа полагает, что это легко — оторваться от реальности, тогда как на самом деле это самая трудная вещь на свете. Легко произнести или нарисовать нечто начисто лишённое смысла, невразумительное, никчемное: достаточно пробормотать слова без всякой связи или провести наудачу несколько линий. Но создать нечто, что не копировало бы «натуры» и, однако, обладало бы определенным содержанием, — это предполагает дар более высокий». См.: *Ортега-и-Гассет Х. Дегума-*

Так и мышление воспроизводит все формы реальности и необходимости, чтобы провести через них жест в сторону возможного. Реальное и необходимое должны быть предъявлены — как «жертвы» возможного. Гипотеза возникает из рассмотрения всех наличных фактов и из учета всех необходимых логических связей как обнаружение такой возможности, которая пребывает в мыслимом *сверх фактов и сверх логики, а вовсе не в их отсуствии*. Если для данного способа мышления модальность возможного является главенствующей, это означает, что две другие модальности должны быть включены и преодолены логикой самого мышления.

Следует подчеркнуть, что в XX веке под влияние гипотетического дискурса попадает и наука. Под воздействием открытий в квантовой физике и новейших теориях хаоса и сложности (chaoplexity) начинает пересматриваться модальный статус научных теорий, которые все больше сближаются с гипотезами, поскольку идеал полной доказательности неосуществим и в самой строгой науке. В какой-то степени эта «гипотезация» науки связана и с обратным воздействием на нее в XX веке философии и общей методологии знания, которые в XIX веке сами находились под определяющим влиянием естественных наук. И философы науки, такие как К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд, и философствующие ученые, такие как И. Пригожин и Р. Пенроуз, выступают в поддержку методологического индетерминизма (от умеренных форм до крайнего анархизма). В одной из последних своих работ Карл Поппер приходит к выводу, что в лучшем случае мы можем только надеяться, что та или иная теория окажется истинной: «Научные результаты остаются гипотезами, хорошо *проверенными*, но не *установленными*, не *доказанными* как истины. Конечно, они *могут* быть истинными. Но даже если это не истины, то это блестящие гипотезы, которые открывают путь к еще лучшим гипотезам. /.../ Мы *надемся* на истинность тех теорий, которые *не могут* быть опровергнуты самими строгими проверками».¹ Оказывается, *надежда* принадлежит к числу не только теологических, но и методологических добродетелей, без которых не может обойтись наука. Причем Поппер не только констатирует гипотетичность современной науки, но советует ей взять на вооружение «метод смелого, авантюрного теоретизирования», которое затем подвергается строгой проверке, поскольку таков «метод самой жизни в ее эволюции к высшим формам».²

Было бы ошибкой представлять гипотетическое мышление как некую сумму формальных оговорок, заранее гарантирующих мышлению статус гипотезы. Если, написав трактат в тысячу страниц, я предупрежу читате-

низация искусства // Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 235. Перефразируя Ортегу, можно было бы сказать, что радость философа проистекает из триумфа над реальностью и необходимостью, «поэтому надо конкретизировать победу и в каждом случае предьявлять удушенную жертву» (Там же).

¹ Popper K. R. A World of Propensities. (1988) Bristol: Thoemmes, 1995. P. 6.

² Ibid. P. 7.

ля в первой же фразе, что не считаю сказанное абсолютной истиной и прошу принять только в качестве гипотезы, все последующие страницы не обратятся в гипотезу по мановению этой волшебной фразы.

Каков же положительный критерий гипотетичности мышления — не просто страховки на случай ошибки, а именно самодвижения мысли на собственной возможностной основе?

Следует заранее оговорить, что *гипотетизм* — это вовсе не самый широкий и легкий путь, а, скорее, узкий путь, лежащий между достоверностью и недостоверностью, между истиной и ложью. Легко констатировать, что Волга впадает в Каспийское море; легко ошибиться, что Волга впадает в Аральское море; легко сфантазировать, что Волга впадает в Мертвое море... Но это еще далеко не гипотезы, поскольку все эти утверждения легко подтверждаются либо опровергаются конкретными фактами. Гипотетическое мышление лежит по ту сторону верификации и фальсификации, оно, в отличие от научной гипотезы, одновременно и недоказуемо и непроверяемо, оно движется самым узким путем, чтобы *наименее вероятно стало наиболее достоверным*.

Иными словами, философия стремится к *наиболее строгому обоснованию наиболее странных утверждений*. Это сочетание *странности* вывода и *строгости* выведения и задает с двух сторон узкий критерий того, что можно считать гипотетичностью. Речь идет о пересмотре принципа очевидности, положенного Декартом в основание европейского мышления. Странные утверждения — это те, которые наиболее далеки от очевидности и в этом смысле противоположны Декартову критерию истины как «очевидного» или «непосредственно достоверного» знания. Но они противоположны также и тому типу «ходячих», «традиционных» мнений, которым Декарт противопоставлял свой принцип очевидности и которые были основаны на власти обычая, предрассудка. «Странность» как категория суждения отличается и от общепринятого клише, и от логической очевидности, поскольку то и другое, «традиционно-необходимое» и «рационально-истинное», следуют принципу наибольшей вероятности. И хотя вероятность в одном случае трактуется как «наиболее вероятное мнение большинства людей», а в другом случае как «наиболее вероятное заключение непредубежденного разума», общее между ними — опора на максимальную вероятность, которая в своем пределе совпадает с объективной истиной и всеобщей необходимостью. «Странность», напротив, конституирует суждения, наименее вероятные как для большинства людей, так и для самого разума, — противоречащие и общепринятому, и очевидному.¹

¹ Соотношение «странного» (маловероятного) и «очевидного» (достоверного) будет подробнее обсуждаться в главе «Критерий интересного» (ч. 2).

7. КАТАРСИС МЫШЛЕНИЯ

Возможностное мышление включает в себя противомыслие, или иномыслие. Это важнейший компонент гипотетического мышления, который имеет мало общего с политическим инакомыслием. Инакомыслие — это мышление, противостоящее какому-то внешнему, господствующему, узаконенному способу мышления, скажем, антимарксистская мысль в марксистском государстве. *Иномыслие* — это взаимодействие мышления с самим собой, стирание собственных следов, преодоление собственных намерений. Это примерно то, что имел в виду Ницше: «Мое сильнейшее свойство — самопреодоление», или о чем говорил Мишель Фуко: «Написать книгу — это всегда в некотором смысле уничтожить предыдущую»¹ — с той оговоркой, что одна и та же книга в процессе написания может «уничтожать себя», *иномыслить себе*.

Следует добавить, что иномыслие — вовсе не то же самое, что внутренний диалог, когда сознание раздваивается на два сознания и беседует само с собой. Диалогическое мышление остается модально одномерным, потому что голоса раздаются и сталкиваются в одной плоскости, они предостоят друг другу, слышат друг друга, спорят друг с другом. По содержанию, по набору идей такое мышление раздваивается, но его модальность остается неизменной. Иномыслие есть иномерность, иномодальность самой мысли. Для иномыслия не обязательно раздвоение на разноречивые суждения или голоса. Скорее, иномыслие — это апофатический момент в мышлении, когда оно движется одновременно в двух противоположных направлениях и ставит под сомнение собственные посылки и выводы. Мысль противомыслит самой себе.

Попробую объяснить, что я понимаю под иномыслием, сначала на условном примере. Допустим, я пишу эссе «Романтика и техника», где пытаюсь доказать, что современная техника есть полнейшее воплощение романтического мироощущения. Эта сторона техники обычно замалчивается, уступая избитому представлению о ее антиромантической, прагматической сущности. Но разве телефон — не общение ангельских голосов, бесплотных существ, издавлека пронизывающих друг друга тонкими вибрациями речи? Разве самолет — не отрыв от земной оболочки, чтобы сверху взглянуть на нее, «как души смотрят с высоты на ими брошенное тело»? И потому влюбленным нужна техника. Как могли они в старину обойтись без телефона? разве письмо может передать взволнованные оттенки голоса? Как могли они раньше уединяться в скорости, проносясь мимо всего замершего мироздания, прильнув друг к другу, если им недоступны были мотоциклы и автомобили? Вся любовь современного человека заполнена техническими средствами преодоления; и сама техника, как

¹ Фуко М. Забота об истине. Беседа с Франсуа Эвальдом // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 320.

знак устремления людей навстречу друг другу, всем телом, голосом и сознанием, есть материализация любовного порыва. Слово «транспорт» в ряде европейских языков означает еще и порыв чувств, «выход из себя».

Уже и в этом кратком изложении читатель замечает натяжку. Основная идея вроде бы верна — но и не верна. Техника преодолевает физическую ограниченность человека — но физическими же средствами. Технические средства, разрастаясь сами из себя, обнаруживают пустоту и бедность того содержания, которое мы передаем с их помощью. Если влюбленный в старых повестях загонял лошадей, чтобы на минуту встретиться с возлюбленной и успеть что-то ей шепнуть на прощанье, то сколь сильнее должен быть эмоциональный порыв, запускающий в движение летную тягу в тысячи лошадиных сил! И для чего же мчится по воздуху наш герой, взлетая над облаками и созерцая свысока их серебристую изнанку, куда ведет его эта высокая ангельская стезя? Тысячное умножение технических возможностей отнюдь не умножает силу его чувств, и он идет со своей возлюбленной в пивной бар, к игорным автоматам, или сразу уединяется в номере гостиницы. Превышение техники над эмоциональными возможностями обнажает бедность человеческой природы. Так что техника — это вовсе не любовный порыв, а скорее, пародия на него, поскольку пародия — это и есть превышение формальных средств над содержанием. Техника, со своими ангельскими голосами и парениями, — это фарс небесно-прозрачного мира любви.

Значит, выдать технику за чистейший романтизм — очевидная натяжка, которая требует своего обнажения. Задача мышления, как я его понимаю, — создать поле натяжения, согласия-несогласия между собой и читателем. Цель — катарсис в сознании читателя, который из одного ряда аргументов пришел бы одновременно к двум противоположным выводам, ощутил бы одновременно притяжение и отталкивание от одной мысли.

Если теперь обратиться от маленького эссеистического опыта к всемирно известным философским системам, в них тоже обнаружится внутреннее противомыслие, порою скрытое от самих создателей этих систем или даже сознательно ими скрываемое. Например, учение Маркса содержит сильнейшие доводы в пользу историко-экономического детерминизма — и одновременно сильнейший упор на необходимость активной и сознательной подготовки пролетарской революции. Как насмешливо заметил Сергей Булгаков, Маркс похож на астронома, предсказавшего неизбежность солнечного затмения и одновременно закливающего человечество объединить все свои силы, чтобы это затмение все-таки произошло. Критики марксизма почти всегда целятся в это его внутреннее противоречие, которое действительно развернуло себя в саморазрушительной практике идеократии, детерминирующей личную жизнь общественной и одновременно подчиняющей законы общественной жизни идеологическим притязаниям отдельных руководящих личностей. Но если рассмотреть марксизм как форму мыслимости, нельзя не обнаружить, что детерминизм и революционизм расходятся из одной точки собственно

Марксовой мысли как две ее альтернативные возможности, предполагающие друг друга, и что именно соединение этих противоположно направленных ходов мысли может произвести на читателя Маркса сильный катартический эффект, очищающий от односторонности каждой из них. Там, где во второй, критико-активистской эпохе, с ее императивом практической осуществимости мыслительных систем, имел место чудовищный акт саморазрушения целых цивилизаций, в рамках *третьего, POSSIBILITY-ского* мирозерцания мог бы иметь место *философский катарсис*, углубляющий пространство мыслимого. Здесь приходится вспомнить слова Кьеркегора: «Абстрактное мышление может постигать (и тем более изменять. — М. Э.) реальность, лишь разрушая ее, и это разрушение реальности состоит в том, что мышление трансформирует ее в простую возможность».¹ Именно возвращение мысли в сферу возможного, собственно «мыслимого», могло бы предотвратить это ее разрушительное воздействие на реальность.

В последние десятилетия, с рождением и распространением деконструкции, поиск внутренних противоречий у крупных мыслителей достиг кульминации. Исследования Деррида обнаружили противоречия в самых основаниях мышления Платона, Руссо, Леви-Стросса... Да и сама деконструкция, по словам Деррида, постоянно деконструирует свои собственные основания, «всегда определенным образом оказывается жертвой своего собственного осуществления».² Оказывается, что любой мыслитель, на глубинно-микроскопическом уровне знаков, противомыслит самому себе, тем значениям, которые он пытается в них вложить. Например, Руссо, по смыслу своего мировоззрения, пытается вознести природу над культурой, но при этом прилагает к природе, как знаки ее превосходства, такие культурно опосредованные эпитеты, как «читать» и «писать» (в человеческом сердце).

Значит ли это, что мы в итоге приходим к нулевой значимости, к семантическому вакууму, где «слова и вещи», означающие и означаемые, стирают друг друга? Или именно противомыслие, изнутри присущее мышлению, позволяет достичь ему высшей напряженности в расхождении «убеждающей» и «разубеждающей» линий и привести мышление в состояние катарсиса, очистить его от односторонних убеждений и очевидностей? Задача философского текста — *разубеждать читателя именно в том, в чем он его убеждает, вести одновременно две линии, которые смыкаются в точке катарсиса*, когда читатель освобождается разом от двух противоположных мнений и очищает свой ум от односторонности. Проводя какую-то идею, автор старается так нажать, так преувеличить ее, что она сама опровергает себя. Философия тем и отличается от при-

¹ Kierkegaard. Concluding Unscientific Postscript, transl. Lowrie. Princeton, 1941. P. 279.

² A Derrida Reader. Between the Blinds. Ed. by Peggy Kamut. New York: Columbia University Press, 1991. P. 67.

кладного, или практического, или идеологического мышления, что не просто выдвигает ряд мыслей, но одновременно и демонстрирует их условность, то есть очищает сам процесс мышления от его отчужденных продуктов, «мыслей».

Катарсис, как он обычно трактуется на основе аристотелевской «Поэтики», есть внутреннее очищение зрителя через переживание двух взаимоуничтожающих чувств. Л. С. Выготский в своей «Психологии искусства» глубоко прослеживает, как в разных художественных жанрах происходит взаимодействие двух эмоциональных рядов: вызываемых материалом и формой произведения. «...Настоящая тайна искусства мастера, — цитирует Выготский Шиллера, — заключается в том, чтобы формой уничтожить содержание».¹ Это значит — привести читателя в парадоксальное состояние, когда то же самое, что вызывает его ужас или печаль, заставляет его радоваться и смеяться. «...Закон эстетической реакции один: она включает в себе аффект, развивающийся в двух противоположных направлениях, который в завершительной точке, как бы в коротком замыкании, находит свое уничтожение».²

Суть в том, что искусство развертывает свою картину в двух модальностях: его содержание принадлежит изображаемой действительности, а форма — *возможностям* самого изображения. Сама условность искусства и есть способ такого раздвоения модальностей. «Искусство двоятся и... для его восприятия необходимо созерцать сразу и истинное положение вещей, и отклонение от этого положения...»³ Мы переживаем за героев трагедии, как если бы мы сами действовали вместе с ними, и одновременно переживаем само это *если бы*, которое отдаляет нас от этих героев и переводит наше переживание в модус возможного. Оттого страдание на сцене вызывает в нас одновременно чувство примирения — потому что это только возможное страдание. Взрыв радости на сцене вызывает в нас одновременное чувство легкой, как бы потусторонней печали — потому что это только возможная радость.

Выготский обосновывает этот эффект искусства тем, что потенциал человеческих чувств гораздо выше, чем тот скудный набор реальных обстоятельств, на которые мы отъезаемся настоящими чувствами. Человеку дано прожить много потенциальных жизней, а ему предлагается только одна реальная, вот он и испытывает потребность в искусстве для разрядки своих несостоявшихся, не востребованных эмоций. Выготский ясно указывает на модальный смысл катарсиса: «Подобно тому как во всей природе осуществляется часть жизни есть ничтожная часть жизни, которая могла бы зародиться, подобно тому как каждая родившаяся жизнь оплачена миллионами неродившихся, так же точно и в нервной системе осуществившаяся часть жизни есть меньшая часть реально заключенной

¹ Шиллер Ф. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1957. С. 326.

² Выготский Л. С. Психология искусства. М.: Искусство, 1986. С. 269.

³ Ibid. С. 328.

в нас. /.../ И вот эта возможность изживать в искусстве величайшие страсти, которые не нашли себе исхода в нормальной жизни, видимо, и составляет основу биологической области искусства. /.../ ...Искусство как бы дополняет жизнь и расширяет ее возможности».¹ Понятно, что страсти, разряжаемые искусством, несут условный, гипотетический характер, — это художественные чувства, точнее, *формы чувствуюемости*, соответствующие возможностному характеру самих воображаемых миров.

Можно предположить, что это же состояние катарсиса может быть достигнуто и в области мысли. Как художественные чувства относятся к реальным чувствам, так и философские мысли — к реальным мыслям. Когда говорят о философском мышлении, часто упускают из виду, что это совсем не то мышление, которое приурочено к реальным объектам и направлено к реальным целям. Существуют разные актуальные типы мышления: житейское, деловое, научное, — но философия отличается от них тем, что не просто мыслит, а производит *формы мыслимости*, как искусство производит формы чувствуюемости. Мыслительный потенциал человека выше, чем сумма предлагаемых ему обстоятельств, которые могли бы востребовать его мысль и приложить ее к реальному объекту. Философия и есть разрядка этого мыслительного потенциала в форме чистых мыслимостей, которые так же очищают нашу мысль от всякой односторонности, как художественный катарсис очищает эмоции. Отсюда и мышление универсалиями, то есть такими емкими понятийными образованиями, объектами-гипотезами, которые, подобно художественным образам, не имеют соответствия в реальности.

Мысль, взятая в форме мыслимости, лишается тех своих качеств, которые она имеет в актуальном, или прикладном, мышлении. Прежде всего, она лишается однонаправленности, конкретной соотнесенности с фактом или поступком. Актуальная мысль, как и актуальная эмоция, однозначны, они подсказывают, что нужно делать или как относиться к тому или иному явлению. Для философии — это такой же «первый» уровень мышления, как для искусства — чувства, происходящие между реальными людьми. Философия отстраняется от этих мыслей посредством рефлексии, как искусство — посредством иллюзии. Философия *как бы* мыслит, то есть преподносит нам не сами мысли, а их возможность, их мыслимость, откуда и возникает особый расширительный, катартический эффект философского сочинения, сравнимый с художественным: как будто разные возможности мысли совмещаются в нашем сознании, раздвигая его границы. Философия не столько сообщает нам новые мысли, сколько изменяет наше сознание, открывает многомерный континуум, в котором размещаются целые мыслительные миры. Как и у всех мыслящих людей, у Гегеля или Ницше были свои конкретные мысли на те или иные темы, но философское значение Гегеля или Ницше не в том, что они думали на самом деле, а в том, что можно мыслить по-гегелевски или по-ницшевски: от этих мыслителей к нам пришли формы мыслимости, которые

¹ *Выготский Л. С. Психология искусства. С. 310, 311.*

несводимы ни к каким конкретным мыслям. Точно так же от Л. Толстого и Достоевского к нам пришли не чувства, которые они, несомненно, испытывали по отношению к окружающим людям и событиям жизни, а художественные формы чувствуюмости, так что мы теперь можем чувствовать по-толстовски или по-достоевски...

Соучаствовать в процессе мышления — не то же самое, что участвовать в обычном общении, когда собеседник делится с нами своими актуальными чувствами и мыслями и мы воспринимаем их как данность, сопереживаем или не сопереживаем, соглашаемся или не соглашаемся, то есть однозначно определяемся по отношению к их фактичности. Соглашаться или не соглашаться с Гегелем или с Ницше — примерно то же самое, что выстрелить из зрительного зала в злодея Яго на сцене или вонзить нож в Ивана Грозного, убивающего на картине своего сына, или мечтать о встрече с любимым литературным героем, отважным рыцарем или принцем. Философское мышление, если отнести к нему философски, то есть воспринять как мыслимость, а не мысль, вовсе не требует согласия или несогласия, оно допускает сразу то и другое, оно расширяет континуум мышления.

Обычно считается, что задача мыслителя — убедить читателя, внушить ему свое представление о мире, передать ему свои мысли и вызвать согласие с ними. На мой взгляд, задача мыслителя — вызвать эффект согласия-несогласия, мыслительный катарсис, интеллектуальное озарение. Читатель вдруг постигает, что можно думать и так и иначе, что мышление содержит внутри себя *противомыслие*, и этим бесконечно раздвигается сама сфера мысли. Павел Флоренский так охарактеризовал метод своего мышления, позволяющий достичь максимума в противомыслии самому себе: «Непреложная истина — это та, в которой предельно сильно утверждение соединено с предельно же сильным отрицанием... И поэтому все то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания».¹ Каждая мысль, к которой читатель был подведен долгой цепью аргументов, есть только одна из возможностей мысли, которая, по мере своей конкретизации, обнаруживает другую, альтернативную возможность. Внутренним напряжением противомыслия философская мысль взрывается сама из себя, чтобы дать «первоотлчок» расширяющейся мыслительной вселенной. Собственно, катартическим, очищающим моментом в сфере мысли и выступает сама философская «мыслимость», которая ни к какой определенной мысли не может быть сведена, потому что любая определенная мысль предполагает свое возможное отрицание.

Сказанное не означает, что философское сочинение не должно вызывать споров и несогласий. Ведь и художественное произведение может

¹ / Автореферат / . Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 40. Единственное, что хотелось бы уточнить в этом высказывании, — поставить «мысль, достигающая катарсиса» на место «непреложной истины».

нравиться или не нравиться, вызывать симпатию или антипатию к своему стилю, концепции, системе образов. Речь идет только о том, чтобы не путать автора с героями, уровень изображенных чувств или высказанных мыслей с уровнем самого изображения или высказывания. Если философ противоречит себе, то это вовсе не повод уличать его в непоследовательности, потому что такое противоречие может быть функцией самого философского метода. Если Гегель возносит прусское государство на высшую ступень воплощения объективного духа, то к этому не следует относиться как к политическому мнению, к мысли, высказанной «консервативным бюргером». Это форма мыслимости, предполагающей соотносительность всего развития мирового духа с развитием государственного устройства и их совпадение с самосознанием самого философа в конечной точке истории. Философ работает с иксами и игреками, на место которых можно подставить разные числовые значения, в том числе и дающие ошибки в решении конкретных уравнений; но суть не в этой арифметической подстановке, а в самой алгебре как форме потенциальных отношений между величинами.

Но какую же цель имеет эта «разрядка» мыслительного потенциала, именуемая философией? Ответ Л. С. Выготского, данный в связи с эмоциональным потенциалом искусства, вряд ли может нас удовлетворить. В духе своего времени он полагал, что разрядка «лишних» эмоций в области художественных иллюзий необходима организму для его лучшего *приспособления* к реальной среде. «Все наше поведение есть не что иное, как процесс уравнивания организма со средой. ... Неосуществившаяся часть жизни, не прошедшая через узкое отверстие часть нашего поведения должна быть так или иначе изжита. Организм приведен в какое-то соответствие со средой, баланс необходимо сгладить, как необходимо открыть клапан в котле, в котором давление пара превышает сопротивление его тела. И вот искусство, видимо, и является средством для такого взрывного уравнивания со средой в критических точках нашего поведения. /.../ Искусство есть необходимый разряд нервной энергии и сложный прием уравнивания организма и среды в критические минуты нашего поведения».¹

Получается, что эффект искусства негативен: эмоции вызываются только для того, чтобы подвергнуть их уничтожению, восстановить на низшем энергетическом уровне «здоровый» баланс человека и среды. Но может быть, «лишние» эмоции, как и «лишние» рефлексии, вызываются не для низведения возможного до наличного, а, напротив, для того, чтобы повысить уровень человеческого бытия от актуального до потенциального?

Вряд ли стоит критиковать точку зрения Выготского, лучше указать на ее обратимость. Ведь не только организм в результате достигнутого баланса приспособляется к среде, но и среда к организму, к его неизжи-

¹ *Выготский Л. С. Ук. соч. С. 309, 311, 312.*

тым возможностям. Это значит, что искусство переводит окружающий мир в состояние потенциальности. Суть катарсиса, или «разрядки», не просто в том, чтобы сжечь лишние чувства, а в том, чтобы преобразить их в формы чувствуюмости. Сама их бесцельность, отстраненность от реального мира, становится формой высшей целесообразности. Видимо, и философия не есть просто средство уничтожения лишних, непрактичных, «абстрактных» мыслей и здравого приспособления к реальности, хотя и такой взгляд на философию как на «клапан», выпускающий давление лишнего мозгового пара, тоже имеет право на существование. Скорее, философия есть способ претворения бесцельных мыслей в формы целесообразной мыслимости, увеличивающей модальную мерность мира.

Философ — не просто мыслящий человек, отвечающий за то, что он мыслит. Философ есть художник мышления, поскольку он мыслит многоликие возможности мышления, как актер выводит на сцену множество лиц, заключенных в его «я». Мышление — это игра мыслимости, и как только в эту игру вступает какой-либо действительный предмет, он сразу превращается в возможность других, мыслимых предметов. *Мышление есть производство возможного из действительного.* Философия обнаруживает в основании действительности мир потенциалов, которые объемлют мир актуальностей. Отсюда колоссальная важность философии — не для познания или преобразования актуального мира, а для вхождения в иные, потенциальные миры.

8. МЫСЛЯЩИЕ ПЕРСОНАЖИ

Итак, «мыслительство» не есть сфера прямого высказывания, когда я делюсь своими мыслями и стараюсь в чем-то убедить собеседника. Если я мыслю «философски», я вовсе не выражаю свои мысли — но чьи-то возможные мысли, с которыми я никак не обязан отождествляться. Мыслит и говорит во мне кто-то другой. Отсюда появление персонажа, которому я доверяю свои мысли, ощущая их не вполне своими. Испокон веков, начиная с Платона, философия выступала как *персонажное мышление*. Но философский персонаж — это не действующее лицо, как персонаж художественной литературы, а именно мыслящее лицо — *другой*, который пребывает во мне, когда я мыслю, и дистанцию от которого я передаю как вычками.

Именно потенциальная природа философского мышления производит фигуры мыслящих персонажей. Поскольку автор-философ не просто мыслит, но демонстрирует возможности мысли, он нуждается в фигуре-посреднике, которая бы актуализировала ту или иную мысль, но при этом не отождествлялась с самим автором, с потенциалом мыслимого вообще. Когда говорят, что философ имеет «те или иные взгляды», «думает то-то и то-то», это звучит как сильная натяжка. Он не думает «то-то», а думает, что «то-то и то-то» можно думать; можно иметь те или иные взгляды, кото-

рые в таких-то условиях, с такой-то точки зрения можно было бы обосновать так-то и так-то. Отсюда потребность многих философов с наиболее богатым потенциалом мышления ставить между собой и мыслью некую условную фигуру, от имени которой эта мысль излагалась бы, что позволило бы самому автору занять дистанцию по отношению к ней. Персонаж как бы действительно думает то, что на самом деле только может думать автор. Таковы Сократ и все многочисленные персонажи диалогов Платона; протест у Николая Кузанского; Иоган Климакус и другие мыслители «псевдонимы» у Кьеркегора; Заратустра и Дионис у Ницше; старец Пансофий у Вл. Соловьева; господин Тэст у Поля Валери; наконец, подставные авторы П. Медведев и В. Волошинов у М. Бахтина. Фигурность таких мыслящих персонажей — как вымышленных, так и исторических — достаточно условна: они, как правило, не обрисованы с той полнотой и конкретностью, как художественные персонажи. Обычно достаточно только имени и одного-двух характерных признаков (социальных, бытовых, профессиональных), чтобы персонаж отделился от автора и вокруг него началась кристаллизация мысли, ее актуализация и уплотнение на выходе из континуума мыслительных возможностей. Актуализация мысли (в персонаже) при сохранении ее потенциальности (у автора) — это, быть может, самый оптимальный способ достичь двойного эффекта (убеждения-разубеждения) и мыслительного катарсиса.

В известном смысле мы вообще не знаем, что думает тот или иной мыслитель — он так же «ничего не думает», как и самый бездумный, пустоголовый человек. Как писал Бахтин, «первичный автор не может быть образом: он ускользает из всякого образного представления.... Создающий образ (то есть первичный автор) никогда не может войти ни в какой созданный им образ. ...От лица писателя ничего нельзя сказать... Поэтому первичный автор облекается в молчание. ...Принято говорить об авторской маске. Но в каких же высказываниях (речевых выступлениях) выступает лицо и нет маски, то есть нет авторства?»¹ В том-то и дело, что лицо самого автора всегда остается невидимым, а его уста — молчащими. Мы не знаем, что «на самом деле» думали Платон или Кьеркегор, да и вопрос этот, загоняющий философское мышление в модальность «всамделишного», есть праздный и беспредметный вопрос. Первичный автор не может выразить себя в словах, он может надеяться только на то, что за словами «других», «двойников» услышано будет его молчание.

Точно так же всегда молчит и сам язык — структурная основа всех возможных высказываний. Никто никогда не слышал голоса русского или английского языка. Писатель и мыслитель определяют свой порядок потенциальности именно на уровне самого языка — и потому, чтобы заговорить, перейти на уровень речи, им нужно сократить себя, то есть найти своего «сократ», свою подставную фигуру, реально говорящего челове-

¹ Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 353, 357.

ка. Мыслитель обладает *способностью* мыслить и потому никогда не равен тому, что *действительно* мыслится, — для этого он подыскивает какие-то удобные имена и характеры и назначает их условными авторами своей речи. Настоящий автор молчит вместе с языком, так сказать, «проглатывает» свой язык. Речь, т. е. актуализация языка, всегда выступает только как цитата, как речь персонажа, объявленного, подразумеваемого или неосознанного.

Сказанное Бахтиным об авторе, облеченном в молчание, объясняет загадку его собственных «двойников» — Валентина Волошинова и Павла Медведева. Поражает невинность бахтинских объяснений того, что случилось: вроде бы он написал эти сочинения, но они ему не принадлежат. Работы, написанные под именами и от имени своих друзей, Бахтин не мог приписать себе, но не мог и отречься от них, потому что он выражал в них *свои мысли*, с которыми *не мог себя отождествить*: в них раскрывалась потенциальность иного, отчасти чуждого ему марксистского сознания. Сложность и необычайность ситуации состояла в том, что Волошинов и Медведев были реальными личностями (как, впрочем, и Сократ и Шекспир¹), более того, авторами своих собственных сочинений — и в то же время мыслящими персонажами Бахтина, «Волошиновым» и «Медведевым». Бахтин — эта мыслительная потенциальность того, что актуализировалось в работах «Волошинова» и «Медведева». Бахтин действительно узнаваем в этих работах — но так, как узнаваем известный актер в облике своего персонажа. В идейно-речевых обликах Медведева и Волошинова Бахтин сыграл те роли марксиста-литературоведа и марксиста-лингвиста, которых от него требовала идейная сцена 1920-х годов, сыграл с блеском, стараясь придать максимальную силу и убедительность голосам своих персонажей. Все эти мысли были у Бахтина, но сам он, так сказать, не был вполне в этих мыслях — отсюда такая трудность атрибуции этих работ с точки зрения формального авторского права. Точнее было бы придать этим именам статус не авторских, а авторско-персонажных и включить их в подзаголовок типа «Так говорил Медведев». С тем же самым резонансом Ницше написал «Так говорил Заратустра», а не «Так говорил Ницше», но в то же время и не выставил имя своего героя в качестве автора, не подписал своей книги «Заратустра» (когда такое стало происходить,

¹ В настоящее время все больше распространяется взгляд, что величайшим творением автора или авторов, известных под именем Шекспира, был не «Гамлет» или «Отелло», а сам «Шекспир», малограмотный актер, якобы ставший великим драматургом. «Почему человек, создавший гениальные творения, знавший цену им и себе как творческой личности, предпочел скрыть лицо под маской заурядного обывателя?» (Липков А. Предисловие к книге: Илья Гилилов. Игра об Уильяме Шекспире, или Тайна Великого Феникса. М.: изд. «Артист. Режиссер. Театр», 1997. С. 8). Ответ на этот вопрос можно искать не только в конкретных обстоятельствах биографии супружеской четы Рэтленд (чему посвящена книга И. Галилова), но и в свойстве творческой потенциальности, которая ищет знаков своего отличия от любых актуализаций, а значит, создает персонажей-авторов.

когда появились подписи «Антихрист» и «Распятый», обозначилось безумие Ницше).

Даже в книге Бахтина о Рабле, а возможно, и в книге о Достоевском, как сейчас обнаруживают исследователи, раздаются персонажные голоса, отличные от бахтинского, как бы намеренно вписанные в горизонт сталинской эпохи, — хотя о более широко, объемлющем горизонте самого автора мы можем узнать опять-таки лишь из сопоставления разных бахтинских голосов в совокупности его книг. Каков же голос самого Бахтина? Об этом мы вряд ли можем судить даже по его заметкам и записям последних лет, сделанным как будто для самого себя, но в то же время четко обнаруживающим голос прогрессивно мыслящего советского литературоведа 1950-х – 60-х годов. Ни о смерти, ни о Боге, ни о страхе, ни о любви, ни о чем, что прямо обнаружило бы Бахтина-автора в его совпадении с Бахтиным-человеком, мы так и не узнаем от этого загадочного мыслителя. «Первичное авторство», потенциальность его мысли осталась за пределом всех актуализаций, именно «облеченной в молчание». Бахтин выразился только в своих многочисленных, поименованных и безымянных двойниках, никогда до конца с ним не сливающихся.

Мне представляется, что теория многоголосия, развитая самим Бахтиным на основе экзистенциально-диалогического мировоззрения, не вполне объясняет феномен делимого и множимого авторства у самого Бахтина, как и ряда других мыслителей. Диалогическая концепция Бахтина, наиболее полно изложенная в его книге о Достоевском, предполагает два или несколько отдельных индивидуальных сознаний. Я же знаю только одно, свое собственное сознание, которое само себя не знает, отталкивается от своих собственных утверждений, насковзь чуждо самому себе и потому мыслит от лица персонажей, заключая эти мысли в кавычки как цитаты иного мышления. Мне у Бахтина чужда антично-ренессансная окраска его понятий, предполагающих телесное воплощение разных сознаний, как отдельных лиц, собеседующих друг с другом. Я не вижу особой нужды в другом сознании, потому что мое собственное сознание и есть абсолютно другое для меня. В отличие от Сократа, сказавшего: «я знаю, что ничего не знаю», я бы мог сказать: «я не знаю, что я знаю». Я знаю больше того, что я могу знать исходя только из границ своего личного познания. Впрочем, это уже предполагается у Платона, в его теории знания как анамнесиса, припоминания забытого в земной жизни, но известного еще до рождения. Мы не знаем, что мы знаем, что когда-то, еще «до нас», испытало наше сознание. Мое сознание иноположно мне самому, я не нахожу в нем своего «я», а только Я. А., И. С., Р. Г., И. М., М. И. и множество других мыслящих персонажей. Вот почему «другое», в отличие от Бахтина, для меня означает «мое собственное», которого я не знаю, которое принадлежит кому-то другому во мне — настолько другому, что это не может быть еще один человек, имеющий другую позицию и голос. Это мыслящее во мне есть настолько другое, что оно не может быть своим для кого-то, совпадать с чьим-то «я» и самосознанием.

Вообще то, о чем думает другой, нам более понятно, чем то, что думаем мы сами. Мысль другого выражается в речи, а наше собственное мышление остается в «паузе» между речью и неизречаемым, между актуализацией и потенциальностью в их взаимной несводимости. Моя мысль постоянно отмежевывается от моей речи и в знак этого размежевания заключает ее в кавычки. У Поля Валери это ощущение не-диалогической самочуждости речи передано так: «...Все те слова, которые сам я говорил другим, я чувствовал отличными от моей собственной мысли, — ибо они становились *неизменными*».¹ Каждое сознание внутри себя гораздо более сложно и непроницаемо, чем в своем «диалогическом» отношении к другому. Я бы назвал это *моночуждостью* сознания, или, что то же самое, его внутренней цитатностью, персонажностью. Бахтинской *персональности* сознания я бы сопоставил эту *персонажность*, которая не приходит ко мне от другого, а находится во мне самом, имеет, так сказать, внеиндивидуальный источник, ибо только так я могу понять этот голос другого, раздающийся во мне, но мне явно не принадлежащий и не передаваемый без кавычек.

«...Я никогда не поверю, чтобы борющиеся голоса во мне были тоже мною же. Это, несомненно, какие-то особые существа, самостоятельные и независимые от меня, которые по своей собственной воле вселились в меня и подняли в душе моей спор и шум», — писал Алексей Лосев,² крупнейший мыслитель советской эпохи, которая, кстати, весьма способствовала размножению мыслительных двойников (Бахтин — ярчайший пример). И хотя в философских произведениях Лосева нельзя найти поименованных двойников, чувствительный анализ обнаружит у него резкую смену интонаций и, в частности, напористое вторжение марксистского двойника-краснобая, чей голос — симбиоз Флоренского с Луначарским — слегка окарикатуривает поздние лосевские труды. Несомненная игра перебивающих друг друга мыслящих личностей и у самого Павла Флоренского, отчего и возникают конфликтные трактовки этого мыслителя то как сурового христианского ортодокса, то как разрушителя-авангардиста с вывертом и надрывом.³ Там, где сам философ не смог или не захотел дать персонажное бытие различным актуализациям своей мысли, там задача такого *персонального анализа* выпадает на долю исследователя.

Мыслящий персонаж нужен философу еще и потому, что он позволяет испытать возможности мысли в разных ситуациях бытия, т. е. придает мысли экзистенциально-экспериментальный характер — и одновременно наделяет локальное, частное бытие способностью представлять себя

¹ Валери П. Об искусстве / Изд. подготовил В. М. Козовой. М.: Искусство, 1976. С. 90–91.

² Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Наука, 1991. С. 81.

³ См., например: Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1992. С. 120–184.

универсально. Мы приведем тот отрывок из книги Жюль Делеза и Феликса Гваттари «Что такое философия?», где рассматривается неизбежность актуализации философского мышления в мыслящем персонаже, или, как они его называют, «концептуальной персоне» — именно по той причине, что мысли всегда имеет кто-то «другой» по отношению к автору, который сам только *может* мыслить, рассеивает семена мыслей. Правда, Делез и Гваттари недооценивают своеобразие философской речи и путают ее с обыденной речью, где ролевое поведение является исключительно редким и производит впечатление официоза и напыщенности.

«В обыденной жизни речевые акты отсылают к психосоциальным типам, которые свидетельствуют о стоящем за ними третьем лице. “Я отдаю приказ о мобилизации как Президент Республики”, “Я говорю с тобой как отец” и т. д. Таким же образом, философский переключатель есть речевой акт в третьем лице, где “я” всегда произносит концептуальная персона: “Я думаю как Идиот”, “Я проявляю волю как Заратустра”, “Я танцую как Дионис”, “Я притязаяю как Любовник”. Даже бергсоновская длительность нуждается в фигуре бегуна. /.../ Роль концептуальных персон состоит в том, чтобы показать локусы мысли, ее абсолютные делокации и релокации. Концептуальные персоны суть мыслители, только мыслители, и их персональные черты тесно связаны с диаграмматическими чертами мысли и интенсивными чертами понятий. Некая концептуальная персона, которая никогда не существовала до нас, мыслит в нас. Например, если мы скажем, что концептуальная персона заикается, это уже не индивид, который заикается на определенном языке, но мыслитель, который заставляет целый язык заикаться. При этом возникает интересный вопрос: “Что представляет собой эта мысль, которая не может не заикаться?” Или, опять-таки, если мы скажем, что концептуальная персона — Друг, или Судья, или Законодатель, нас заботит уже не частный, публичный или юридический статус данного лица, но то, что по праву принадлежит мысли и только мысли. Заика, друг или судья не утрачивают своего конкретного существования, но, напротив, приобретают новое существование как внутреннее условие для реального воплощения мысли в той или иной концептуальной персоне. /.../ Это уже не эмпирические, психологические и социальные детерминации, еще меньше абстракции, но ходатаи, кристаллы, или семена мысли».¹

Эти двойники, окружающие многих мыслителей, суть посредники мышления и бытия. Они причастны локальному бытию и поэтому изобразимы как некие фигуры, обладающие полом, возрастом, профессией, привычками, чертами характера. Они пребывают в некоем пространственно-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Перевод с франц. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998. С. 84, 90–91. В приведенных цитатах местами предлагаются варианты перевода, отличные от опубликованного в данной книге. (См.: *Deleuze G. & Guattari F. Qu'Est-ce que la philosophie?* Les Editions de Minuit, 1991).

временном континууме — и одновременно, как мыслители, разрывают его. Вот это положение на границе бытия и мышления и оказывается наиболее опасным и значимым, поскольку позволяет бытию и сознанию охватывать, окольцовывать друг друга. Автор вбрасывает свою мысль в бытие в форме мыслящего персонажа — и одновременно, как чистая потенциальность мышления, остается за пределом любого локального бытия.

Есть еще один способ актуализации: автор может вдвинуть в систему мышления свою собственную фигуру, очертить ее бытийно, соединить трактат с автобиографией или дневником. Среди современных русских мыслителей так поступает Георгий Гачев, исповедующий во всех своих сочинениях принцип «жизнемышля». «ЖИЗНЕМЫСЛИ — это не мысли о жизни. Это мысли из жизни, из ее случаев возникающие и от нее отлетающие, так сказать, в “эмпирии духа”. Жизнь тут — служанка мысли. Но — и обратное будет столь же верно: обтесав топорщащийся и мучительный кряж жизненной ситуации топором мысли, я обретаю радостный покой... Итак: мысль по ходу жизни и как участник в ней. Мышление — без отрыва от производства жизни».¹

Насколько понятно стремление мыслителя связать мысль с жизнью, настолько сомнительно автобиографическое осуществление такой связи. Беда в том, что жизнь у *мыслителя* одна, а *мышлению* мало одной жизни. Оно творит много возможных, экспериментальных миров, каждому из которых требуется особая фигура бытия, особый способ его соединения с мыслью. Да и само мышление есть нескончаемый эксперимент над бытием, который требует постоянного обновления его исходных условий, изменения мыслительных аксиом, которые сопровождаются изменением мыслящей фигуры. Автор, который желает поспеть за ходом своего мышления и соответствовать ему своей жизнью на каждом парадигмальном повороте, рискует дважды. Либо он превратит в сплошной эксперимент свою личную жизнь, станет метафизическим актером, примеривающим на себя все новые концептуальные маски, — либо он займет экзистенциально честную позицию и обуздает свое метафизическое воображение ради полного соответствия своей мысли начальным условиям своей личной жизни. Первое — мыслительные эксперименты над собой, смены аксиом в составе собственной жизни — грозят разрушить жизнь автора как человека, ибо он вынужден будет, например, то жениться, чтобы соответствовать брачной парадигме мышления, то идти в монастырь, чтобы соответствовать монастырской, то становиться диктатором, то завербовываться в шпионы, то провозглашать себя мессией... «Друг. Заика. Судья. Законодатель» — и всем этим он должен стать сам, чтобы экспериментально осуществить все возможности мысли. Если же он хочет сохранить за собой единство биографии, экзистенциальное достоинство своей неотвратимой участи и лица, то его мысль, вынужденная следовать парадигме принято-

¹ Гачев Г. Жизнь с мыслью. Книга счастливого человека (пока...). Исповедь. М.: Ди-Дик-Танаис. МТРК «Мир», 1995. С. 16, 17.

го существования, становится монотонной, рефлексивно описательной, воспроизводит концептуально лишь то, через что автор проходит фактически, и не позволяет поставить эксперимент, изменить парадигму, поскольку это значило бы — задать новые условия собственному существованию, изменить его аксиоматику, а значит, экзистенциально изменить себе.

Итак, угроза поджидает такого автора, сделавшего персонажем себя самого, с двух сторон: либо экзистенциальное саморазрушение — либо аксиоматическое однообразие. В «жизнемысли» можно наблюдать то и другое: и когда автор вдруг пытается резко поменять свою жизнь в угоду очередной метафизической гипотезе, что ломает его идентичность и больно ударяет по его близким, и когда он медитирует на темы своей текущей жизни, поневоле воспроизводя в мысли однообразие своих ежедневных действий — приготовить еду, вскопать огород, покататься на лыжах, полюбоваться на восход солнца и т. п. Все это, разумеется, не отменяет огромной ценности мыслительного эксперимента, проводившегося Георгием Гачевым на протяжении десятилетий и воплотившего в заостренно-последовательной форме гегелевский принцип тождества мышления и действительности.

Хотя Гачева подчас сближают с Василием Розановым по линии «дневниковости» и «рукописности», подчинения мысли прихотливому ходу будней, их методы, в сущности, противоположны, поскольку для Розанова важно именно несовпадение мысли с ее предметным окружением и «поводом». В постскриптуме к первому коробу «Опавших листьев» Розанов указывает: «Место и обстановка “пришедшей мысли” везде указаны (абсолютно точно) ради опровержения фундаментальной идеи сенсуализма: “ *nihil est in intellectu, quod not fuerat in sensu*”... Вся жизнь я, наоборот, наблюдал, что in intellectu происходящее находится в полном разрыве с quod fuerat in sensu. Что вообще *жизнь души и течение ощущений*, конечно, соприкасаются, отталкиваются, противодействуют друг другу, совпадают, текут параллельно: но лишь в *некоторой* части. На самом же деле *жизнь души* имеет другое русло, *свое самостоятельное*, а самое главное, — имеет другой *исток*, другой себе *толчок*».¹

У действительности — другие законы и прихоти, чем у мысли, они не вторят друг другу и даже не разворачиваются параллельно, но пересекаются ортогонально, и фигура мыслящего персонажа есть именно точка такого пересечения, где они рельефнее всего оттеняют друг друга. Мысль экспериментальна и нуждается в радикальной смене аксиом, бытие исторично и экзистенциально, аксиоматически задано условиями рождения, генами, характером и затем последовательно развертывает свои начальные условия в решении своей теоремы, в доказательстве своей полной осмысленности и необходимости. Этот дуализм мышления и бытия

¹ *Розанов В. В. Уединенное*. М.: Правда (Приложение к журналу «Вопросы философии»), 1990. С. 418.

находит разрешение в фигурах мыслящих персонажей, которыми окружает себя философ, проводя на них эксперименты мышления над бытием, меняя аксиоматику мышления в зависимости от способа бытия. Все эти мыслящие фигуры стоят достаточно близко к автору, чтобы передавать движения его мысли, но при этом отстоят достаточно далеко, чтобы позволить резко менять ее экзистенциальные условия — мыслить от имени пророка или ничтожества, гения или идиота, заика или слепца, любовника или мещанина, ссыльного или тирана, жертвы или убийцы, самозванца или просто любителя здоровой и вкусной пищи... Разнообразие человеческих уделов позволяет развить парадигмальное богатство мысли, которая исходит из разных экзистенциальных условий (аксиом) и приходит к разным метафизическим результатам.

Мысль тем самым укореняется в бытии персонажа, не извращая человеческого бытия автора. С другой стороны, и автор не навязывает мышлению биографических и исторических условий своего бытия. Мысль и жизнь движутся навстречу — и одновременно освобождаются друг от друга. Это *динамический дуализм*, в котором самое интересное — не противостояние и не отождествление, а схождение и расхождение двух принципов, между которыми сохраняется пространство свободы. Фигура мыслящего персонажа есть философская техника осуществления *взаимной свободы мышления и существования*. Посредством мыслящих персонажей единственная авторская жизнь перекодируется во множество мыслительных систем, не расщепляясь ими и не сводя их к бедному единству в самой себе.

Такое мышление-существование, в их скрещении, но и несводимости друг к другу, есть постидеалистическая и постэкзистенциальная игра их взаимных потенций. В идеализме мышление вознесено над существованием, мыслит его объектно, как всемирность, к которой лишь оно одно не причастно и от которой независимо. Поэтому такому мыслителю, как Гегель, не нужен отдельный от него, бытийствующий персонаж — мышление не нуждается в сцепке со своим экзистенциальным носителем. С другой стороны, полностью экзистенциальный мыслитель также не нуждается в отдельном от себя персонаже, поскольку его мышление полностью вписано в круг его бытия и неотделимо от своего носителя. Монтеню или Паскалю так же не нужен мыслящий персонаж, как Декарту или Гегелю. В рационализме или идеализме монизм мышления растворяет в себе бытие, в персонализме или экзистенциализме монизм бытия растворяет в себе мышление. Только признание их несводимости выдвигает фигуру мыслящего персонажа, в котором мышление автора становится чуждым его бытию и одновременно нераздельным с бытием кого-то другого. Мышление отчуждается от своего носителя, и эта траектория прослеживается серией вспыхивающих и гаснущих фигур — как бы бегунов на дальнюю дистанцию, уводящую мысль автора от него самого. Философия чисто идеалистического (догматического, трансцендентного) или чисто экзистенциального (материалистического, имманентного) плана не нуж-

дается в фигурах двойников-посредников, ибо она монистична по своей природе. Двойники нужны там, где на самом деле есть дуализм — напряженная раздвоенность бытия и мышления.

Есть много других способов избавиться от этого дуализма мышления и бытия, потенциально мыслящего автора и актуально мыслящего персонажа. Если традиционный способ состоит в «наивном» отождествлении идей-фикций, созданных философом, с его собственной мыслью, то постмодерный способ — это, напротив, «игровое» отождествление самого философа с совокупностью созданных им мыслящих фигур. Именно этот обратный вариант соотношения философа и его двойников выдвигается у Делеза и Гваттари: «Концептуальная персона — это не представитель философа, скорее наоборот, философ представляет только телесную оболочку для своей главной концептуальной персоны и всех других персон, которые суть ходатаи, истинные субъекты его философии. Концептуальные персоны суть “гетеронимы” /иноименования/ философа, а имя самого философа есть просто псевдоним его персон. Я уже не есмь я, но способность мысли видеть себя и развертываться в плане, который в нескольких местах проходит через меня.... Философ есть идиосинкрязия его концептуальных персон. Судьба философа — стать своей концептуальной персоной или персонами, и одновременно сами эти персоны становятся иными, чем в истории, мифологии или же повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, протак у Николая Кузанского)».¹

Делез и Гваттари, переворачивая традиционный взгляд, склонны сводить без остатка позицию философа к его концептуальным персонам, что опять-таки устраняет потенциальность философского мышления, которое целиком сводится к мировоззрению персон как «истинных субъектов», рупором которых, или даже «телесной оболочкой», выступает сам автор. Такой обратный редукционизм приводит, по сути, к вполне традиционному результату: назначается ли Сократ рупором идей Платона или Платон рупором идей Сократа, исчезает сама взаимная несводимость автора и персоны, а значит, сводится на нет и потенциальность философского мышления, которое приравнивается к своим актуализациям.

9. ВОЗМОЖНОЕ И НЕВОЗМОЖНОЕ. АПОРИЯ МЫШЛЕНИЯ

Следует различать две категории, близко стоящие к «возможному»: потенциальное и вероятное. Потенциальное — это внутренняя сторона возможного как свойства какого-то предмета или способности какого-то существа. Можно сказать, что в семени потенциально заключено расте-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 83–84 (цитируется с изменениями).

ние или что растение — это потенция семени; что данный спортсмен имеет потенцию стать чемпионом или что в лице данного игрока мы видим потенциального чемпиона. Наоборот, вероятное — это внешняя сторона возможного, как совокупность условий, определяющих ту или иную степень осуществимости данной потенции. Можно говорить о вероятной победе или проигрыше того или иного игрока как о факторе объективного стечения обстоятельств, как о возможности, реализация которой зависит от определенных условий. Потенциальность, как правило, характеризует субъекты действия, а вероятность — объективные события. Одна и та же модальность выступает в «потенциальном» как внутренне присущая данному субъекту действия, а в «вероятном» — как характеристика внешних обстоятельств, мера случая, количественный шанс осуществления.

Категория «возможного» в этом плане является комплексной, характеризуя сам переход от одного к другому, от внутренней потенциальности к вероятности внешней реализации. Понятие «возможного» употребляется в обоих смыслах. Например, в выражениях «возможности человека безграничны» или «нужно взвесить свои возможности» имеется в виду потенциальность, а в выражениях «возможны проливные дожди» или «он упустил редкую возможность» имеется в виду вероятность какого-то события. Именно поэтому мы используем «возможное» как наиболее широкое понятие внутри данной модальной категории, покрывающее все оттенки перехода от потенциального к вероятному.

Философский тип мышления, как «возможностный», следует отличать от вероятностного, чтобы избежать смешения с математической теорией вероятностей. Вероятность есть величина количественная, исчисляемая степенями, тогда как возможность есть понятие качественное, отличаемое не по численному значению от другой возможности, а по модальному содержанию от действительного и необходимого. Поэтому прилагательное «вероятный» имеет степени сравнения и сочетается со словами, характеризующими силу проявления признака («более», «менее», «самый», «наиболее», «наименее»), тогда как для прилагательного «возможный» формы сравнения нехарактерны, а для других членов того же ряда вообще невозможны, поскольку несовместимы с количественными параметрами.¹ Философия возможного не обсуждает, насколько возможно то или иное явление по отношению к действительности, но обсуждает, как возможность того или иного явления меняет наше понятие о нем.

Наша действительность включает в себя множество возможностей, одни из которых реализуются сегодня, другие — завтра или через сто лет, а третьи — никогда. Например, есть возможность того, что завтра пойдет дождь, что через сто лет люди будут жить на Марсе... Все эти возможности существуют внутри самой действительности, и для философии они не

¹ См.: Новый объяснительный словарь синонимов русского языка, под руководством акад. Ю. Д. Апресяна. Вып. 1. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 38–39.

более интересны, чем атмосферические бури над Землей или температурные условия на Марсе. Этими возможностями, которые существуют внутри действительности, занимаются положительные дисциплины, такие как география или астрофизика, т. е. те же самые дисциплины, которые исследуют саму действительность и которые пользуются положительными научными методами, только спроецированными в будущее. Прогнозы составляют такую же часть научных дисциплин, как возможности составляют часть самой действительности.

Возможность, взятая как часть действительности и исследуемая научным методом, есть не что иное, как вероятность, исчисляемая математически. При этом возможность утрачивает свой качественный характер, несводимый к действительности, поскольку исследуется именно то, что делает ее частью действительности. Вероятность — это всегда вероятность того, что возможное станет действительным. Можно сказать, что вероятность — это степень действительности самого возможного, это возможность, оцененная мерой своей воплотимости в действительность. Возможность того, что люди поселятся на Марсе, исчисляется вероятностным методом, исходя из данных о темпах развития космонавтики, энергетики и прочих составляющих современной технологии. Вероятностный подход размышляет о возможном с точки зрения действительного и несколько не отклоняется от той теоретической, изъявительной модальности, которая свойственна науке и которая была свойственна философии в ее «наивную» эпоху. Можно ведь высчитывать, сколько ангелов уместится на кончике иглы, а можно высчитывать, сколько людей поселится на Марсе в конце XXI века, — утвердительный способ мышления, приписывающий свое содержание самой действительности, при этом остается в силе.

Философское понимание возможного нужно отличать не только от научного, но и от обыденного. Обыденное сознание понимает возможность как то, что может произойти в действительности при определенных условиях. Иными словами, возможность определяется в терминах своей реализации и противопоставляется невозможному как такому, что не может произойти в реальности. Возможное сближается с существующим, и вместе они противопоставляются несуществующему и невозможному: то, что есть и может быть, противопоставляются тому, чего нет и быть не может.

Философский подход, наоборот, сближает существующее с несуществующим и противопоставляет их возможному-невозможному как две разные модальности. Само понятие возможного включает в себя два различных значения: (1) то, что может стать частью сущего и этим отличается от невозможного, и (2) то, что не входит в состав сущего и этим отличается от действительного. В разных контекстах выступают разные грани этого понятия. Например, когда говорят, что «это событие возможно», имеют в виду осуществимость данного события, его переход из возможно в сущее. Когда же говорят, что «это событие — только возможность»,

устанавливается его принципиальное отличие от области фактов, его принадлежность к иной модальности. Если обыденное сознание подчеркивает близость возможного к действительному (осуществимость), то философское сознание — близость возможного к невозможному (неосуществленность). Модальность возможного включает в себя как позитивные, так и негативные построения. Невозможное («не может быть») так же принадлежит к модальности возможного, как отрицание существования («нет», «не есть») принадлежит к модальности действительного.

Существующее и несуществующее объединяются философией в категории *становления*: несуществующее становится существующим и наоборот. Что касается возможного, то оно объединяется с невозможным через категорию *мышления*. В отношении таких мыслимых объектов, как платоновская «идея», ницшевский «сверхчеловек» или Марксово «бесклассовое общество», можно с равной степенью сказать, что они возможны и невозможны. Суть в том, что они принадлежат к сфере мыслимого, т. е. к иной модальности, чем действительное, а значит бессмыслен и вопрос о том, могут или не могут эти объекты стать действительными. Мыслимое возможно, поскольку его можно помыслить, и оно невозможно, поскольку его нельзя осуществить иначе, как в мысли. Поэтому *само мышление и снимает разницу между возможным и невозможным, как становление образует переход между существующим и несуществующим*.

Обычно под «невозможным» в философии понимается то, чего нельзя мыслить, например, такой совершенный круг, который был бы одновременно совершенным квадратом. Мысль о квадратном круге внутренне противоречива, а значит, невозможна. Но если мы вникнем в содержание любой мысли, то обнаружим в ней точно такую же невозможность. Возьмем самый простой мыслимый предмет, например стол. Этот общий предмет включает в себя, по определению, свойства всех существующих столов. Но столы бывают высокие и низкие, железные и деревянные, круглые и квадратные. Значит, такая вещь, как стол, стол вообще, совершенно невозможна в реальности, потому что стол не может быть одновременно железным и деревянным, круглым и квадратным. Мыслимый предмет, именно потому что он мыслится, есть такая возможность, которая содержит в себе и невозможное.

Правда, можно возразить, что в идее стола не содержится такого внутреннего противоречия, как в «круглом квадрате». Мы создаем идею стола, отвлекаясь от таких его свойств, которые могут противоречить и исключать друг друга. Мы мыслим стол как предмет мебели, состоящий из горизонтальной плоскости и поддерживающих ее вертикальных опор. Таково «минимальное» содержание понятия «стол». Но совершенно очевидно, что такой «непротиворечивый» стол тоже не может существовать в действительности, потому что горизонтальная плоскость сама по себе есть мыслительная абстракция: в действительности она должна иметь определенную форму — либо круглую, либо квадратную и т. д.

Таким образом, различие между «круглым квадратом», якобы невозможным, и «столом», якобы возможным, оказывается лишь различием в степени. «Круглый квадрат» — более абстрактное понятие, поскольку круга и квадрата как таковых, вне круглых и квадратных вещей, не существует. Существуют только круглые и квадратные монеты, здания, столы. Поскольку же столы бывают и круглые, и квадратные, то это же противоречие присуще самому понятию стола, так же как понятию монеты или понятию здания. Любое понятие противоречит своему собственному содержанию, поскольку включает в себя взаимоисключающие признаки: большое здание — маленькое здание, золотая монета — серебряная монета.

Любая идея несет в себе апорию «возможного-невозможного», ибо она может быть мыслима лишь в той степени, в какой не может быть опредмечена. «Стол» вообще, как идея, потому и мыслим, т. е. представим потенциально, что не может быть представлен актуально, как единичный предмет, обладающий всеми потенциальными свойствами стола. И напротив, вот этот единичный стол, за которым мы сидим, на котором пишем, представляет самый трудный, почти непроницаемый предмет для мышления. Его нельзя мыслить, потому что он есть. Возможное и мыслимое в нем вытеснено его актуальным существованием, и если мы все-таки можем мыслить об этом столе, то лишь постольку, поскольку трансцендируем его «этость», движемся в сторону мыслимого как возможного — представляем возможное передвижение этого стола, замену этого стола другим столом, общность и различие этого стола с другими столами и т. д. Пока мыслимое остается возможным, воплотимым (вроде передвижения мебели), мы еще имеем дело с практическим, прикладным, функциональным мышлением — и лишь когда мыслимое вступает в область невозможного, невоплотимого (стол как таковой, идея, универсалия), наше мышление приобретает философский характер.

Далее мы остановимся на одном примере апории возможного-невозможного, который показывает трудности ее модального истолкования. В «Бытии и времени» Хайдеггер рассматривает экзистенциал «Бытия-к-смерти» как *Бытия к возможности*, причем такой возможности, которая может быть постигнута аутентично лишь как возможность, несводимая к актуальности моего существования. Если я представляю смерть как нечто данное, физически воплотимое, она тем самым вписывается в мою жизнь и перестает быть трансцендентной ей, т. е. смертью. «...Есть тенденция *уничтожить возможность* возможного, представляя его доступным для нас».¹ Поэтому единственно подлинный способ постигнуть возможность смерти как возможность — это представить ее как невозможность своего дальнейшего существования, а значит, и невозможность осуществления самой этой возможности. Смерть, как конец существования, содержит в себе и собственную неосуществимость. «Чем более не-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. 8th edition. Tübingen: Neomarius Verlag, 1957. S. 261.

сокрыто постигается эта возможность / смерти /, тем чище постижение проникает в нее как в *возможность невозможности всякого существования вообще*.¹ Возможность является в своей модальной чистоте как невозможность.

В своем трактате «Апории», посвященном анализу понятия смерти у Хайдеггера, Деррида приходит к дальнейшему выводу, что «моя смерть» — это возможность, которая всегда остается невозможностью. «Смерть другого, эта смерть другого во “мне”, есть фундаментально единственная смерть, которая именуется в синтагме “моя смерть”, со всеми вытекающими отсюда последствиями. /.../ Недоступность смерти как таковой... вот что Хайдеггер называет невозможным... /.../ Наибольшая возможность есть не что иное, как возможность невозможности».² Подвергая «смерть» деконструкции, Деррида показывает вслед за Хайдеггером, что это понятие содержит в себе противоречие: умирают всегда только другие, да и во мне может умереть лишь кто-то другой, а моя собственная смерть невозможна. Причем если Хайдеггер еще сохраняет за смертью онтологический статус «бытия-к-смерти», более того, считает такое бытие-к-смерти-как-к-возможности проверкой подлинности бытия вообще, то Деррида подчеркивает невозможность смерти как отсутствие у знака «смерть» вообще какого-либо бытийного означаемого.

Таким же способом он деконструирует в работах 1990-х и другие понятия, казалось бы, основанные на эмпирическом опыте: «дар», «свидетельство» и пр. «В конце концов, если дар есть иное название невозможного, мы тем не менее думаем о нем, называем его, желаем его. Мы преподносим его как дар. И все это *несмотря на то что*, или *потому что*, или *поскольку* мы никогда не встречаем его, не знаем его, не верифицируем его, не испытываем его в его наличном существовании или явлении...»³ «Смерть — возможное невозможное как таковое — есть фигура апории, в которой “смерть” и смерть могут заместить... всё, что также возможно как невозможное, если такое вообще существует: любовь, дар, другой, свидетельство и т. д.»⁴

Возникает вопрос: насколько такой анализ «бытия-к-смерти» и «моей смерти» у Хайдеггера и Деррида специфичен именно для смерти — или он представляет собой апорию, заложенную в самой категории возможного? Хотя Деррида тончайшим образом рассматривает специфику каждого деконструируемого понятия, создается впечатление, что он не различает две совершенно разные апории: апорию смерти и апорию *всякого общего понятия* как возможного-невозможного. Более того, в своих итоговых фор-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 262.

² Derrida J. Aporias. Transl. by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 76–77.

³ Derrida J. Given Time, I. Counterfeit Money. Transl. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press. P. 29.

⁴ Derrida J. Aporias. P. 78–79.

мулировках всех апорий: дара, смерти и др. — он проходит мимо специфики данных понятий и формулирует общую апорию «возможного-невозможного», не тематизируя ее модальной специфики.

Попытаемся провести различие между конкретной апорией понятия смерти и модальной апорией всех понятий вообще. Апория смерти, как специфическая именно для этого понятия, была кратчайшим образом сформулирована у Эпикура: «...Смерть не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют».¹ Иными словами: либо я, либо смерть. В таком описании отсутствуют какие-либо модальные категории, скорее работает логическая дизъюнкция («или — или»). И Хайдеггер и Деррида, по сути, развертывают в деталях именно эту апорию смерти — но в терминах другой, более общей, модальной апории, которая не поддается у них отдельному анализу.

Что же касается самой этой модальной апории возможного-невозможного, то ее можно сформулировать в отношении не только смерти или дара, но и любого общего понятия, содержание которого мыслимо и, следовательно, возможно, — и неосуществимо, следовательно, невозможно. «Любовь», «красота», «судьба» и даже такие предметные понятия, как «красное» или «громкое», «стол» или «дерево» несут в себе такую же апорию «возможного-невозможного», как и «смерть» в анализе Хайдеггера и Деррида. Множество предметов могут быть красными, но красного как такового не может быть. Все люди могут умереть, но смерть как таковая в моем опыте невозможна. В любом общем понятии, безотносительно к его предметному содержанию (смерть, дар, красота), имеется апория, которую можно сформулировать как «невозможность возможного».

Между тем «возможность невозможного», о чем говорит Деррида («Смерть — возможность невозможного как таковая — есть фигура апории...»), совсем не обязательно является апорией. Здесь нужно различать между двумя формулировками: «возможно, что нечто невозможно» и «возможно нечто, что невозможно». Первое — банальность и тавтология, второе — апория. Возможно, что многие события, такие как переход планеты Юпитер на орбиту Сатурна, являются невозможными. К ряду таких модально пустых «возможных невозможностей» относится и «моя смерть», поскольку «смерть», возможность которой подтверждается в моем опыте, всегда относится к кому-то другому. Возможное и невозможное здесь распределяются по разным аспектам, точнее, лицам смерти, поэтому собственно модальная апория здесь и не возникает (возможное в третьем лице невозможно в первом).

¹ Эпикур. Из письма к Менекею. Антология мировой философии в 4 т. Т. 1. С. 356.

Апория возникает лишь в том случае, если то, что возможно, является невозможным именно в силу своего модального статуса возможного. *Такая апория содержится во всем мыслимом — и только само мышление является способом ее разрешения.* В том же смысле, в каком известная зеноновская апория «Ахилл никогда не догонит черепахи» решается при допущении непрерывности движения, апория «Мыслимое не может быть действительным» решается при допущении непрерывности мышления, которое соединяет потенциально мыслимое с актуально мыслящим.

Одним из первых эту целостную модальность мышления, сопрягающего возможное с невозможным, выразил Гете: «жить в идее значит обращаться с невозможным так, как будто бы оно возможно».¹ Поскольку «жизнь в идее», т. е. *мышление*, соединяет возможное с невозможным, это категория такая же синтетическая, как и *становление*, соединяющее существующее с несуществующим. Вопрос о том, существует или не существует то, что пребывает в процессе становления, бессмыслен, потому что несуществующее становится существующим, а существующее становится несуществующим. И то и другое принадлежит действительной модальности. Но точно так же бессмысленно спрашивать, возможно или невозможно то, что находится в процессе мышления. Оно возможно, потому что «все-таки» мыслится, и невозможно, потому что «только» мыслится. Поэтому в дальнейшем, описывая возможность модальность мышления, мы будем молчаливо предполагать, что она включает в себя и возможное и невозможное.

Именно мышлению присуще это свойство соединять возможное с невозможным. В природе нет возможности как таковой, которая включала бы в себя невозможность. Те возможности, которые есть в природе, сопряжены с необходимостью и в ходе осуществления переходят в действительность. Именно из наблюдения за процессами в природе сложилась модальная концепция Аристотеля, по которой актуальное предшествует потенциальному. «... Человек раньше семени — не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семя».² Такая трактовка потенции не оставляет в ней ничего собственно потенциального, что не могло бы стать актуальным в ходе становления. Как замечает современный исследователь, «традиционный схоластический спор о первичности “курицы или яйца” Аристотель безоговорочно решил бы в пользу “курицы”».³ В яйце нет ничего такого, чего не было бы в курице, но в курице есть и такое, чего нет в яйце, а именно — само свойство быть, а не просто быть возможным.

¹ Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М.: изд. АН СССР, 1957. С. 398.

² Аристотель С. Метафизика, 1073 а. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 311. Эта концепция обсуждается в ч. 1, гл. 3 данной книги.

³ Лебедев А. В. Акт и потенция // Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 19.

Дело в том, что возможность в мире природы не содержит в себе ничего такого, что не могло бы содержаться и в действительности. Семя — потенция дерева, но из него может произойти (или не произойти) только это дерево, и ничто иное. Превращение в дерево предназначено семени и, по сути, уже заключено в нем как его будущее. Конечно, семя может упасть на камень и не дать всхода, но эта возможность не заключена в нем самом, а зависит от стечения внешних обстоятельств, от направления ветра и т. п. Само же семя с необходимостью заключает в себе будущее дерево.

Вот почему далеко не достаточно рассматривать возможное только в его отношении с действительностью. Область, где модальность возможного яснее всего очерчивается в своей специфике, есть мышление в его отношении к языку.

10. ЯЗЫК, МЫШЛЕНИЕ И ЗНАЧИМОСТЬ

Фердинанд де Соссюр сформулировал общеизвестный постулат о том, что означающее и означаемое в языке связаны между собой произвольно. Между словом «стол» и действительным столом нет никакого тождества или сходства. Но условность знака может быть понята как возможностный характер самой значимости. Расстояние между означающим и означаемым есть пространство возможностей. Слово «стол» обозначает то, что могло бы называться «столом», а могло бы называться и иначе (как и называется в других языках). Недаром «слово» и «условность» одного корня: всякое слово есть «если бы», сказанное о вещи. Любое высказывание есть свободное предположение о своем предмете, о том, что он может называться так, а не иначе. Только насилие над языком приводит к тому, что значение слов отождествляется с означаемым, т. е. приобретает характер утвердительный или повелительный. Такой фетишизм языка свойствен тоталитарным режимам, которые рассматривают означающее и означаемое как нечто цельное, абсолютно тождественное. Слова приобретают функцию заклинания предметного мира. Устанавливается своего рода семиократия — царство безусловных знаков, якобы неотличимых от обозначаемой реальности. И борьба с семиократией — это прежде всего демонстрация условности знаков. В критической рефлексии о тоталитаризме его идеологемы («социализм», «партия», «народ», «равенство» и т. п.) выводятся из тождества с реальностью, их значения лишаются презумпции актуального существования.

Если знак соотносится с вещью произвольно, следовательно, само значение есть возможностная связь между ними. Прямое значение слова охватывает его наиболее вероятные означаемые, переносное идиоматическое значение — менее вероятные, поэтическая метафора заводит нас в область еще менее вероятных означаемых, например, «глаза» могут озна-

чать «звезды», а «выстрел» — «зарю». По выражению О. Мандельштама, «живое слово не означает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела».¹

Но дело не только в свободно-возможностном соотношении слова и вещи — существенно, что само слово есть потенция вещи, а вещь есть актуализация этой потенции. Алексей Лосев в своей «Философии имени» понимает имя как «смысловое семя вещи», как «умную энергию» вещи в ее потенциальном состоянии. Когда имена актуализируются, они придают форму бытию, становятся вещами-вестями в собственном смысле, «засаждают и украшают мертвые и мрачные пустыни» безымянного вещества.² Сама вещь возникает из безразличного вещества, приобретает форму и границы благодаря слову. Например, такой вещи, как камень, не существует независимо от слова и понятия «камень», поскольку нигде в природе не стоит знак границы между твердым скалистым образованием и той почвой, на которой оно лежит. Мы выделяем камень как некую отдельную вещь на основании того, что слово «камень» отличается от слов «почва» или «земля». Слово «камень» не просто отсылает к некоему существующему камню, но создает саму возможность камня как чего-то отличного от земли, скалы, травы, песка и т. д. Сама вещь, в соответствии со своей этимологией, есть «весть», т. е. вбирает в себя ту форму, тот отличительный признак, который ей задается словом.³

Однако язык есть лишь один из порядков потенциальности, через который опосредуются потенциальность мышления и актуальность вещей. *Между потенцией мысли и актуальностью вещи выстраивается следующий ряд опосредований: мысль — язык — речь — вещь.* Иден — потенции, переходящие через посредство слов в актуальность вещей. Например, идея красоты есть чистая потенциальность, способность множества вещей быть красивыми, — свойство, которое, как таковое, не может актуализироваться ни в одном реальном предмете (вопреки учениям реализма). Слова «красота», «красивое», «прекрасное», как они существуют в языке, представляют первую ступень актуализации этой идеи. Употребляясь в речи, эти слова еще более актуализируются, относясь к конкрет-

¹ Мандельштам О. Слово и культура // Мандельштам О. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. Нью-Йорк: Международное литературное содружество, 1971. С. 227.

² «Имя вещи — смысловой зародыш вещи, активно принуждающий вещь к появлению и росту, хотя сам он и не есть вещь и, для своего успеха, уже предполагает вещественное инобытие / т. е. материальную данность в основе вещей. — М. Э. / ... Имя — великая сила и неубывающая энергия, но это — сила в возможности и энергия в потенции». Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 832–833.

³ В древнерусском языке слово «вещь» исконно значило «духовное дело», «поступок», «свершение», «слово». См.: Колесов В. В. Древнерусская вещь // Культурное наследие Древней Руси. Л.: Наука, 1976. С. 260–264.

ным явлениям: «красивое лицо», «красивое платье» и т. д. Наконец, в самих вещах свойство «быть красивым» получает полную актуализацию, как красота этого платья, этого дерева, этой картины. Язык и речь как раз и служат опосредованию потенциальных и актуальных планов бытия, актуализации идей и потенции вещей.

В порядке «нисходящих» потенций философия занимает одну из высших ступеней на границе перехода идеи в язык. В отличие от художественной литературы, философия имеет дело со словами на языковом, а не речевом уровне, с чистыми значениями, точнее, значимостями слов. В этом смысле труд философа сродни труду лексикографа, который сводит в словарную форму все многообразие конкретных высказываний. Философский трактат, в отличие от романа или повести, разворачивается на словарном уровне определения и соотношения чистых понятий, а не на уровне конкретных высказываний. Словарь заключает в себе лексическую потенцию языка, определяет не то, что значат данные слова в данном высказывании, а то, что они вообще могут значить. Точно так же и философ, в отличие от писателя, говорит не о том, что «Германн сошел с ума», а «Лизавета Ивановна вышла замуж», а о том, что такое ум и безумие, что такое мужское и женское, какова *мыслимость* этих понятий и *значимость* этих слов. В философии слова обладают наибольшей потенциальностью: они не переходят в образы вещей, в случаи из жизни, как бы актуализируясь если не по бытию, то по форме бытия, по чувственно-созерцаемому облику, — но выступают в своей чистой потенциальности, которая ничего не изображает и не представляет, но обладает бесконечной мыслимостью.

Возможностный подход к мысли-языку-речи-вещи контрастно выделяется на фоне господствующих постструктуралистских движений, которые сосредотачиваются только на средних звеньях, почти исключая два крайних. Мышление и действительность в постструктурализме выступают как «метафизические» проекции единственно данного — языка. Сражаясь с логоцентризмом, постструктурализм воспроизводит главные его посылки в своем теоретическом культе языкового знака. Собственно, постструктурализм сам задает себе работу демистификации слова после того, как слово уже оказывается мистифицированным в самом акте дарования ему привилегий над мыслью и вещью.

Как известно, дерридеанская деконструкция обнаруживает в текстах гораздо более размытые значения, чем предполагает «точечный» структурный анализ. Но при этом деконструкция аскетически задает себе место внутри текста, не выходя за пределы его внутренних парадоксов и семантических неувязок. Это все равно, что констатировать некие разрывы на плоскости языка, оставаясь в том же самом плоскостном измерении и не видя объемных фигур мышления, которые эту плоскость пересекают. За каждым разрывом в словесном значении, за каждой неувязкой стоит новая возможность мысли, огибающей слова, зыблущей и колеблющей их значения. *Мысль относится к слову как потенциальное к актуаль-*

ному, и если слово вдруг обнаруживает свою антиномичность, энантиономию, раздвоение значений, парадокс, самоотрицание, — то это потому, что слово погружено в мысль, растворится в ней, теряет свою тождественность себе, начинает источать новые и новые смыслы, играть смыслами, как сама мысль играет словами.

По замечанию математика и философа Василия Налимова, «чтобы перейти от анализа языка к изучению мышления, надо суметь хоть как-то оценить степень размытости слов». ¹ Именно мысль, как область чистой потенциальности, постоянно «размывает», переиначивает и умножает значения слов, вплоть до их противоположности себе, хотя эта противоположность — лишь одна из крайних точек в непрерывной игре значений. Между тем постструктурализм избегает сферы мышления и мыслимости, подчеркивая свою приверженность только языку как явленному, актуализированному мышлению. В этом плане постструктурализм перекликается с марксизмом и даже со «сталинским» представлением о том, что мысль не существует вне языка.

На это можно «диалектически» возразить, что и язык не существует вне мышления, которое потенцирует язык, придает каждому слову множественность значений — возможных интерпретаций. Здесь особую важность приобретает «вероятностная модель языка» Василия Налимова, который сопоставляет дискретность языка (наличие атомарных слов, предложений, текстов) с непрерывностью (континуальностью) мышления: *«Мы никогда не можем утверждать, что нельзя придумать еще одной фразы, которая как-нибудь иначе, чем это было ранее, раскрывала бы смысл слова. И именно в этом и только в этом смысле можно говорить о континуальности мышления, если исходить из анализа семантики языка. Смысловое поле слов безгранично делимо. Представление об атомах смысла, столь необходимое для построения логической семантики, в психологическом плане не более чем некоторая иллюзия».* ²

Внутреннее противоречие постструктурализма как раз и состоит в том, что он еще разделяет со структурализмом иллюзорное представление об атомах смысла, о семантически самотождественных языковых единицах — и вместе с тем движется дальше, целенаправленно вскрывает иллюзорность такого представления. Тем самым постструктурализм вплотную подводит нас — «от обратного», от критики структурализма — к тем континуальным потокам мышления, которые размывают значения слов, придают им возможностный характер, не исчерпаемый никакими

¹ Налимов В. В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. М.: Наука, 1979. С. 213.

² Там же. С. 217. Было бы интересно проследить связь между налимовской дихотомией континуального мышления и дискретного языка и концепцией А. Н. Уайтхеда о непрерывном характере потенциальности, образующей «экстенсивный континуум», в отличие от прерывного характера актуальных событий.

словарными дефинициями. Сами апории, которые любит обнаруживать деконструкция в любой системе мысли,¹ суть противоречия лишь по отношению к однозначно фиксированным значениям слов и предложений. Деконструкции приходится исходно допускать эту однозначность, чтобы затем опровергать ее, вместо того, чтобы с самого начала конструктивно подходить к многозначности слов как свидетельству о надсловной и засловной динамике мысли. По глубокому замечанию Налимова, «противоречия возникают из-за приписывания словам слишком жесткого смыслового значения. Эти грубые противоречия немедленно исчезнут, как только мы обратимся к вероятностной модели языка».² *Деконструируя язык, постструктурализм открывает область нового теоретического интереса — конструктивность мышления, играющего в языке, потенцирующего его бесконечные смыслы. Постструктурализм «от противного» приводит нас к POSSIBILITY.*

Действительно, чтобы перейти от анализа языка к изучению мышления, надо «оценить степень размытости слов» (В. Налимов). Но этот необходимый шаг через «размытость языка» выводит нас за пределы деконструкции и вообще критической философии. Недостаточно понять тот или иной философский термин как метафору, как размытое смысловое пятно, как возможность иноказания — нужно пользоваться этими возможностями для создания альтернативных терминов, альтернативных философий, постоянно ино-полагающих, ино-сказующих свои собственные основания. По словам Налимова, «метафоры могут быть заданы только *конструктивно* — новыми фразами, отражающими новую жизненную ситуацию или новый поворот мысли. /.../ Так происходит обогащение языка — он обогащается, когда открывается то, что в нем уже было *потенциально заложено*».³ Именно мышление и заложено в языке как потенциальность, ведущая ко всем последующим актуализациям: мышления — в языке, языка — в речи, речи — в действиях, действий — в вещах. Но при этом каждая последующая актуализация обнаруживает свою недостаточность, запас невоплощенных вариантов и альтернатив, игру потенциалов, придающую размытый и даже противоречивый смысл всем формам актуализации, включая слова и поступки. Именно на границе с мыслями и вещами обнаруживается наибольшая напряженность языка — не как законченной системы, а как процесса, конструирующего и одновременно деконструирующего значения знаков, так что *каждая актуализация мысли в слове есть одновременно и потенция самого слова, умножение и размывание его смысла.*

В постструктурализме особый вес получает письменный язык. Процесс, начатый кантовской антропологизацией мыслящего субъекта и прошед-

¹ См., например, ранее цитированную работу: *Derrida J. Apories...*

² *Налимов В. В. Вероятностная модель языка. С. 97–98.*

³ Там же. С. 218.

ший далее через стадии исторической, политической, биологической, психоаналитической, экзистенциальной, лингвистической спецификации этого субъекта, получил завершение в постструктуральной абсолютизации «человека пишущего». Таково бытие теоретика, производящего письмо и, следовательно, обреченного проецировать свойства письма на все, о чем он пишет (превращение метода в предмет). Великие религиозные учения и философские системы характеризуются как «повествования», в терминах жанра, сюжета, стиля; обсуждение этических проблем сводится к типам высказывания, построению дискурсов, разногласию спорящих.¹ Дискурсивное *средство* теории стало ее *сообщением*; как для актера весь мир — театр, так для теоретика, актуально не производящего ничего, кроме письма, мир есть письмо. Грамматоцентризм этой методологии оказался исключительно удобен для представителей академических и гуманитарных профессий, поскольку превратил их письменную деятельность в точку отсчета для понимания и истолкования всего, что находится за пределом письма. Постструктурализм, стратегическая текстуализация всего и вся — это своего рода интеллектуальная диктатура пишущего класса.

Но именно такое ограничение постструктуралистского письма данностью самого письма и составляет его концептуальную слабость. Сила и напряженность языка — в том, чтобы пересекать границы своей идентичности, направляясь из этой срединной области в сторону мыслей и вещей, внеязыковых потенциалов и внеязыковых актуализаций.

Энергичность дискурса — в попытке представить внеположное самому дискурсу, в создании возможностей для представительства мыслей и вещей. Такого великого самозабвения слова, пересечения границ языка нет в установках постструктурализма. Подмечая гетерогенность в текстах великих мыслителей, классиков литературы и философии, постструктурализм сам производит гомогенные, «однообразно-пестрые» тексты, в которых дискурс строится всецело по мерке дискурса, в согласии со своей теорией самого себя. Проникнутые скепсисом в отношении всего, что не есть язык, такие тексты лишены как терминологической точности, так и метафорической дерзости, поскольку игра актуализации-потенциации здесь не выходит за пределы средней зоны, бытия слова в себе и для себя.

Философия не может не пользоваться языком, но при этом она работает на трансвербальном уровне, там, где мышление переходит в язык, а язык выступает как форма мыслимости. Условность языка теряется в повседневной речи, имеющей дело с актуализацией языка в поступках и вещах, — философия же возвращает языку его собственную модальность, возобновляет его связь с потенциальностью мышления. В этом смысле философия есть экология языка, защита его чистой словесности, чистой условности.

¹ См., например: *Lyotard J-F. The Differend: Phrases in Dispute. Minneapolis University Press, Manchester University Press, 1986.*

Вот почему никак нельзя сводить философию ни в план означаемых, «самих вещей», как делала старая метафизика, ни в план означающих, «самого языка», как делает постструктурализм.¹ Философия есть область мыслимого, а следовательно, философский язык есть область значимого. Значимое — это модус возможного в сфере знаковых отношений. Философия создает новые значимости, подобно тому как экономика создает новые стоимости. В конце концов, релевантность того или иного философского метода определяется его творческим потенциалом, интенсивностью смыслообразования, т. е. мерой значимости, которая в свою очередь зависит от напряженности трансвербальных связей философского текста.

Не следует путать значимость со значением. Значение есть отношение означающего к означаемому, тогда как значимость есть только возможность значения, а точнее, возможность разных значений. Значимость есть область мыслимого внутри знака, и философское мышление предельно раздвигает эту область, придавая всем своим знакам наибольшую значимость. Когда мы читаем, например, у Гегеля: «дух, следовательно, есть самого себя знающий дух», или у Ницше: «жить — разве это не значит как раз желать быть чем-то другим, нежели природа?»² — мы чувствуем предельную значимость этих слов («дух», «жить»), чья потенциальность не может быть актуализирована ни в каком означаемом, ни в каком отрезке реальности.

В философии значимость языка, его потенциальность выступают в наиболее чистом виде. Художественный текст относит слова «дух» или «жить» к каким-то вымышленным персонажам и конкретным событиям во времени сюжета. Теологический текст употребляет слово «дух» в специфически отсылочном смысле, относя их к духу, который был излит Господом на народ Израилев, или к Духу-утешителю, который посылается в мир Иисусом Христом. Эта историческая и текстуальная конкретность теологического высказывания и составляет основу его убеждающей силы. Но в гегелевском или ницшевском употреблении слова «дух» и «жить» не сводятся ни к какому определенному значению, ни к какому повествовательному контексту, они не характеризуют ни вымышленных, ни исторических лиц, они просто значимы, безгранично значимы, как чистая потенциальность всех смыслов, которые могут быть в них вписаны. «Дух есть сам себя знающий дух» — это относится к духу вообще, ко всему, что только может быть духом в системе свободно выбранных философских определений.

Значение философского текста так же нельзя свести к определенной информации, как и значение литературно-художественного текста. Пове-

¹ См. вторую часть данной работы, особенно главу 4 «Метафизика деконструкции: основные термины».

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Сочинения. М.: Изд. соц.-эконом. литературы, 1959. Т. 4. С. 419; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 246.

ствовательный текст еще можно пересказать; но философия в плане своей «не-информативности» близка лирике: она «молчит» за пределом своего собственного языка. Значимость как потенциальность, превышающая свою актуализацию в слове, может восприниматься как глубина молчания. Как заметил В. В. Библихин, «значимость слова не информация и близка к многозначительному молчанию».¹ Но если в лирике значимость слова все-таки вписана в контекст конкретного переживания, говорящего из определенной точки времени, из «сейчас», то в философии слово раздается из «всегда» и его значимость не ограничена отнесением к определенному индивиду, лирическому «я», его манифестации в определенный момент времени.

Значимость философского слова такова, что не может быть сведена к одному значению, а потому не может и поменять знака, что предполагает пересказом. Пере-сказ (в прозе) и ино-сказание (в поэзии) суть способы дать данному значению другой знак или данному знаку другое значение. Но философия *не пересказуема* и *не иносказательна*. Значимость распространяется на все актуальные и потенциальные значения данного знака и потому не может поменять свой знак или дать ему другое значение. Философское слово семантически шире не только научного термина, но художественной метафоры: оно *не однозначно* и *не инозначно*, а *всезначно*.

Именно по степени значимости можно отличить философский текст от всякого другого. Эта значимость не переходит в план значений, из которых следуют определенные правила поведения, заповеди, инструкции и рекомендации, что характерно для религиозного текста. Философский текст значим, но мы не можем пользоваться его значением, не можем актуализировать его в действии, не можем отнести его к конкретному лицу или эпизоду. Его значимость носит самоценный характер: слово не служит символом, не отсылает от низших значений к высшим, не противопоставляет прямого смысла переносному, как это происходит в религиозных и литературных текстах.

Потенциальность философского текста нагляднее всего выявляется в афоризме. Один и тот же мыслимый предмет может быть обозначен как субъект и объект, как внутреннее и как внешнее, благодаря чему и рождаются афоризмы, содержащие в себе некий парадокс о предмете. Например, известный афоризм древнегреческого законодателя Солон «Прежде чем повелевать, научись повиноваться» содержит в себе два противоположных знака, присоединяемых к одному индивиду. Тот, кто хочет выступить субъектом господства, должен выступить и как его объект. Точно так же известный афоризм Гегеля, заключающий в себе итог его системы: «Все разумное действительно, все действительно разумно», построен на оборачиваемости субъекта и предиката. «Разумность», выступающая как субъект первого суждения, становится предикатом во вто-

¹ Библихин В. В. Язык философии. М.: Изд. группа «Прогресс», 1993. С. 32.

ром, а «действительность», выступающая предикатом в первом суждении, становится субъектом во втором. Афоризм есть предельная концентрация значимости в одном суждении, когда означаемое меняет свои знаки, превращаясь из субъекта в объект или из субъекта в предикат и обратно. Вот почему афоризм, в сущности, ничего не обозначает, но обладает высшей формой значимости, поскольку демонстрирует саму способность знака приобретать противоположные означаемые. Афоризм есть чистая потенциальность значения — *максимум значимости в минимуме означающих*.

11. УНИВЕРСАЛИИ КАК ПОТЕНЦИИ. КОНЦЕПТУАЛИЗМ

Очертив в предыдущей главе потенциальность мышления в отношении к языку и действительности, вернемся теперь к вопросу о номинализме и реализме как главных философских направлениях, которые и в наше время продолжают противостоять в таких формах, как

«постструктурализм» — и «рационализм»,
«деконструкция» — и «метафизика»,
«грамматоцентризм» — и «логоцентризм»,
«постмодерн» — и «просвещение».

Каково место философии возможного среди этих дебатов?

Известно, что философия тяготеет к универсалиям, т. е. к понятиям наибольшего объема, таким как «добро», «красота», «дух», «воля», «движение», «качество», «субстанция», «человечность», «свобода», «разум», «тождество», «вечность». Именно в связи с универсалиями разгорелся самый долгий спор в истории философии: существуют ли эти универсальные сущности в самой реальности (реализм) или они принадлежат только области слов (номинализм). Существует ли красота — или только слово «красота»? Вокруг этого вопроса не только развернулся спор разных философских направлений, но и донныне продолжает разворачиваться сама философия как особый тип мышления. Что такое философия — лишь особым образом употребленный язык или познавательно-преобразовательная работа с самими сущностями мироздания?

Напомним, что универсалия — это общее свойство, которым обладают все единичные предметы определенного вида. Например, все лошади, независимо от их пола, масти, породы, обладают свойством «лошадиности». Вопрос в том, что представляет собой эта «лошадиность» — где и в чем она существует? Можно ли представить ее как некую «лошадь вообще», «идею лошади», лишенную тех конкретных признаков, которые различают единичных лошадей? С точки зрения номинализма, универсалии — это просто слова, которые мы применяем к разным предметам на основании их сходства, например, сходства разных лошадей («лошадиность»)

или сходства всех красивых вещей («красота»). Но, как показал Бертран Рассел, сходство по какому-то признаку само предполагает существование этого признака, т. е. наличие универсалии. Если белые вещи похожи друг на друга своим цветом, значит, этот цвет присущ самим вещам. Рассел считал, что универсалии, в отличие от конкретных вещей, не существуют, а «имеют бытие, причем “бытие” противоположно “существованию” как вневременное. ...Мир бытия неизменен, строг, точен, восхищает математика, логика, строителя метафизических систем и всех тех, кто любит совершенство больше, чем жизнь».¹

Первый и величайший реалист Платон постулировал для универсалий особую область — «мир идей», «истинно сущее», хотя говорить об этом мире, столь отличным от сущего, было бы уместнее в модальности возможного. «Лошадь вообще», в ее отличии от конкретных лошадей, относится к сфере мыслимого как потенция, которая по-разному актуализируется в гнедых, вороных, каурых и прочих лошадях. «Лошадь вообще» не существует в том же модальном смысле, в каком существует вот эта единичная лошадь: Гнедко, Холстомер или Буцефал, — а лишь как возможность для множества разных живых существ иметь общие признаки лошади. Дело не только в различии «общего» и «единичного», но и в том, что общее существует иначе, чем единичное: как потенция «быть лошастью», которая актуализируется во множестве разных лошадей.

Если бы «лошадь вообще» действительно существовала, то какой бы она была: гнедой или вороной, молодой или старой, жеребцом или кобылой? Ведь ни одна лошадь не может быть без того, чтобы быть той или иной — определенной масти, возраста, пола. Значит, «лошадь вообще», платоническая идея лошади, есть не факт, не наличное бытие, но способность, или потенция «быть лошастью». Точно так же «серость» или «коричневость» не существуют как таковые, в виде абстрактных предметов, а представляют собой «возможности» конкретных предметов, в том числе лошадей, — потенции быть серыми или коричневыми.

То, что философы называют универсалиями, — а философия, по сути, и есть наука об универсалиях, — это не актуальные предметы, индивиды, «этот» или «тот», а свойства, способности, склонности («propensities», по К. Попперу), которые реализуются в определенных предметах, но сами предметами не являются. То, что Николай Кузанский считает «возможностью самой по себе», и составляет главный предмет философского понимания: «вершина созерцания есть само по себе *могу*».² Эти разнообразные «могу», энергии и потенции, и образуют мир так называемых универсалий.

¹ Russell B. The World of Universals // Universals and Particulars: Readings in Ontology, ed. by M. J. Loux. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1976. P. 31.

² Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 427.

Термин «универсалия» несколько искажает модальную природу потенциального, представляя его как существительное, как предмет, тогда как речь должна идти скорее о модальном предикате или категории состояния: «мочь», «мочь быть», «можно», «возможно». Зоология, история цивилизации, эстетика и другие дисциплины изучают лошадей, их физиологию, их роль в транспорте, спорте, военном деле, их образы в искусстве, и только философия рассматривает «лошадиность» как состояние и способность «быть лошадью», как «потенцию», в отличие от лошадей как реальных существ. *Универсалии суть потенции*. Точнее, «универсалия» — немодальное представление о потенции, как если бы она была некоей сущностью, предполагающей собственное предметное существование.

Напомним, что в средние века наряду с реализмом и номинализмом философия давала на вопрос об универсалиях еще один, «промежуточный» ответ: универсалии не принадлежат ни языку, ни действительности, но самому мышлению, концептуальной деятельности. Позиция эта, выраженная, в частности, Абеяром, а впоследствии Локком, Кантом, Д. С. Миллем, обычно именуется концептуализмом, поскольку именно в мыслимом, умопостигаемом пространстве заключается область универсалий.

Существенно, что концептуальной середины в этом вопросе придерживался еще Аристотель, позицию которого обычно характеризуют как «умеренный», или «мягкий», реализм.¹ По Аристотелю, универсалии существуют актуально только в мышлении, в реальном же бытии они проявляются только потенциально. Как отмечает Мортимер Адлер в своем комментарии к Аристотелю, «...универсальное существует потенциально, не актуально, когда ряд индивидуальностей имеет нечто общее... Учение Аристотеля о том, что универсальное существует потенциально в индивидуальных вещах и актуально в отвлеченных понятиях разума, позже стало называться "умеренным реализмом"».² Иными словами, универсалия есть актуальная мыслимость и потенциальная бытийность. Универсалии, такие как «красота» или «лошадиность», не присутствуют в вещах

¹ Термин «концептуализм» вообще уступает в популярности своим крайним альтернативам — «номинализму» и «реализму», хотя в контексте современной философии он заслуживает возрождения в связи с возникновением художественного направления «концептуализм», которое берет на себя также философско-теоретические функции. См.: *Epstein M. The Phoenix of Philosophy: On the Meaning and Significance of Contemporary Russian Thought // Symposium. A Journal of Russian Thought. Vol. 1, Los Angeles: Charles Schlacks, Jr., Publisher, University of Southern California, 1996. P. 35–74* (главы «Conceptualism» и «Conceptualism vs. Metaphysical Radicalism»).

² *Great Books of the Western World. Editor in Chief M. J. Adler. The Synopticon. 1990. V. 2. P. 765.* Такой реализм называется «умеренным», поскольку актуальное существование универсалий закрепляется не за реальностью как таковой, а за сферой «понятий разума», что, в сущности, тождественно концептуализму.

актуально, но представляют собой потенцию вещей, которая актуализируется только в мышлении. (Напротив, индивиды — конкретные вещи — актуально присутствуют в бытии и потенциально — в мышлении).

Важным этапом осмысления универсалий как потенций стала романтическая философия, где часто фигурируют такие «двойные» понятия как «имя имен» или «цветок цветков». «Цветок цветков» — это умопостигаемая потенция цветочности, общая всем цветкам, а не еще один цветок, прибавляемый к множеству существующих цветков (хотя и такое платоническое «гипостазирование» идеи в качестве самостоятельного предмета могло иметь место, как в естественно-научной морфологии Гете имел место «прафеномен» всех растений, некое пра- или сверхрастение). Процесс универсализации, т. е. воссоздания единой универсалии из множества одноименных ей предметов, назывался у романтиков «потенцированием». Так, по Новалису, «каждая личность, состоящая из личностей, — личность во второй потенции или Гений. /.../ Гений во второй потенции — нация».¹ Гений — это потенция быть многими личностями, совмещать и чередовать их в себе. Если обычный, природный ход развития есть актуализация неких начальных задатков и возможностей, то искусство и философия, напротив, суть *потенциации* того, что в актуальности развернуто природой. Потенциация — переход от развития к свитию, так сказать, от физической массы растения к энергичной насыщенности семени, от множества разных индивидов — к универсальности вмещающего их гения. Потенцирование у романтиков — это процесс не только познавательного, но и бытийного восхождения к высшему синтезу, где все актуальности возвращаются в состояние потенций растущих порядков или разрядов (типа «личность — гений — нация...»).

Связь универсалий с потенциями ясно прослеживается в философии А. Н. Уайтхеда, оказавшей влияние и на методологию естественных наук, и на так называемую теологию процесса. В центре уайтхедовского динамического реализма стоит не бытие, а событие. Соответственно универсалии, хотя и именуются «вечными объектами», представляют собой не столько объекты в платоновском смысле, сколько потенции, актуализация которых образует мир действительных событий. «Таким образом, метафизический статус вечного объекта состоит в том, что он представляет собой возможность для действительности».² Универсалии в уайтхедов-

¹ *Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich vom Hardenberg. Bd. I–IV. Hrg. R. Samuel, H.-J. Mähl. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960–1975. Bd. II. S. 645–646, fragment No. 466–467.* Подробнее о потенцировании у немецких романтиков см.: *Вайнштейн О. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М.: Русский госуд. гуманитар. университет, 1994. С. 22–27.*

² *Уайтхед А. Н. Наука и современный мир, гл. 10: Абстракция // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Общая ред. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990. С. 220.*

ском смысле обладают не только потенциальностью, но и потентностью, определенной энергией, которая реализуется в вещах и событиях. Такие универсалии, как прямота или кривизна, белизна или чернота и пр., реализуются в бесконечном множестве прямых или кривых линий, белых или черных предметов. Но сама по себе прямота или белизна не есть сущее, а только «можное», «могущее».¹

Существенную поддержку наше представление о сущностях как потенциальных образованиях, модально отличных от актуальных существований, находит у Э. Гуссерля. Гуссерль полагал, что философская интуиция находится в чисто возможностном отношении к тем фактам существования, чью сущность она описывает. «Что принадлежит сущности данного индивида, может также принадлежать другому индивиду... Чистые сущностные истины не несут ни малейшего утверждения о фактах».² По разъяснению Эндрю Шедингера, у Гуссерля «интуиция сущности несет возможность того, что другие индивидуальные объекты могут обладать той же сущностью, но не предполагает, что они фактически обладают этой сущностью. Интуиция сущности не несет в себе никакого утверждения о фактах. В этом смысле сущностная интуиция предполагает только возможности».³ Иными словами, сущности модально связаны с существованиями и образуют область возможностей, которые могут реализоваться в определенных объектах и стать тогда актуально существующими. «Красность», как некая сущность, — это возможность (способность, склонность) тех или иных объектов быть красными, в отличие от простой констатации факта, что «это — красный карандаш» или «этот карандаш — красный». В качестве признака конкретного предмета «красное» существует актуально; но как общее свойство всех красных предметов «красность» существует лишь потенциально, как их способность быть красными. «Красность» составляет чисто концептуальный объект, «мыслимость» — предмет философского умозерцания или, по терминологии Гуссерля, «сущностной интуиции».

Концептуалистское решение проблемы универсалий устанавливает рамки для постижения философией собственной специфики. Реализм и номинализм одинаково ошибаются, приписывая универсалиям существование либо в действительности, либо в словах, поскольку универсалии вообще принадлежат не сфере существования, а другой модальности. Место универсалий не среди означающих (язык) и не среди означаемых (действительность), а между ними, в сфере самой *значимости*, или

¹ Универсалии демонстрируют общие модальные свойства могущества и возможности до их разделения на «мочь» и «мочь быть», на потентность и потенциальность и принадлежат к числу глубинных понятий потенциологии как философской дисциплины (см. Приложение, гл. 7).

² Цит. по книге: The Problem of Universals. Ed. and with Introductions by Andrew B. Schoedinger. New Jersey, London: Humanities Press, 1992. P. 95, 98.

³ Ibid. P. 94.

смысловой потенциальности. Такие универсалии, как красота или добро, не принадлежат миру сущего, хотя в этом мире есть добрые люди и красивые вещи. Но добро и красота не являются также просто условными знаками, не сводятся к своим обозначениям в языке. Для добра и красоты приходится постулировать особую область потенциалов, которые всегда отчасти реализуются, а отчасти остаются нереализованными. И чем больше они воплощаются, тем сильнее ошутима их невоплотимость. *Добро, красота и другие универсалии принадлежат одновременно области возможного и невозможного, той модальности, которая их объединяет.* На постижение этих универсалий работают особые, поисковые способности человеческого духа, такие как вера, надежда, воображение, обращенные к сфере возможно-невозможного. *Именно потому, что универсалии — это вечные возможности, они не могут сами воплотиться, но могут бесконечно мыслиться, оставаясь при этом возможностями.* По словам Лейбница, «сущности бессмертны, потому что они касаются только возможностей».¹

Универсалии могут существовать только как возможность чего-то, что не есть они сами. Вещи могут быть легкими, горячими, красивыми только потому, что легкость, горячесть, красивость не могут существовать сами по себе, отдельно от вещей, но только в качестве их возможностей. Если бы легкость, горячесть, красивость существовали сами по себе, как актуальные объекты, тогда они не могли бы потенцироваться в других вещах как их возможные свойства. Железо не могло бы быть горячим, если бы горячесть существовала как отдельный предмет наряду с железом. Тогда свойства не могли бы совмещаться в вещах, т. е. вещи не могли бы быть одновременно легкими и горячими или твердыми и холодными, подобно тому, как один актуальный объект не может быть одновременно другим актуальным объектом, этот стол не может быть другим столом, а железо не может быть деревом. Если свойства могут совмещаться в вещах, то именно потому, что они представляют собой потенции, которые осуществляются не сами по себе, как объекты, а только как возможности других объектов. Принадлежность к разным модальностям создает совместимость вещей и свойств, а также совместимость разных свойств в одних и тех же вещах.

* * *

Универсалии — это составляющие универсума, который включает в себя все возможные миры, в том числе и те, которые являются действительными и необходимыми. В этом смысле можно говорить о *философском универсуме*, куда реальность входит как одна из составляющих наряду с иномодалными мирами. Философская универсалия потому и есть предельно широкое понятие, что она характеризует универсум в целом, совокупность всех миров, т. е. несводима к актуальным воплощениям доб-

¹ Leibniz G. W. *New Essays on Human Understanding*. Trans. and ed. by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge University Press, 1981. P. 296.

ра или красоты, но включает в себя их неисчерпаемую потенциальность. Философия имеет дело не с реальностью, а с универсумом. «Философская реальность» — почти оксюморон, именно потому, что «философская универсальность» — почти тавтология. Как уже указывалось, философская мысль никогда и ни в чем не может воплотиться, потому что само по себе мышление соединяет возможное с невозможным. Этим философские идеи отличаются от политических, этических, технических идей, которые не только ищут воплощения, но и реально могут воплотиться.

Философское понятие-универсалия — можно назвать ее словесное воплощение «универсемей» — никогда не может быть сведено к научному термину. Термин строго однозначен, поскольку его значение определяется означаемым, то есть извне, из той реальности, на которую он указывает. Это не обязательно должна быть физическая, чувственная реальность — она может быть математической или даже мистической. В мистике есть свои термины, поскольку и потусторонняя реальность образует особый план бытия, со множеством вполне специфических явлений. Сочинения Блаватской или Штейнера полны терминами, имеющих чисто техническое значение в оккультной практике и теории, типа «арканы», «астральное» и «эфирное» тело, «пентаграмма», «гиннунгагап» («чаша иллюзий»), «уччайх-шравас» («образцовый конь»)¹ и т. д. Есть своя оккультная геометрия, история, география, нумерология, астрономия, физика, и хотя этот таинственный план бытия за пределами материальному миру, он мыслится в терминах вполне актуальных, сухих, однозначно определяемых границами оккультных объектов. В алхимии или астрологии нет универсалий, как их нет в химии и астрономии. Наука может быть истинной или ложной, но при этом она определяется своим отношением к актуальному существу (в любовном плане бытия), и именно поэтому к ней применим критерий истины-лжи.

Универсемь, в отличие от терминов, ничего не обозначают. Они просто значат, испускают значимость, как лучи в безграничной сфере. Что обозначают высказывания типа «бытие определяет сознание», «человек — то, что нужно преодолеть» или «красота спасет мир», сочетающие такие универсалии, как «бытие» и «сознание», «человек» и «мир», «красота» и «спасение»? Ничего не обозначают в предметно-референтном смысле. Попытки применить их к какому-то очередному повороту истории, выстроить из них программу эстетического воспитания, практически приложить в мировой политике — абсолютно тщетны и оборачиваются фарсом или трагедией. Но эти высказывания чрезвычайно значимы. То, что мир, лежащий во зле, может быть спасен красотой, что красота призвана оказывать не эстетическое только, а религиозно-искупительное действие (что и подразумевается словом «спасать»), — это открывает новый горизонт мыслимого, это создает новую возможность в универсуме. *Каждое значимое*

¹ См., например: *Блаватская Е. П.* Теософский словарь. М.: Сфера, 1994.

высказывание есть событие в универсуме, хотя оно не отражает реальности и, в свою очередь, не обязано на ней отражаться.

Но ведь и человек несводим к своему положению в реальном мире. Он в большей мере потенциальное, чем актуальное существо, что провозгласила еще классическая европейская философия. Вспомним знаменитую «Речь о достоинстве человека» ренессансного мыслителя Пико делла Мирандола: Бог не дал человеку никакого определенного места и образа в мироздании, но даровал возможность свободно выбирать себя, входить в любой образ и быть больше любого актуального существования. Не только за растениями и животными, но даже за ангелами, «высшими духами», — полагает Пико делла Мирандола, — закреплена определенная сфера существования, с которой совпадает их сущность.¹ (Этим, кстати, объясняется технический язык эзотерических наук, которые, подобно эмпирическим наукам вроде ботаники и зоологии, изучают потусторонние миры и их обитателей — иерархии ангелов и демонов — как актуально существующие.) И только «рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнообразной жизни», отчего он «приобретает свойства любого создания». «Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные» — так обращается Бог к человеку при его сотворении.²

«И как не удивляться нашему хамелеонству!» — простодушно добавляет Пико делла Мирандола. В самом деле, человек — существо универсальное именно потому, что потенциальное, т. е. несводимое ни к каким актуальным формам существования и поэтому способное принадлежать универсуму в целом. Вот почему философия, как возможностное мышление, стоит в центре всех проб и стремлений человека как «хамелеонского» существа. Благодаря философии человек раскрывает свою потенциальность в окружающем мире и ищет свое место в панораме возможных миров. Философия есть универсальное мышление не только потому, что оно работает с универсалиями, но и потому, что она приобщает человека к жизни всего универсума, вводит в соприкосновение иным, возможным мирам.

Поскольку универсалии принадлежат сфере мыслимого, то лишь в рамках «третьей» теории, концептуализма, можно понять приверженность именно философии, а не поэзии, не политики и не науки, предельно общим понятиям. Если бы универсалии, как считают номиналисты, принадлежали плану языка, к ним тяготела бы поэзия, ориентированная именно на самоценность языка, его эстетическую функцию. Но поэзия, по крайней мере хорошая поэзия, чуждается таких общих слов, как «красота» или «доб-

¹ «Высшие духи либо сначала, либо немного спустя становятся тем, чем будут в вечном бессмертии». Цит. по изд.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. Т. 1. М.: изд. Академии художеств СССР, 1962. С. 508.

² Там же. С. 507–508, 509.

ро», она предпочитает иметь дело не с универсалиями, а с предметными, образными словами, с метафорами, в крайнем случае с символами, включающими в себя конкретное, предметное значение. Если бы универсалии принадлежали плану действительности, то к ним тяготела бы наука, изучающая факты действительности, а также политика и технология, которые действительность переделывают. Но наука и технология, равно как и политика, тоже чуждаются универсалий, предпочитая иметь дело с конкретными, однозначными терминами или с актуальными идеями-лозунгами. Не номинализм, не реализм, но только концептуализм-поссибилизм точно очерчивает место универсалий между языком и действительностью, в пространстве мыслительных потенций. Чистая значимость универсалий, предельный объем значимого, не позволяет им употребляться ни в качестве поэтических метафор, ни в качестве научных терминов, но только в качестве философских понятий. И тот факт, что именно философия поставила вопрос об универсалиях и существенно разделилась по этому вопросу, ясно свидетельствует о том, что сами универсалии обретаются именно внутри философского мышления и определяют его специфику.

Крайности реализма и номинализма давали о себе знать на протяжении всего развития философии. Послекантовский номинализм, выступая в течениях логического позитивизма и аналитической философии, свел философию к особому употреблению языка. Послекантовский реализм, выступая в учениях абсолютного идеализма и диалектического материализма, взвалил на философию решение исторических судеб мира. Собственно, то, что говорилось раньше о критико-активистской парадигме, вполне соотносится с дихотомией номинализма-реализма, где обе крайности, ведя спор, одновременно предполагают и усиливают друг друга. Критицизм Нового времени есть развитие средневекового номинализма, тогда как активизм соотносится со средневековым реализмом. Поэтому можно говорить о номинализме-реализме как о некоей общей парадигме мышления, которое стремится избавиться от собственной потенциальности, перешагнуть горизонт мыслимого и отождествить себя либо с языковыми знаками, либо с реальными предметами. Номинализм и реализм — это две крайние разновидности *актуализма*: они сходятся в том, что изымают универсалии из возможностного процесса мышления и пытаются закрепить за ними иной онтологический статус — актуальных слов или вещей.

12. ОТ ОБЩЕГО К КОНКРЕТНО-УНИВЕРСАЛЬНОМУ

Учение номинализма-реализма об универсалиях имело тяжкие последствия для самой философии, а именно — бедность ее языка и предмета. Универсалии отождествлялись с определенными (абстрактными) сущностями в бытии и с определенными (категориальными) словами в языке. Собственным предметом философии считались только общие категории: субстанция, качество, атрибут, субъект, объект, разум, идеал, истина, добро, красота и т. п. Соответственно философский словарь даже у

крупнейших мыслителей-систематиков сводился к набору нескольких десятков часто повторяемых и, как правило, попарно соотносимых категориальных слов. «Вещь-в-себе» и «вещь-для-нас», «имманентное» и «трансцендентное», «бытие» и «сознание», «тезис» и «антитезис», «анализ» и «синтез»... Технический лексикон профессионального философа немногим превышает словарь людоедки Элочки из «Двенадцати стульев» Ильфа и Петрова: в ее распоряжении, как известно, было около тридцати слов, которых ей вполне хватало, чтобы выразить все свои мысли о мире. Почему же «ученая» философия тоже ограничивается языковым минимумом?

Дело в том, что универсалии, вынесенные за предел самого мышления, оказались особыми, «общими» предметами и словами, отличными от других предметов и слов. Таких общих предметов и слов оказалось очень немного, поскольку, по определению, общее, удаляясь от частного и единичного, всегда убывает в количестве. И когда философия сосредоточилась на общем, она оказалась весьма специальной наукой, такой же, как механика и ботаника. У ботаники свои термины, у философии свои. Ботаника — наука о растениях, а философия — об «общих закономерностях». Но растений-то на свете больше, чем закономерностей. Так философия оказалась даже более специальной наукой, чем ботаника или механика, которые имеют в своем распоряжении десятки тысяч терминов. Философия оказалась *специальной наукой об общем*, потому что само общее было понято специально, как не-частное, не-конкретное. Универсалии были извлечены из области мыслимого и опредметились, как особые, специальные сущности и слова.

На самом деле не существует никаких особых универсалий вне потенциальности и универсальности самого мышления. Философское же мышление универсально именно потому, что у него нет никакого особого предмета и специального словаря. Оно мыслит обо всем мыслимом, о частном и об общем, о камнях и о звездах, о предметах механики и предметах ботаники. И оно пользуется всеми словами, какие только существуют в языке; более того, оно непрестанно пополняет язык неологизмами, новыми мыслимостью и значимостями. Философия обнаруживает нереализованные возможности в самом языке, поскольку она мыслит о предметах в модусе возможного. И если словаря ботаники хватает для описания существующих растений, то для описания возможных растений, для описания «альтернативного сада» нужен другой, неботанический словарь. Философия — это альтернативное сознание, обращенное на любой предмет и пополняющее его всей суммой его инаковостей. Философия — это прибавочное мышление, которое прибавляет цветку — цветочность как совокупную мыслимость и потенциальность цветка. Философия описывает цветочность как то, что делает возможным и этот цветок, и другие цветы, существующие и несуществующие, возможные и невозможные: место цветочности в универсуме, ее соотношение со звездностью, солнечностью, травностью, древесностью, росистостью, насекомостью...

В этом своеобразии всех философских категорий: они суть не отвлеченные, не абстрактные, а потенциальные. И потому нет числа философским категориям, нет границы философскому словарю и новообразованиям. Каждая вещь может выступать как возможность себя, а значит, и как мыслимое свойство других вещей. В каждой пылинке есть *пылиночность*, в каждой капле есть *капельность*, в каждой розе — *розовость*, в каждом шелесте — *шелестность*. Все это такие же законные философские категории, как уже всем известные универсалии типа «субстанции» и «атрибута», «истины» и «добра». Если ботаника исследует актуальность розы, то философия — ее потенциальность, ее мыслимость. Именно это и составляет *специфику философии как неспециального мышления*: оно не имеет никаких предметных границ, потому что универсально по способу мышления. Предметы наук и искусств, явления повседневной жизни — все это в своей потенциальности суть и философские предметы. Любой единичный предмет может быть философски осмыслен, если он взят как *сумма своих возможностей*, из которых лишь одна — действительность данного предмета.

Вообще вопрос об универсалиях, как он традиционно ставился в философии, составляет лишь часть вопроса об универсальности философского мышления. Можно выделить по крайней мере четыре направления, в которых будет дальше двигаться философия за предел узко понятой сферы универсалий как общих понятий и терминов.

1. Универсалии как группа наиболее общих, абстрактных понятий будет расширяться путем включения все более конкретных, предметных понятий, которые могут рассматриваться как основополагающие для определенной системы мышления или гипотезы о мире. Деление на виды и роды нанесло большой ущерб философии, потому что содержание индивидуального предмета сводилось к виду, содержанию вида — к роду и так далее, по восходящим ступеням абстракции. «Капля» не могла пробиться в философию, потому что перекрывалась более широкими категориями: «вода», как одна из четырех физических стихий, а далее — еще более широкие категории «материя» и «субстанция». «Яблоко» перекрывалось категориями «плода», «растения», «природы», «жизни» и т. д. Только верхние, самые абстрактные члены этих рядов считались достойными философского размышления. Философия обсуждала «жизнь» и «материю», но не яблоко или каплю, которые, как мыслимости, «-ости» могут стать предметом философской рефлексии. Художественная словесность имеет дело с каплей или яблоком как отдельными предметами (индивидами), как деталями повествования или поэтическими символами, но «капельность» и «яблочность» не входят в область искусства или какой-либо научной дисциплины, они принадлежат именно области мыслимого, т. е. философского созерцания.

2. Универсалия — это общее понятие или свойство, принадлежащее множеству индивидов. Но и каждый индивид принадлежит множеству универсалий и в этом смысле обладает универсальностью. Например,

даже в таком «бедном» индивиде, как песчинка, сходятся универсалии «твердости», «сухости», «дискретности (отдельности)», «желтости», «малости»... Каждый индивид — это малый универсум, сообщество универсалий, и задача философии — анализ не только универсалий как таковых, но и *универсности индивидов*. Специфика философии определяется не универсалией как предметом, а универсальностью. Предметом философии может быть любой индивид — человек, растение, облако, здание, песчинка — поскольку в этом индивиде раскрывается его универсум, взаимодействие в нем разных универсалий.

3. Индивид не только вмещает в себя множество универсалий, но и сам может выступать как универсалия, как свойство «быть данным индивидом», точнее, «иметь свойства данного индивида». Например, любовь может иметь некие свойства, принадлежавшие индивиду Платону, а именно свойства идеальности, устремленности к вечному, присущие его индивидуальному стилю мышления, и в таком случае называться его именем — «платоническая любовь». Подлинно универсальная философия не ограничивается общими терминами и категориями («субстанция», «бытие», «протяженность»), но работает со словами, обозначающими конкретные вещи и лица, в том числе с именами собственными, придавая им статус универсалий. Не только «платоническое» или «гегелевское» составляют универсалии, образованные от имен собственных и способные применяться ко множеству вещей («гегелевские раб и господин», «гегелевское государство», «шопенгауэровская воля»); но и любое имя собственное может быть превращено в универсалию (философское понятие), если оно обозначает какую-то черту, которая в данном индивиде выражена сильнее, чем в других, и, значит, может называться его именем. «Иван» или «Мария» могут быть именами-универсалиями и относиться к особому типу предметов, явлений, событий, которые обнаруживают в себе «ивановость» или «марьевость», т. е. отчетливые индивидуальные свойства данных личностей. Например, можно мыслить «марьевость» в определенном типа занавесках, пирогах, обстановке быта, манере разговора, несущих на себе отпечаток того склада личности, который полнее всего был выражен в данной Марье. Возможно, философия будущего станет больше оперировать с именами собственными, осваивать мыслимость отдельных лиц, универсальность их индивидуальных свойств, превращать имя собственное в «-ость», в некую особую потенцию, которая по-разному актуализируется и в других индивидах.¹

4. Наконец, среди индивидов выделяются и собственно универсальные, такие, которые обладают не только общими свойствами данного класса, но и индивидуальными свойствами других индивидов. Само слово

¹ Опыт такого мышления был, в частности, предпринят Иваном Соловьевым в созданной им «еленологии» — науке о личности Елены. См. в кн.: *Эпштейн М.* Бог деталей. Народная душа и частная жизнь в России на исходе империи. 2-е, дополненное издание. М.: ЛИА Р. Элинина, 1998. С. 218–224.

«универсальный» содержит в себе понятие одного, единственного (латинское «*unus*»); буквально оно означает «вокруг одного», «единовращение». В творчестве одного писателя, если он универсален, проявляются возможности разных писателей, разных жанров и стилей (таков, например, Пушкин по отношению ко всем «вышедшим из него» темам, героям и жанрам русской литературы).¹ Универсальное — это не абстрактное, уводящее от единичного, а потенциальность, в нем заключенная. Универсальный ум, будучи актуально одним, является потенциально многим, причастен к разным сферам знания. Причиной оскудения философии было то, что универсальное отождествлялось с общим и отвлекалось от конкретных предметов. На самом деле универсальное — это многое или «всё», присущее одному. Мы можем сказать «универсальный писатель» или «универсальный гений», имея в виду, что данному индивиду доступны многие сферы творчества, но бессмысленно было бы сказать «общий писатель» или «общий гений». Универсальное — это множество свойств, заключенных в одной личности или предмете; свойство предмета, оставаясь актуально одним, быть потенциально многим, быть всем тем, чем он может быть. *Единичное, в своей актуальности отличное от всего, в своей потенциальности может обладать свойством этого всего.* Именно переход от абстрактно-общего к конкретно-универсальному составляет перспективу движения философии в ее *третью эпоху*. Философия имеет дело с универсалиями и с универсальным в том же смысле, в каком, по ренессансному представлению, универсален и сам человек: в своем актуальном бытии он отличен от всех других существ, от зверей и ангелов, а в своем потенциальном бытии обладает их свойствами.

Далее мы подробнее рассмотрим одно из направлений универсализации — расширение философского словаря путем включения конкретных вещей в поле универсалий. Например, «капля» как универсалия не есть родовая абстракция, наподобие «влажной стихии» или «физической субстанции», она сохраняет единичность и особость данного предмета, «капли крови» или «капли ртути», но при этом в нем выявляется «капельность» как потенциальное свойство многих вещей. «Капельность», в философском смысле, есть предельно малая единица жидкого, текучего состояния вещества, такая дробность, которая включает в себя и размытость, тягу к слиянию. «Капельность» включает в себе идею отдельности — и одновременно указывает на ее преодолимость. Поэтому можно говорить о ка-

¹ В толковом словаре С. Ожегова «универсальный» определяется так: «Разносторонний, охватывающий многое. *Универсальный хирург. Универсальные сведения.* С разнообразным назначением, для разнообразного применения. *Универсальное средство. Универсальный станок.*» Сходное толкование дано в академическом Словаре русского языка в 4 т. (под ред. А. П. Евгеньевой), изд. 2, М.: Русский язык, 1984: «Пригодный для многих целей, с разнообразным назначением. Универсальный магазин. “Это клей универсальный. Он все берет: железо, стекло, даже кирпич”. Обладающий многими, разнообразными навыками, умениями, знаниями; разносторонний».

пельности индивида в постмодерном обществе или о капельности знака в языковой системе.

Возьмем еще два конкретных понятия, которым была закрыта дорога в традиционную метафизику: «шепот» и «шелест». Шепот — это особая манера произносить слова: вполголоса, еле слышно, украдкой, скрывая от окружающих. Теперь поставим вопрос: как произносилось Слово, которым был сотворен мир? («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»). Был это крик или шепот? Кричит ли нам мир о своей сотворенности, или это Первослово, которое «было от Бога и которое было Бог», именно шепотом обращается к нам — так, чтобы каждый мог расслышать его в себе, как лично предназначенное, раздающееся как бы из собственной души? И генетический код, говорящий через лицо и телосложение человека, тоже ведь доходит до нас не прямо в виде переплетенных лент и спиралей ДНК, а именно в мягкости черт, в упругости мускулов, в нежности кожи. Язык биологической информации говорит с нами шепотом, прячась в видимые и осязаемые формы тела. Шепотом говорит с нами и физическая вселенная, прячущая свой информационный код — атомарные и молекулярные структуры — в осязаемые формы предметов. Не есть ли сама материальность мира — шадящий способ приглушить жесткие информационные коды, которые иначе могли бы «оглушить» живущих? Человеческий мир так устроен, что язык вселенских структур обращается к нам не криком, а шепотом, чтобы мы могли лучше расслышать то, что предназначено в отдельности каждому. Полногласность сразу бы лишила нас драгоценной уединенности, способности слышать в себе и для себя. Каждая вещь говорит шепотом, одному — одно, другому — другое. «Шепотность» — одно из глубочайших свойств мироздания, важнейшая универсалия, в которую еще долго предстоит вникать философии, постигая через нее и такие явления, как Логос и информацию.

Близко к шепоту стоит шелест, но это совсем другая универсалия: воздух или ветер, говорящий на языке листьев или травы. Шелест — неодушевленный шепот, издаваемый не дыханием и губами, а воздушной стихией в ее прикосновениях к мягким, податливым вещностям. Шелестят листья, трава, колосья, бумага, одежда, занавески, все, что соприродно мягкому миру растений, все, что сминается движением воздуха, послушно и созвучно ему. Шелестность — одна из возможностей звучания, а именно такое звучание неодушевленной природы, которое роднее всего звучанию человеческой речи, поскольку в нем участвует близкая дыханию стихия воздуха и близкая губам, небу, языку мягкая, влажная ткань растений.

Таковы несколько универсалий: «капельность», «шепотность», «шелестность», — которые немислимы в составе традиционной метафизики. В данной работе у нас нет возможности подробно очерчивать место и значение каждой из них. Главное — это понять, что мир универсалий не ограничен набором общих категорий, что каждый предмет может быть истолкован как «предмет-н-ость», как определенный угол зрения на весь универсум.

Может быть, самое интересное, что делается в современном мышлении, — это открытие универсальности конкретных вещей, философской наполненности обыденного языка. Собственно, феноменология Гуссерля давно позволяла философски описывать конкретные вещи, — но сама при этом ограничивалась, как правило, общим методологическим обоснованием таких описаний и тонула в специальных терминах типа «интенциональности» и «редукции». Суть, однако, не только в том, чтобы описать конкретную вещь на отвлеченном философском языке, а в том, чтобы сама философия освоила язык конкретных вещей. Этот проект отчасти осуществляется у Хайдеггера в его онтологии «чаши» и «крестьянских башмаков» («Вещь», «Исток художественного творения»); у Сартра в «Бытии и Ничто», где в разряд универсалий возводятся «липкость» и «снег»; и у Гастона Башляра в цикле работ, посвященных «материальному воображению» («Психоанализ огня», «Вода и сновидения» и др.).

К концу XX века все больше импульсов к сближению философии с конкретными вещами и словами исходит от искусства, которое само «концептуализируется» и именно на почве концептуализма сближается с философией, в свою очередь, заряжая ее энергией возможного и воображаемого. По словам американского художника Джозефа Кошута, чьи работы середины—конца 1960-х годов заложили основу изобразительного концептуализма, «двадцатый век принес с собой то, что можно назвать концом философии и началом искусства. ... Само искусство — это философия, ставшая конкретной».¹ Художник-мыслитель Илья Кабаков, один из основателей российского концептуализма, ставит в центр своих философских дискурсов такие конкретные понятия, как «муха» и «мусор». Его трактат-инсталляция «Муха с крыльями», по словам автора, «почти визуально демонстрирует природу любого философского дискурса — в основе его может лежать простой, незамысловатый и даже вздорный предмет — каковым может стать обыкновенная муха...»² При этом вокруг «мухи», как философского основания всех оснований, играющего ту же роль, что «идея» у Гегеля или «материя» у Маркса, воссоздается целая система соотносительных и производных категорий — политических, экономических, эстетических...

Такое возведение мухи в «слона», в разряд универсалий раскрывает условность самих универсалий, которые, подобно алгебраическим иксам, могут принимать самые разные значения. При этом «икс» — это вовсе не общее разных чисел, а именно пустотная форма, потенциальность, которая может актуализироваться в любом конкретном числе. В этом смысле философию можно назвать *алгеброй мышления* — она оперирует чисты-

¹ Kosuth J. Art after Philosophy and After. Collected Writings, 1966–1990. Cambridge (MA) and London: Massachusetts Institute of Technology, 1991. P. 14, 52.

² Кабаков И. Жизнь мух (на русском, немецком и английском языках). Kolnischer Kunstverein. Edition Cantz, 1992. С. 54.

ми значимостями, вроде «жизнь» или «мысль», которые значат все — и ничего не обозначают. Искусствовед и философ Борис Гройс называет такие слова-универсалии «джокерами», поскольку, как соответствующая карточная фигура, они могут принимать любые значения. В отличие от «актуальных» терминов-понятий науки или лозунгов-оценок идеологии, философские понятия — «джокеры» — обладают пустотной, чисто потенциальной формой значимости. По мысли Гройса, «Кабаков превращает слово “муха” в такое же слово-джокер, которое может быть применимо потенциально к чему угодно... В констатации этого факта можно видеть иронию над высокими понятиями философии, которые не отличаются, в сущности, от мухи. Но, одновременно, в способности эфемерного слова, лишенного благородной философской традиции, достичь высокого статуса слов, которые эту традицию имеют, можно видеть исторический шанс, который открыт также и для мухи — шанс на построение своего собственного мушиного рая, своего собственного мира мушиных, платоновских сущностей».¹ Универсум предоставляет любому предмету философский шанс — стать универсалией, основанием еще одного из возможных миров.

13. УМНОЖЕНИЕ СУЩНОСТЕЙ

С «обобщением», т. е. переходом от многого к одному, связана и другая методологическая установка философии — «экономии мышления», или «сокращения сущностей». Поскольку задача философии на протяжении веков трактовалась как обобщение, сведение разного к общему, стяжение всех цветков в «растение», а всех растений — в «природу», то в итоге каждый философ в конце концов приближался к одной сущности, из которой выводил все остальные. Все индивидуальные явления были только формами и видоизменениями общего принципа. Собственно, так было начиная с Фалеса, объявившего, что мироздание происходит из воды. Это означало, что и дерево, и земля, и небо — весь мир как бы nasciturus «водянист», из любого предмета, как из губки, можно выжать первостихию, первоокеан, — и в результате такой выжимки от него ничего не оставалось, кроме призрачно-пористых очертаний. Так и у Платона из любого предмета можно выжать идею, а у Гегеля — абсолютную идею. Философы соревновались за то, чтобы найти как можно более общее понятие и вывести из него все явления. «Разум», «Я», «сознание», «экономический базис», «воля к власти», «всеединство», «эволюция», «творчество», «свобода», «ничто», «либидо», «бытие», «существование», «эпистема», «знак», «структура», «письмо» — таковы некоторые из этих общих понятий, из которых более или менее удачно выводились все остальные. Сначала все

¹ Кабаков И. Жизнь мух. С. 15, 16.

конкретное разнообразие мира, путем последовательных редукций и абстракций, сводилось к предельно общему понятию, а затем из этого же понятия все конкретное многообразие заново выводилось. По словам Сергея Булгакова, «все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой... сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на всё. /.../ Система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно — выведение этого всего или многого из одного».¹

Философия прекрасно отработала эту двухтактную систему и вновь и вновь наслаждалась ее многообещающей простотой. Мир сводился к общему — и тут же выводился из него. Размашистый жест деревенского гармониста: сложить гармошку — и тут же лихо развернуть ее, блеснув золотыми планками. Казалось бы, мир при этом ничего не терял, он выходил из общего принципа почти таким же, каким входил в него. И все-таки — это был уже сократимый, сводимый мир. Он терял упругость и самоценность своих различий. Он был как смятый и расправленный бумажный лист, пропущенный через пресс общего принципа. Все частности приобретали декоративный характер, потому что оттеняли и вылепляли общее. Общее, добытое предыдущими мыслителями, тоже учитывалось и, в качестве частного, превзойденного момента, включалось в еще более общее. Гегель включал всю историю природы и общества в развитие абсолютной идеи, а Маркс включал саму абсолютную идею в развитие буржуазного производства, как продукт его идеологического самоотчуждения. Философия изобретала все более совершенный пресс, под которым можно было бы прокатить предыдущие обобщения и сделать их еще более общими.

Установка на обобщение действовала внутри каждой философской системы, и единственное, что спасало философию и удерживало к ней интерес, — это разность самих философских систем. Эта разность возникла за пределом самих философий, устремлявшихся к наиболее полным обобщениям. Самым ценным в философии было то, что, вопреки своим стремлениям, от мыслителя к мыслителю она становилась на себя непохожей. Возможность одного обобщения тут же предполагала возможность другого: если мир развивается из абсолютной идеи, то почему бы ему не развиваться из абсолютной воли? или почему бы самой идее не развиваться из материального производства? В возможности Гегеля была уже заложена возможность Шопенгауэра и Маркса. Поскольку одна мысль содер-

¹ Булгаков С. Трагедия философии // Русские философы. Конец XIX — середина XX века. М.: Книжная палата, 1993. С. 90.

Более лапидарно этот фокус сведения-выведения описал Элиас Канетти: «В глубочайших мыслях философов есть нечто трюкаческое. Масса всего исчезает, чтобы нечто вдруг появилось на ладони» (1973). *Canetti E. The Secret Heart of the Clock: Notes, Aphorisms, Fragments 1973–1985*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1991, цитируется в кн.: *Andrews R. Cassell Dictionary of Contemporary quotations*. London: Cassell, 1998. P. 342.

жит возможность другой, системы следуют друг за другом в порядке альтернативных предположений.

Но почему же нельзя философии прямо заняться конструированием возможных миров, признавая всякий раз гипотетический характер своих построений? Не сводить все конкретные вещи к одной универсалии, а раскрывать возможность универсалии в каждой конкретной вещи. То, что «получалось» в философии помимо ее намерений, а именно растущее многообразие универсалий, может сделаться намерением философии, открытым горизонтом мыслимого. Неудача каждой отдельной системы, которая не могла провести обобщение до конца, оборачивается удачей для философии как целого, которая открывает потенциальную значимость то в одном, то в другом элементе мироздания: то в воде, то в идее, то в письме. Так не вернуть ли философию к самой себе, то есть к тому, чем она оставалась за пределом систем, как их невольное разнообразие, постоянно растущая множественность? Не сделать ли умножение универсалий сознательным философским проектом?

Этому препятствовал важный постулат, действовавший в философии задолго до Уильяма Оккама (XIV век), которому приписывается его известная формулировка: «Сущности не следует умножать без необходимости». Подчиняясь этому принципу, философия старалась сводить многообразие явлений к минимуму сущностей, а в идеале — к одной сущности, которая отождествлялась с Богом или на которую переносился божественный статус («божественный разум», «божественная воля»). Запрет на умножение сущностей фактически означал призыв к их сокращению. Не случайно этот принцип получил название «бритвы Оккама», так как предполагал отсечение «лишних» сущностей. В конечном счете, сущность мироздания урезалась до единицы, что превращало философию в отрасль теологии. Бритвой Оккама философия перерезала себе горло. Еще у Гегеля, да и других «односущных» мыслителей философия по сути сохраняет теологический характер, то есть языком разума пересказывает истину веры — даже в том случае, если это вера в отсутствие Бога и в «материальное единство мира». Модель богословского «односущностного» мышления сохраняется и в атеистической философии, хотя объектом его может выступать не Бог, а другая сущность: «история», или «воля», или «жизнь».

Между тем особенность самой философии, в отличие от теологии, есть именно поиск многих сущностей, несводимых друг к другу, как несводимы друг к другу и мельчайшие части мироздания. Если бы хоть на миг одна пылинка стала полностью тождественна другой пылинке, это означало бы крах пространства, времени, идентичности и всего сущего. Философия в этом смысле не может удовлетворяться даже тем многообразием действительных явлений, которое описывает наука. Ведь в каждом действительном явлении кроются возможности иных явлений. В этом и состоит особое призвание философии: *умножение сущностей не только сверх необходимого, но и сверх действительного. Потенция больше любой актуаль-*

ности, и эта разность между ними, зона избытка, и есть область философского сознания. Каждое существование таит в себе много сущностей, и философия есть умножение сущностей, их избыток над существованием.

«Сущности не следует умножать без необходимости». Но из чего следует, что философия должна руководиться необходимостью? Мыслить можно все, что мыслимо. *Сущности умножаются по мере логической возможности.*¹ Философии не пристало действовать в категориях редкости или бедности, отыскивая одну-единственную сущность среди множества существований, одну универсалию среди множества индивидов. Ведь каждый предмет, даже такой простой, как камень или капля, не только содержит в себе множество универсалий (тяжесть, цвет, форма и др.), но и сам выступает как универсалия, которую можно обнаруживать в других предметах («каменность», «капельность»)².

Этим перестраивается философская модальность, переходя от обобщения к предположению: если одна универсалия, вмещающая целый мир,

¹ Логической возможностью мы называем такую, которая логически вытекает из других возможностей. Например, из возможности одноглазого циклопа вытекает возможность единорога, т. е. возможность таких существ, у которых парные органы тела заменяются одиночными. Однако из возможности циклопа логически никак не вытекает возможность кентавра или птицы феникс. Возможно мыслить «фалесовы» или «гераклитовы» миры, состоящие из воды или огня, но возможность фалесово-гераклитова мира уже вызывает сомнение в силу известного антагонизма этих стихий.

² То, что мы называем «умножением сущностей», в методологии науки разрабатывалось Полом Фейерабендом как принцип «пролиферации», умножения теоретических и нетеоретических способов познания (эта позиция порой именуется «методологическим анархизмом»): «Познание... не есть ряд непротиворечивых теорий, приближающихся к некоторой идеальной концепции. Оно не является постепенным приближением к истине, а скорее представляет собой увеличивающийся океан взаимно несовместимых (быть может, даже несоизмеримых) альтернатив, в котором каждая отдельная теория, сказка или миф являются частями одной совокупности, побуждающими друг друга к более тщательной разработке; благодаря этому процессу конкуренции все они вносят свой вклад в развитие нашего сознания». *Фейерабэнд П. Против методологического принуждения / Избранные труды по методологии наук. М.: Прогресс, 1986. С. 162–163.*

Отечественная гуманитарная мысль также стремилась притупить острие оксамовской бритвы. Принцип умножения сущностей действует в бахтинской теории полифонии: истина многоголоса, требует множества взаимодействующих сознаний. Один из лейтмотивов «жизнемыслия» Г. Д. Гачева — демонстрация того, что мир сущностно богат, несводим к одному первоначалу. Памятуя, что русская мысль находилась под сильным влиянием «философии всеединства» Вл. Соловьева, принцип умножения сущностей можно назвать «всеразличием». Эта философская метапозиция обстоятельно изложена в работе «Учение Якова Абрамова в изложении его учеников». Л О Г О С. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Разум. Духовность. Традиции. Л.: изд. Ленинградского университета, 1991. С. 211–254.

притязает на безусловность и действительность, то среди множества универсалий каждая раскрывается как одно из возможных оснований мира. Меняется не только модальность, но и вся установка и самообоснование философии. Раньше философия «невольно получалась» за пределами сознательно строящихся систем, как их надличная совокупность, описываемая только метаязыком философии, ее историей или методологией. Теперь философия может изначально строить себя на метауровне одновременно или поочередно мыслимых/полагаемых систем, сознательно допуская и обосновывая множественность универсалий и возможностный характер каждой из них.

Еще Ницше заметил, что «самые различные философы постоянно заполняют некую краеугольную схему возможных философий».¹ Но если эта схема уже открылась сознанию философии — а таково ее положение после Ницше, то она заведомо может строить себя в форме возможных философий, каждая из которых гипотетична и заранее очерчивает место своим альтернативам. Философия становится надсистемной, пользуясь разными системами для разработки разных универсалий. Если в рамках гегелевской системы хорошо разрабатываются универсалии «абсолютной идеи», «качества», «количества», «права», то универсалии «жизни», «власти», «игры», «ценности» хорошо разрабатываются внутри ницшевской системы. Если раньше философия помещалась внутри систем, как предельное обобщение всего сущего, то теперь сами системы помещаются внутри философии, как игра ее собственных возможностей. Философия могла бы теперь заявить о себе словами Федора Сологуба: «И кто мне помешает Воздвигнуть все миры, Которых пожелает Закон моей игры?» У игры есть закон, но он условен, как сама игра.

Когда целью философии было обобщение, тогда индивидуация происходила из «недочета» этого проекта, из неустранимой индивидуальности самих философов. Теперь целью философии становится именно индивидуация, которая трактует каждый предмет как единственный, в его «собственных терминах», как универсалию, которая может прилагаться к другим предметам и служить основанием одного из возможных миров. Одновременно, по-видимому, подходит к концу эпоха авторских систем и непреодолимых различий между ними. Как заметил Борис Гройс, «философское мышление, в отличие от теоретического, есть не мышление о всеобщем, которое имеет своим субъектом индивидуальное, а мышление об индивидуальном, которое имеет своим субъектом всеобщее...»² Нельзя, конечно, распространять этого утверждения на философию в целом, скорее оно относится к тенденциям посткритической философии, в которой отдельный мыслитель старается реализовать все возможные направления мысли.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 1, 20. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 255.

² Гройс Б. Знание, безумие, индивидуальность // Беседа № 6. Религиозно-философский журнал. Ленинград; Париж, 1987. С. 122.

14. ФИЛОСОФИЯ КАК ПАРОДИЯ И ГРОТЕСК

Возможность в философском смысле не обязательно есть некая устремленность к будущему, героическое дерзание, порыв за пределы сущего. Героическая трактовка возможного вводит его в пределы сущего, в пределы роста и становления, поскольку герой собственным поведением уже осуществляет ту возможность, которая до него мыслилась невозможностью. Но как относиться к той возможности, которая заведомо принадлежит только сфере возможного, так что вопрос об ее осуществлении даже не ставится? Как отнестись, например, к той возможности, что помимо реальных лошадей существует еще некая вечная идея лошади? Как отнестись к идее сверхчеловека или к идее коммунизма, если исходить из их всецелой принадлежности миру потенций, которые могут быть актуализированы только в самом мышлении, но не в реальности?

Поскольку мышление разворачивается в разрыве между актуальными вещами и их потенциями, всякой философии присуща внутренняя пародийность. Идея лошади есть пародия на отдельную реальную лошадь. Идея сверхчеловека, как бы ни относился к ней сам автор, есть пародия на реального человека. Но в каком смысле пародия?

Под пародией обычно понимается такое воспроизведение вещи, которое преувеличивает, сгущает ее черты и тем самым вызывает смех. Но всякая идея именно есть такое преувеличение реального предмета, сгущение его формальных, или потенциальных качеств при опустошении его актуального содержания. Идею лошади нельзя пасти или запрягать в телегу. Идея лошади сама по себе пародийна, потому что эта идея обладает свойствами всех лошадей на свете и вместе с тем лишена свойств одной-единственной, настоящей лошади.

Всякая пародия заимствует форму пародируемой вещи, изымая из нее актуальное содержание или подставляя в нее другое содержание. Например, поэт-обериут Николай Олейников создает пародию на любовное послание, используя его типические приемы и возвышенную лексику для выражения своей любви к мясу. Самый популярный в России сборник пародий «Парнас дыбом» (1925) перепевал простенькие детские стишки типа «Жил-был у бабушки серенький козлик» в манере крупнейших поэтов того времени:

*В искрах лунного сиянья сквозь лучей его мерцанье
Вижу смутно очертанья я старушки и козла...*

Так пародировался К. Бальмонт: бралась его напевная интонация, страстие к многократным, внутривстрочным рифмам и к световым, атмосферическим образам — но вместо подобающей возвышенно-экзотической темы подставлялся мотивчик о сереньком козлике. Выражаясь аристотелевским языком, потенциальность этого поэта приводилась в противоречие с актуальностью данного текста; стиль — с темой.

Так и философия постоянно обнаруживает противоречие между потенциальностью предмета, каким он является в мысли, и его актуальностью, его отсутствием среди сущего. Философское понятие есть всё мыслимого мира и ничто — мира действительного. Так создается ситуация порождения пародии. Чем более идея вбирает потенциальное содержание предмета, тем менее она обладает его актуальным свойством. «Лошадность» лишена свойств лошади: не ржет и не скачет. «Лошадность» включает в себя пегую, гнедую, каурюю и прочие масти, но это значит, что она лишена масти как таковой, потому что ни одна лошадь не может быть одновременно белой и вороной. Философское понятие, или универсалия, противоречит своему собственному содержанию.

Отсюда вытекает не только пародийный, но и гротескный характер каждой универсалии. Под гротеском понимается невозможное сочетание разнородных свойств в одном существе, например, переплетение растительных, животных и человеческих форм в древнем пещерном орнаменте. Но таким же причудливым образом переплетаются свойства разнородных тел и веществ в общих философских понятиях. Например, под категорию «субстанция» подходят тело человека, тело свиньи, золото, алмаз, ржавое железо. Столь разные предметы никогда бы не пришли в соприкосновение, если бы их не соединило понятие «субстанция». В своем трактате «Категории» Аристотель так отвечает на вопрос: «Что есть субстанция?» — «Индивидуальные вещи, такие, как Сократ или вот этот бык». Соединение Сократа и быка в определении субстанции — это вовсе не реликт мифологического оборотничества, как можно было бы подумать, это всесмешение присуще философскому мышлению как таковому, ибо субстанция может актуализироваться и в теле Сократа, и в теле быка. Само понятие «субстанции» содержит в себе высокий комизм, поскольку срывает бесконечное множество несродных вещей. Всякая универсалия внутренне гротескна, поскольку голова человека растет в ней из туловища гусеницы и из слоновьих ног — это и есть универсалия «живое существо» или «создание природы». Универсалия «красота», объединяющая идеал сельской и светской красоты, состоит из красных щек и бледного лица, полного стана и осиной талии.

Пародийность и гротескность — два соотносимых качества универсалий. *Универсалия гротескна, поскольку сочетает свойства разных предметов, и пародийна, поскольку не обладает ни одним из этих свойств.* В отличие от традиционной пародии, которая направлена на какой-то иной, внешнеполужный предмет, универсалия самопародийна. Она высмеивает собственную универсальность, демонстрируя пустоту своей актуальности.

Комическое часто определяется как разрыв между притязательной формой предмета и его ничтожным содержанием. Комичны, например, мольеровский Тартюф, гоголевский Хлестаков, барон Мюнхаузен и Тартарен из Тараскона — если взять самые характерные литературные образцы. В каждой философской идее есть нечто хлестаковское или мюнхау-

зенское, какая-то непомерная похвальба, несоразмерность претензий актуальному бытию. Хлестаков выдает себя за важное государственное лицо, по распоряжению которого скачут «сорок тысяч одних курьеров» — и вместе с тем не способен расплатиться за тарелку супа. Так и «идея лошади» представительствует за всех лошадей в мире, конденсирует понятия скорости, порыва, быстротходности, но сама не способна сделать единственного шага.

Разумеется, в понятиях любой науки объединяются разные виды и индивиды, но именно философские понятия отличаются наибольшей обобщенностью, соединяя несоединимое, вроде «субстанции» свиньи и Сократа. Чем шире объем философских понятий, тем беднее их содержание, что само по себе уже создает комический эффект. Объем понятия растягивается на все мироздание, а его содержание не заполняет и крошечной щелки в пространстве и времени. Возьмем, к примеру, понятие «отчуждения», столь излюбленное философией XIX—XX веков. Человек не властен над порождениями своих собственных сил и способностей. В этом смысле под «отчуждением» подпадают и корзина яблок, выращенных, а затем проданных крестьянином на базаре; и ядерные боеголовки, угрожающие истребить человечество вопреки его воле к выживанию; и неестественная маска, застывшая на лице безумца; и произведение художника, перед которым в миг завершения он чувствует себя ненужным поденщиком; и Сталин, уничтоживший тех людей, которые привели его к власти; и Бог, в образе которого человек якобы отчуждает собственную духовную мощь и знание; и солнце, которое, по мнению Бердяева, должно было бы светить и пульсировать в человеческом сердце, а не в далеком космосе; и чулок, вызывающий болезненное влечение фетишиста; и раковая опухоль, отчужденная от целостности клеточного организма; и здоровое тело с его греховными соблазнами, в котором душа претерпевает мучительную отчужденность от себя... Товар, ядерное оружие, гениальное произведение, лицо безумца, Сталин, Бог, солнце, фетиш, раковая опухоль, здоровое тело — все это, в философском смысле, продукты отчуждения, но ведь и само понятие «отчуждения», как мы видим, сильно отчуждено от реальности разнообразных вещей, слепляя их в некую гротескную мыслимость. Философские понятия предельно значимы — и вместе с тем мало что обозначают, обнаруживая свою комичность именно в соотношении своей потенциальной значимости с отсутствием актуального означаемого.

Раньше эта комичность, присутствующая философскому мышлению как таковому, если изредка и отмечалась, то относилась на счет поведения философов, их неуклюжести в практических делах, их житейской и телесной уязвимости, которая столь противоречит царственной всеохватности их мышления. Может быть, лаконичнее всех выразился на эту тему Шекспир: «Еще не было на свете философа, который перенес бы спокойно зубную боль».¹ Уже о первом философе ходил анекдот, пересказанный Пла-

¹ *Shakespeare W. Much Ado About Nothing*, line 35.

тоном в «Тэетете», — о том, как, наблюдая небесные светила, Фалес потерял почву под ногами и упал в яму, а бойкая служанка над ним посмеялась.¹ Платон делает вывод, что «эта насмешка относится ко всем, кто бы ни проводил свой век в занятиях философией». Размышляя о мире в целом, философ не знает, что делает его ближайший сосед; доискиваясь до природы и предназначения человека, часто забывает, что сам является одним из людей. «...Одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем...»²

Но сам Платон находит философа смешным лишь с точки зрения «темного люда», «фракиянок» и «прочего сброда», — философия как таковая есть серьезнейшее из всех занятий и не только не отстоит от подлинного мира идей, но и призвана актуализировать и воплотить его в системе идеального государства. Люди смеются над философом, но им станет не до смеха, когда они станут гражданами государства, управляемого философом. Философия как бы соглашалась признать житейскую нескладность своих отдельных представителей — в обмен на признание прав самой философии определять уклад всего общества. Даже Ленин «смешно» сердился, проигрывая в шахматы, — но верная и всеильная философия позволяла ему выигрывать на полях сражений. Внутри самой философии всегда господствовало абсолютно серьезное отношение к идеям и универсалиям, вообще к философскому способу мыслить, и если одна разновидность философии выставлялась на смех, то во имя другой, более серьезной и истинной философии.

Современная философия ближе подходит к порогу, за которым она обнаруживает гротескно-пародийное в своем основании, — и все-таки останавливается у этого порога. Недавно Фуко заметил, что «есть всегда нечто смехотворное в философском дискурсе, который хочет извне диктовать закон другим, указывать им, где лежит их истина и как ее найти, или же когда он берется вести расследование по их делу в наивно-позитивном духе; его право, напротив, в том, чтобы разыскивать то, что в его собственной мысли можно изменить через работу со знанием, ему чуждым».³ Нельзя не согласиться с Фуко, что дело философии — изменять не окружающий мир, а свой способ мыслить о мире; но значит ли это, что философия в очередной раз должна, смеясь, расстаться со своим прошлым — и стать наконец вполне серьезной? Или есть что-то неустранимо смехотвор-

¹ Тэетет, 174 а, б: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 268. Вот как сообщает об этом Гермипп в «Жизнеописаниях». «Старуха служанка вывела его как-то из дому созерцать звезды, а он упал в яму, и в ответ на его громкие стенания старуха сказала: “Эх ты, Фалес! Не в силах увидеть того, что под ногами, думаешь познать то, что на небе?”» Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 102–103.

² Платон. Ук. соч. С. 268.

³ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 1.

ное в самой сути философского мышления, и чем больше оно будет возвращаться к себе, тем скорее будет обнаруживать нескладность и несообразность в своем основании?

Дело в том, что философское мышление почти всегда вводилось в пределы реальной и/или императивной модальности. Мыслимое так или иначе актуализировалось: в языковых знаках, в самореализации индивида, в этических предписаниях, в революционной борьбе. Идеализм, материализм, позитивизм, экзистенциализм, структурализм, постструктурализм — все они могли высмеивать друг друга и даже самого философствующего автора, но не акты собственного мышления.

Философия третьей эпохи не скрывает своей чистой условности и со-слагательности. Эта открытая форма значимости лишена всякого определенного значения. Она ничего не значит ни для мира, ни для индивида, ни для общественного благополучия. Таких слов, как «лошадиность», «пылиночность», «капельность», «шелестность», вполне может и не быть в языке (в отличие от практически нужных и предметно наполненных слов, таких как «лошадь», «капля»). Если кто-то их образует и мыслит ими как универсалиями, он отдает себе отчет в их произвольности и поневоле смеется в самом акте своего мышления. Каждый момент такого произвольного мышления есть вместе с тем акт сотворения и осознания несообразности мыслимого с предметом мысли.

Но что же означает этот беззвучный смех, постоянно раздающийся в глубине философского мышления? Потенциальность, осмеивая сама себя, тем самым удостоверяет свою несводимость ни к каким актуализациям, на которые притязает «серьезное» мышление. Это смех избыточного сознания над своей избыточностью. Это смех красоты и добра над своей необретаемостью в мире, где есть только красивые вещи и добрые люди; смех универсалий над своей невоплотимостью в мире индивидов.

Универсалии смехотворны, однако именно они и составляют универсум, совокупность миров, среди которых на один действительный мир приходится множество возможных. *Смехом универсальное отделяет себя от актуального, подтверждает свою инаковость.* Только пройдя до конца через эту новую эпоху мышления, осознав всю меру своей условности, философия сможет вернуться к универсуму в его целостности, уже не отделяя себя от действительности, но и не отождествляя себя с ней.

«Пародия», «гротеск» — понятия эстетические. И то, что я употребляю их по отношению к философии, предполагает ее сближение с искусством. Действительно, если в первую свою докритическую эпоху философия сближалась с наукой, с модусом сущего, а во вторую, критико-активистскую, с идеологией, с модусом должного, то развитие философии в модусе возможного сближает ее с искусством. Искусство тоже очерчивает возможные миры, тоже творит в условной модальности «как бы» и «если бы». Это новое сближение, открывшееся еще немецким романтикам, получило особое значение в российской философии с ее неприятием философского наукообраза и логизма. По мысли Льва Шестова, пред-

варяющей многие антирационалистические движения XX века, «философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где всё одинаково возможно и невозможно».¹

Сопоставление философии с искусством на почве их увлеченности «возможным-невозможным» позволяет, однако, не только сблизить их, но и различить, избежать опасности отождествления. Современное движение в философии, деконструкционизм, имеет тенденцию вообще стереть разницу между литературным и философским текстом, подчеркивая, что и тот и другой пользуются метафорами, символами, риторическими фигурами. Поскольку притязания философии на истинность и однозначность оказываются несостоятельными, философия вполне может числиться по разряду изящной словесности, то есть бесконечно многосмысленной игры с означаемыми, которые лишены означаемых. Вряд ли можно целиком с этим согласиться, хотя бы только потому, что каждый читатель интуитивно ощущает огромную разницу между, скажем, «Фаустом» Гете и «Критикой чистого разума» Канта, между «Братьями Карамазовыми» Достоевского и «Оправданием добра» Вл. Соловьева, — разницу в самих принципах построения мыслимых и воображаемых миров.

Дело в том, что искусство описывает возможный мир как если бы он был действительным. Философия описывает действительный мир как если бы он был возможным. Искусство начинает с того, что обводит себя рамкой, обособляется от действительности, — но, обозначив свою условность, оно начинает расти навстречу действительности, представляя возможные миры в красках и образах, придавая им свойства зримости, слышимости, представимости. Вот почему художественные миры творятся в формах особого пространства и времени, в них действуют конкретные лица, события слагаются в сюжет, детали образуют картины — возможное представляется в образе действительного. Например, повествовательность привязывает художественную словесность к формам временной последовательности, а лиричность — к форме первого лица. И хотя эта иллюзорность часто обнажается, как условный прием, родовым признаком искусства остается именно создание иллюзии, актуализация возможного.²

¹ Шестов Л. Апостроф беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: изд. ЛГУ, 1991. С. 59.

² В последнее время эстетика и теория литературы все чаще обращаются к концепции возможных миров с тем, чтобы определить особый логический статус повествования и онтологические свойства художественных миров. Отчасти это связано с возникновением компьютерной вселенной и соответственно представлением об искусстве как о виртуальной текстовой реальности. См.: *Maitre D. Literature and Possible Worlds*. London: Pembridge Press, 1983; *Ryan Marie-Laure. Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991; *Ronen R. Possible Worlds in Literary*

Философия не создает никаких иллюзий, у нее нет своей пластики, своего особого пространства и времени, где разворачивались бы события вымышленной действительности. Философия не представляет возможных миров, как если бы они были действительными, — она представляет действительный мир, как если бы он был одним из возможных. Известно аристотелевское противопоставление в «Поэтике»: история говорит о том, что было; поэзия — о том, что могло бы быть. Философия в этом смысле объединяет историю и поэзию, задавая вопрос: *как может быть то, что уже есть?* Действительность, взвешенная на весах мысли, это уже не просто действительность, но амплитуда ее колебаний и переходов в сферу возможного. В отличие от художественного вымысла философская мыслимость не представляет этот возможный мир как «вторую» действительность, но демонстрирует условность «первой» действительности, относительность каждого ее элемента в составе испытующей и вопрошающей рефлексии. И тем не менее при всей разнонаправленности философия и искусство встречаются в общей модальности «если бы», на переходе от возможного к действительному и от действительного к возможному.

Можно предположить, что, испытав себя во всех модальностях, сближаясь последовательно то с наукой, то с идеологией, то с искусством, философия войдет в сверхмодальный способ сознания. В конце концов, деление на действительное, необходимое и возможное есть признак фрагментарного отношения к универсуму. Искусство описывает то, что возможно, наука — то, что существует, политика — то, что необходимо. Но универсум как целое заключает в себе и возможность, и действительность, и необходимость. Целостный способ познания, соответствующий целостности универсума, не мог бы ограничиться только одной модальностью. Пока что мы даже отдаленно не можем представить себе такого сверхмодуса, когда акт высказывания или мышления одновременно был бы описательным, повелительным и предположительным, т. е. не распался бы на модальности и не сводился бы к одной из них. Возможно, что именно философия могла бы развить в себе такое универсальное мироотношение, которое отвечало бы целостности самого универсума. Но для этого ей приходится изживать ограниченность тех модальностей, с которыми она раньше отождествляла себя. Выход в модальность возможного — это третья философская эпоха, но, как можно надеяться, не последняя.

Theory. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994; Morson G. S. Narrative and Freedom: the Shadows of Time. New Haven: Yale University Press, 1994. Очевидно, настало время и для осмысления виртуальных миров философии, попыткой какового и является данная книга.

Часть вторая

СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ. ОТ ДЕКОНСТРУКЦИИ К ПОТЕНЦИАЦИИ

В первой части книги речь шла о «возможностях возможного», т. е. сама категория возможного разрабатывалась в общем и позитивном плане. Во второй части речь пойдет о современных путях преодоления метафизики, т. е. претензии философии на универсальное и систематическое знание реальности как она есть. Метафизика есть попытка установить такое основание всех оснований, которое целиком опирается само на себя (первотождество) и от которого производится все разнообразие существующих вещей. Метафизическое мышление глубоко связано с модальностями сущего и необходимого, «бытия как такового», поскольку оно утверждает такие первопринципы, которые не только всецело реальны, но и составляют фундамент всякой реальности и «не могут не быть», содержат в себе причину себя.¹

Опасность метафизики состоит не только в том, что она порождает иллюзию полного знания, но и в том, что она устанавливает господство знающего над знаемым, иерархию власти, соотношение мыслящего субъекта и предстоящего ему объекта. «Знание есть сила» — это выска-

¹ М. Хайдеггер называл метафизику «онто-теологией», подчеркивая ее двойную связь с онтологией, как учением о бытии, и теологией, как учением об абсолюте. В новейшей философской энциклопедии дается такое определение метафизики: «Метафизика есть широкая область философии, отмеченная двумя типами исследований. Первый устремляется к наиболее общему изучению природы реальности: есть ли принципы, относящиеся ко всему реальному, ко всему, что есть?... Другой тип исследования пытается раскрыть первую и последнюю реальность ("what is ultimately real"), часто предлагая ответы, которые находятся в резком контрасте с нашим повседневным опытом. Понятая в этом двойном смысле, метафизика теснейшим образом связана с онтологией, которая обычно включает вопросы о том, "что такое существование (бытие)?" и "какие существуют (фундаментально различные) типы вещей?"» Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. London and New York: Routledge, 2000. P. 567.

звание Френсиса Бэкона определяет орудийность знания, а значит, опасность метафизики в западном мире. Метафизика предполагает такое абсолютное знание — первых причин или последних целей — на основании которого мыслитель (или его ученик-практик) может управлять миром, колонизировать его, подчинить себе все сущее как периферию от имени некоей всевластной сущности, надмирного или внемирного центра. Хотя термин «метафизика» возник случайно, как обозначение трактатов Аристотеля, идущих после физики, его буквальное значение оказалось пророческим: «мета» означает «за», «сверх» и указывает на приоритетную позицию по отношению к миру, которая опирается на некую вечную истину или самотождественное основание.

Критика метафизики, начатая Кантом, составляла чуть ли не основное направление послекантовской философии и объединяла таких мыслителей, несовместимых во всем остальном, как Кьеркегор, Маркс, Ницше, Фрейд, Гуссерль, Витгенштейн, Сартр, Хайдеггер (последний отчеканил задачу и термин в своей статье *Überwindung der Metaphysik*, 1936, опубли. 1954). Но опасность метафизики состоит еще и в том, что каждое новое ее опровержение содержит в себе зародыш новой метафизики. Материалистическая или экзистенциалистская критика традиционной (идеалистической) метафизики тут же закладывает основание очередной материалистической или экзистенциалистской метафизики. Западная философия в этом смысле предстает как мифический герой, тщетно борющийся с метафизическим чудовищем: на месте отрубленной головы тут же вырастают несколько новых. Отсюда пессимистические выводы о метафизической плененности западного духа, который напоминает даже не столько героя, борющегося с чудовищем, сколько само чудовище, кусающее свой хвост и замкнувшееся в фигуру повторяющей себя бесконечности.

В последние десятилетия критика метафизики получила новый импульс в движении постструктурализма и деконструкции, которому и уделяется основное внимание во второй части книги. Мы рассматриваем деконструкцию как последнюю и самую последовательную из критик (в кантовском смысле), которая тем не менее заново восстанавливает те метафизические основания, против которых выступает. Мы попытаемся показать, что сама критика метафизики поневоле содержит в себе интенцию возрождения метафизики, вращается в ее собственном кругу. И далее рассматривается возможность выхода из этого замкнутого круга на путях не критического преодоления «большой» метафизики, но умножения «малых» метафизик.

Раздел А.

ОБРАТНАЯ МЕТАФИЗИКА.

КРИТИЦИЗМ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ

1. ПО ТУ СТОРОНУ БЫТИЯ И НИЧТО. ЧУВСТВО ВОЗМОЖНОГО

Наибольшее сопротивление метафизике и осознание ее опасности в XX веке исходило от экзистенциализма, который объявил ее зоной всечеловеческого бедствия, полосой отчуждения и объективации. Вина ложится на «сущее», как некую инертную массу, «оно», которое и выступает источником метафизической объективации. Но что противопоставить этому миру «сущего» и его объектности? У таких экзистенциальных мыслителей, как Бердяев, Хайдеггер и Сартр, на первое место выдвигается категория «ничто». Именно здесь обнаруживается некая утечка бытия, «щель бытия в сердце Бытия» (Сартр¹), та открытость, в которой развоплощается душная плоть объектов, преодолевается мир объективации, — а значит, и претензия метафизики дать объективное знание о нем.

Для всех трех названных философов Ничто есть место выхода человека за предел сущего, обретение свободного отношения к сущему и к самому себе. Для Бердяева, следующего мистической интуиции Мейстера Экхарта и Якова Беме, свобода не сотворена Богом и предшествует самому бытию, она коренится в «беспочвенном», «безосновном», *Ungrund*. По Хайдеггеру, «в Ничто наше бытие в любой момент всегда уже выдвинуто поверх сущего в целом и за его пределами. Это выступление за сущее мы называем трансценденцией. Не будь наше бытие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., можем мы теперь сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношения к сущему, а стало быть, также и к самому себе. Без изначальной раскрытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы».² Эта же связь свободы и ничто подчеркивается у Сартра: «Если спросят, что есть это *ничто*, которое дает основание свободе, мы ответим, что не можем его описать, поскольку оно не есть...»³

В «Бытии и Ничто» Сартра большое место уделяется также понятию возможности, которая определяется как «первичное отношение челове-

¹ *Sartre J.-P.* Being and Nothingness, trans. by Hazel Barnes. N. Y.: Philosophical Library, 1956, p. 617.

² *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? In: Wegmarken. Pfullingen, 1964, S. 12.

³ *The Philosophy of Jean-Paul Sartre.* Ed. and introd. by R. D. Cumming. New York: Vintage Books, 1972. P. 122.

ческого существа к ничто». Человек «выдергивает себя из бытия, чтобы быть в состоянии выявить собой возможность не-бытия».¹ Таким образом, возможное производится от ничто. Возможность есть некая нехватка, изъян в бытии, «возможное не есть».² Но одновременно возможное у Сартра ставится в зависимость от его реализации в бытии. Сартр рассматривает «самые обычные ситуации нашей жизни, те, в которых мы постигаем наши возможности как таковые посредством их активной реализации... Я могу также найти себя вовлеченным в акты, которые открывают мне мои возможности в тот самый момент, когда они реализуются. Зажигая эту сигарету, я узнаю о своей конкретной возможности, или, если угодно, о моем желании курить. Именно самым актом придвигания к себе этой бумаги и этого пера я предоставляю себе, как мою самую непосредственную возможность, акт работы над этой книгой...»³

Возможность понимается здесь весьма натуралистически, как возможность сделать что-то, познаваемая задним числом из самого действия. Но, домысливая за Сартра (в рамках его философии «ничто»), стоило бы добавить, что возможность возникает только благодаря возможности не делать чего-то, т. е. через подключение к ничто. Я могу написать книгу только потому, что я могу ее не написать. Возможности постигаются в ходе их реализации как именно отличные от той реальности, которую они приносят с собой. Поэтому требуется поправка: «Я узнаю о своей конкретной возможности, или, если угодно, о моем желании курить» вовсе не тогда, когда я зажигаю сигарету, а когда она еще не зажжена и я могу выбрать между курением и некурением. Никакого противоречия между укорененностью возможности в ничто и ее выброшенностью в бытие для Сартра не должно возникать, поскольку сама возможность есть выброс ничто в бытие.

Но даже с таким уточнением сартровская трактовка возможности проходит мимо ее модальной специфики. Возможное не есть выбор между курением и некурением, написанием и ненаписанием книги, между бытием книги и ее небытием. Возможное не есть отвержение одной реальности и принятие другой. Возможное нельзя сводить к *выбору* между возможностями, ибо этот выбор принадлежит уже модусу реального, онтологически бедного слоя, в котором возможности фильтруются, прореживаются — из них отбирается одна, которая и становится реальностью.

Существует много способов взаимодействия с возможным: вера, сомнение, надежда, отчаяние, любовь, страх, игра, творчество, — которые ничего общего не имеют с проблемой выбора. Выбор ориентирован на реальность и преподносит ее в форме «да» или «нет», поскольку одна реаль-

¹ The Philosophy of Jean-Paul Sartre. P. 114, 115.

² Sartre J.-P. Being and Nothingness, Transl. Hazel E. Barnes. New York et al.: Washington Square Press, 1966. P. 155.

³ The Philosophy of Jean-Paul Sartre, ed. cit. P. 124–125.

ность исключает другую. Но одна возможность не исключает другую, а именно предполагает ее. Я могу курить сигарету только потому, что могу и не курить ее. Не возможность рождается выбором, а выбор рождается возможностью — и убивает ее. Возможность — это распутье, которое не хочет спрямляться в путь.

В реальности книга может быть написана или не написана, мне предстоит выбор: писать или не писать. Но в иной модальности мне предстоит не выбор, а «набор» разных возможностей, который в принципе неисчерпаем. Возможность книги никогда не реализуется до конца. Я пишу книгу в той же мере, что и не пишу ее. Она пишется — и одновременно ускользает от письма, остается ненаписанной. В этом состоит надежда и мука творчества, игра его возможностей, вовсе несводимых к выбору одной из многих. Бытие-небытие книги перекрывается областью ее возможностей-невозможностей, которые сохраняются и даже увеличиваются, когда книга уже написана — как невозможность ее завершить внутри данного текста и как бесконечные возможности ее дальнейшей интерпретации. Даже в тот момент, когда я уже закончил книгу, я вдруг обнаруживаю, что так и не написал ее, она остается в сфере возможного, а на столе лежит совсем другая книга, которая больше не волнует меня. В жизни человека нет такой последней точки реализации, за которой устранялась бы сфера возможного. Не только завершение книги, но даже завершение жизни не устраняет, а увеличивает поле этой модальности. Вот почему на своем смертном одре Рабле произнес: «Я отправляюсь на поиск великого *Может быть*».

Переиначивая простое наблюдение Сартра, можно сказать, что я «узнаю о своей конкретной возможности курить» вовсе не в тот момент, когда я зажигаю сигарету, а когда обнаруживается модальное зияние или разрыв в той действительности, где я еще не курю. Например, в разговоре возникает точка бифуркации: возможность оборвать разговор, или изменить его тему, или ввести в его круг нового участника, — если ограничиться немногими коммуникативными возможностями этого акта. Или возникает зияние в процессе моей работы над книгой, пауза между предложениями, которую можно заполнить курением. По Сартру, с его акцентуацией «выбора», лишь само действие отсылает к возможности, причем именно к возможности самого себя, тогда как речь должна идти о целой серии возможностей, которые переживаются одновременно; причем не-реализованные возможности часто занимают наибольшую часть эмоционального поля. Именно несвершенный поступок, ненаписанное письмо, несказанное слово, несделанное признание преимущественно актуализируются в эмоционально-интеллектуальной сфере, превращаясь порой даже в навязчивые состояния и идеи.

Внутренний мир человека заполнен несостоявшимися возможностями — и в еще большей степени теми, которые вообще не подлежат воплощению. В том, как мы переживаем и осмысливаем свои возможности, есть особая интенсивность, которой лишен опыт действительного существо-

вания. «Танцует тот, кто не танцует, Ножом по рюмочке стучит. Гарцует тот, кто не гарцует, С трибуны машет и кричит. А кто танцует в самом деле И кто гарцует на коне, Тем эти пляски надоели, А эти лошади — вдвойне!» — передает эту эмоциональную насыщенность условного наклонения поэт Александр Кушнер.¹ Самый интенсивный опыт связан именно с переживанием возможного как возможного. Что такое возможность курить, мы узнаем вовсе не тогда, когда зажигаем сигарету, а когда, некурящие, смотрим на курящего собеседника, или когда, курящие, не имеем под рукой спички или сигареты. Этот крошечный пример, конечно, только подчеркивает по контрасту, какие глубины переживаний скрываются в возможности любви, разлуки, смерти, спасения...

Итак, возможность нельзя сводить к проблеме выбора. Нельзя сводить ее и к проблеме свободы. Возможности глубже всего меняют мир не тогда, когда воплощаются, а когда создаются и существуют в качестве возможностей. Только в этом модальном, а вовсе не в социально-революционном или экзистенциально-бунтарском смысле философия есть свободное мышление. Часто свобода понимается как свобода осуществления, а не создания возможностей; как беспрепятственное воление, не ограниченное волей других; как свобода действия, ведущего к ограничению сферы возможного. В этом смысле свобода соотносима с возможным, но не тождественна и не равновелика ему. Философия возможного не провозглашает такой свободы, которая должна осуществляться чьими-то руками, — как правило, закрепощая и связывая по рукам своих же исполнителей. Семен Франк, создавший свою версию религиозного экзистенциализма, прав, выводя свободу из потенциальности бытия, но вряд ли прав, отождествляя свободу с потенциальностью и сводя потенциальность к свободе: «...В его (бытия. — М. Э.) последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно не есть; а именно это мы и называем свободой».² Действительно, в основе свободы лежит потенциальность, но свобода имеет и актуальное измерение, которое обнаруживается в так называемых «освободительных» войнах и революциях, в противостоянии существующему режиму, в политических акциях, которые отрицают потенциальность в той же мере, в какой реализуют ее. Поэтому нельзя согласиться с С. Франком, что «потенциальность совпадает со свободой».³

Несомненно, что ничто и свобода входят в опыт и переживание возможного. Возможное, как уже говорилось, полагается не существующим, и в этом смысле оно зачерпывает частицу ничто. Но вряд ли уместно определять возможное как ничто, брошенное в мир действительности и взрывающее его изнутри. Судить о возможном с точки зрения ничто — это все равно, что судить о возможном с точки зрения сущего: оба взгляда

¹ Кушнер А. Канва. Из шести книг. Л.: Советский писатель, 1981. С. 39.

² Франк С. Непостижимое. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 254.

³ Там же. С. 253.

исходят из действительной модальности и искажают перспективу возможного.

Вообще категория «ничто» очень преувеличена в экзистенциальной философии как отражение ее поглощенности бытием. Ничто есть парная категория к бытию, всецело им определяется и от него зависит, даже если философ пытается, напротив, вывести бытие из небытия. Но «возможное» не может быть понято ни в терминах «бытия», ни в терминах «небытия», вообще не может определяться только в рамках изъывительной модальности, как сущее или его отрицание.

Возможное имеет свой собственный круг очевидностей, переживаемых в любви и страхе, в игре и творчестве, в отношениях с близкими, в религиозном опыте, — и несводимых к порядку бытия-ничто, присутствия или отсутствия. Может быть, мне удастся написать книгу, о которой я не смею даже и мечтать; может быть, она сама напишет себя мною. Может быть, я еще увижу своего отца, который умер двадцать лет назад. Может быть, мы будем говорить с ним совсем иначе, чем говорили при его жизни. Может быть, дети Иова никогда не умирали. Может быть, я никогда не умру. Все эти «может быть» не притязают на то, чтобы сбыться как факт бытия, и ничего не теряют от невозможности так сбыться. Для них у человека существует особый орган восприятия, который иногда называют воображением.

Но воображение не всегда соответствует именно возможному, оно может представлять образы будущего или отсутствующего, то есть существующего в другом физическом плане существования. Воображение шире мира возможного — и вместе с тем уже его, поскольку возможное далеко не всегда представляется наглядно, картинно. Когда я думаю о своих возможных встречах с отцом, я ничего не воображаю. Здесь нет ни портретного сходства, ни теней, ни загробного пейзажа, вообще ничего воображаемого. Поэтому лучше говорить не о воображении, а о другом органе восприятия, который можно назвать *чувством возможного*, — о том, что Р. Музилл называл «Möglichkeitssinn».¹

Это чувство возможного редко покидает нас, даже когда мы ничего не воображаем, не строим никаких планов и утопий. Когда я читаю книгу, я чувствую те возможные мысли, которых в ней потом никогда не найду. Бывает, что я перелистываю всю книгу в поисках той мысли, которую вычитал в ней, но оказывается, что эта мысль была лишь возможностью книги, ее нет в прочитанных страницах. Когда я знакомлюсь с человеком, я чувствую, каким он мог быть в детстве и каким может быть в старости, какие у него могли быть родители, каким он может быть в любви или гневе, какие он мог бы писать книги. Такое чувство возможного есть форма интуитивно-расширительного знания о человеке, которое не востребует

¹ Подробнее о музилевской концепции возможного и эссеизма см. в главе «Культура» (ч. 3, гл. 2).

никаких фактов, потому что сам человек больше всех фактов о нем, он есть форма возможного. И такое чувство возможного сопровождает нас повсюду, в самых мелких и прозаических деталях повседневного опыта. Когда мы разговариваем, мы ощущаем все возможные грани и повороты разговора, которые отсутствуют в самом разговоре, хотя, может быть, они-то и составляют самое важное в нем. Когда впереди показывается поворот, мы ощущаем то возможное пространство, которое откроется нам за углом, расползание стен и витрин, машин и прохожих. Это чувство нельзя свести к ожиданию, предвидению, предсказанию, потому что оно не соотносится с реальностью последующих событий, а скользит именно по гребню возможностей, как своего рода *модальное волнение*, вызванное непрерывной игрой и сменой модальных установок. Мы участвуем в конкретных событиях — и одновременно переживаем их многовариантность, их насыщенность иными возможностями, которые не просто сопresentуются с реальностью, но интенционально растворяют ее в себе.

На традиционном языке важнейшие способы пребывания человека в мире возможного называются верой и надеждой. Человек верит и надеется вовсе не потому, что ему не хватает какого-то твердого знания о предмете веры и надежды, и будь он уверен в том, что этот предмет существует, он перестал бы верить и надеяться, а стал бы просто знать. Вера и надежда оправданны и значимы сами по себе, а не потому, что они познавательно правильны. С другой стороны, если вера и надежда выводят нас за пределы сущего, значит ли это, что они порождаются из ничто и влекутся к ничто? Сказать так — значит ничего не сказать. То, к чему влекут вера и надежда, конечно, не есть сущее, но оно и не есть ничто, оно принадлежит миру возможного-невозможного.¹

В представлении экзистенциализма ничто обретает колоссальную глубину, как то, куда человек исходит из бытия, чтобы установить свою «инаковость» по отношению к бытию. Но понятие «ничто» не уводит от сущего, а приводит к нему, как его тень. Отрицание принадлежит тому же плану, который подлежит отрицанию. Мерить все отличное от сущего меркой ничто — значит не выходить за предел сущего, а возвращать все в предел той же модальности. Трансценденция вообще невозможна между бытием и ничто, между сущим и его отрицанием. Переход между ними есть становление, появление, исчезновение, но это еще не есть трансценденция, которая предполагает выход не в «не-», а в «ино-». Трансценденция сущего есть одновременно и трансценденция ничто, то есть выход за рамки самой оппозиции этих понятий.

Итак, экзистенциальное «ничто» оказывается недостаточно радикальной попыткой преодолеть метафизическую объектность существования, поскольку само это «ничто» замкнуто рамками той же модальности и разворачивает свою собственную, теневую метафизику не-существования.

¹ Вера, надежда и любовь как теологические категории рассматриваются в главе «Религия» (ч. 3, гл. 5).

Таков парадокс многих антиметафизических движений XX века: они создают «обратную метафизику», поскольку восстают против бытия в плоскости самого бытия или соприродно-противоположного ничто. Философия как будто загипнотизирована этой модальностью и остается под властью «бытия и ничто» даже когда пытается ее низвергнуть.

2. МИРОВОЗЗРЕНИЕ, А НЕ ВЗГЛЯД. «СЕТЬ БЕЗ УЗЛОВ»

Наиболее последовательная и всеобъемлющая попытка преодоления метафизики осуществлена в теории деконструкции Жака Деррида, которой мы посвятим несколько последующих глав. Идеи Деррида оказали огромное воздействие на всю западную мысль последней трети XX века и сформировали в ней целое поле новых проблем, категорий и направлений, известных под общим названием «деконструкции», «теории различия», «грамматологии» и т. д. Именно анализ этих проблем позволяет лучше всего очертить границу метафизического дискурса и его критики, за которой начинается положительная область философии возможного.

Начиная с 1967 года Деррида осуществляет критический пересмотр всего «проекта» западной философии на основании внутренней противоречивости и смысловой неопределенности ее высказываний. Деконструкционизм раскрыл в тончайших анализах текста, что философия на каждом шагу и чуть ли не в каждом слове противоречит себе и провозглашает иное, чем подразумевает. Например, как показано в книге «О грамматологии» (1967), Жан Жак Руссо, призывая вернуться от цивилизации к чистой природе, «пишущей в человеческом сердце», использует образ письма, хотя и осуждает условность письма в пользу природной первозданности голоса. Какого же взгляда реально придерживался Руссо, и не стирается ли в философском тексте определенность всякого взгляда, создавая новое поле мыслимости, где пересекаются разные взгляды?

Этот принцип еще в далекой древности был выражен Чжуан-цзы, который писал: «Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и нет в ней начала». И дальше, уже о себе: «В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и необъятных выражениях он давал себе волю, ничем не ограничивая себя, и не держался определенного взгляда на вещи».¹

Не держаться определенного взгляда на вещи — это, пожалуй, и есть подлинное миро-воззрение. Видеть — значит менять точку зрения. Один взгляд на вещи — почти что слепота. Сама природа зрения требует менять взгляды. Если мы попытаемся задержать взгляд на каком-то предмете, чтобы достичь полной определенности, предмет начинает расплываться

¹ Цит. по книге: *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. С. 14.

ся. Определенность вещей открывается только скользящему взгляду. Застывший, неподвижно вперенный взгляд заставляет предположить безумие или демоническую одержимость. Даже при всем желании взгляд не может быть непрерывным: физиологически зрение устроено так, что зрачок периодически погружается во тьму. На этот короткий миг предмет теряет видимость и превращается из данности в возможность. Мы не можем быть абсолютно уверены, что застанем его на прежнем месте, в прежнем положении, что это будет тот же самый предмет. Мигание глаза выводит зримость предмета из тождества себе в область предположения. Сам по себе зрительный акт уже приоткрывает в предмете зону потенциальности; тем более это относится к интеллектуальным актам, которые изначально конструируют мысленный предмет из суммы его возможностей. Мысленный предмет приобретает объемность только по мере его «обо-зрения» из разных углов. Сколько взглядов надо сменить, чтобы приобрести хоть нечто близкое к мировоззрению! Взгляды есть у проповедника, у политического деятеля, у моралиста, но у философа есть только миро-воззрение, и оно тем полнее, чем больше охватывает возможных взглядов на мир.

Так обозначается возможность умо-зрения, которое не сводилось бы к определенному взгляду, «изму», направлению, а работало бы со всеми взглядами, идеалистическими, материалистическими, религиозными, скептическими, создавая цельное поле мыслимого. Такая философия ничем бы не ограничивала себя и давала бы себе волю «в дерзновенных и необъятных выражениях».

Эта древняя даосская интуиция парадоксально подтверждается выводами постструктурализма. «Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и нет в ней начала». Этот образ Чжуан-цзы напоминает ту сеть различий, которая воссоздается в работах Деррида. Как замечает исследователь, «одна из любимых “метафор” Деррида для деконструкции есть плетение... Плетение письма не создается по образу простых иерархий, которые связывают зафиксированные точки, называемые понятиями и словами. Сплетенный текст состоит из ткани, которая растягивается и сжимается, мнет-ся, свертывается и распутывается, и куда можно пересадить другую ткань. Чтобы следовать узорам и переплетениям этой композиции, нужно обладать искусством ткача, искусством делать узлы и петли».¹

Эта сеть, о которой говорят Чжуан-цзы и Деррида, лишена начала, центра, происхождения, того, что могло бы остановить или обосновать игру бесконечных знаковых замещений. Отсутствует тот определенный философский взгляд, с которым отождествлял бы себя мыслитель. Если

¹ Brogan W. Plato's Pharmakon: Between Two Repetitions. In: Derrida and Deconstruction. Ed. by Hugh J. Silverman. New York and London: Routledge, 1989. P. 12. Об образе плетения у Деррида см. также: Gasche R. The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986. P. 95 ff.

такие отождествления постоянно случаются в истории философии, то лишь вследствие искусственного разрыва этой сети: мыслитель утверждает некое последнее означаемое — природу или идею, Бога или человека... Это означаемое, на которое якобы указывают все знаки, объявляется началом всего — и становится концом игры самой философии, превращаясь в неподвижную метафизическую конструкцию. Каждый мыслитель завершает философию именно в тот миг, когда провозглашает ее начало. Сеть стягивается в тугий узел, зажатый в руке философа, и все мироздание ловится в эту сеть, в систему категорий, которые сводят его к первопринципу.

Но возможна ли такая философия, которая следовала бы сплетениям этой безграничной сети, не обрывая их на некоем всесвязующем и всезавершающем узле? Ведь в конце концов и то «последнее означаемое», к которому отсылают все знаки, само оказывается знаком, указывающим на другие означаемые, и вплетается в ту же безначальную сеть отсылок-замещений. Если все явления истории отсылают к саморазвитию абсолютной идеи, то и сама абсолютная идея, как она возникла в сознании Гегеля, вплетена в ткань истории и отсылает к таким явлениям, как «французская революция», «прусская монархия», «немецкий романтизм», которые объясняют ее не хуже, чем она объясняет их. По словам Деррида, «природа поля, то есть язык, конечный язык, исключает тотализацию. Это поле, в сущности, является игрой, т. е. полем бесконечных замещений, только потому что оно конечно; иными словами, вместо того, чтобы быть беспредельным полем, как в классической гипотезе, вместо того, чтобы быть слишком обширным, оно включает некий изъян: в нем отсутствует центр, который останавливает и обосновывает игру замещений. ...Нельзя определить этот центр и исчерпать тотализацию, потому что знак, который замещает центр, восполняет его, занимает место центра в его отсутствии — этот знак добавляется, возникает как прибавка, как дополнение. Движение означивания добавляет нечто, в результате чего всегда имеется нечто большее, но это добавление является плавающим, потому что оно приходит исполнять чужую роль, восполнять нехватку означаемого».¹

Иными словами, на место означаемого ставится новое означающее, очередной знак, который вписывается в поле языка. Этим движением нехваток и восполнений и является история мышления. Мысль останавливается на каком-то означаемом, вроде абсолютной идеи, но сама абсолютная идея трансформируется последующей мыслью в знак, отсылающий к другим означаемым. Так, у Маркса абсолютная идея отсылает к материальному производству и выступает как знак его самоотчуждения; у Фрейда абсолютная идея отсылает к либидо и выступает как один из знаков его подавления и сублимирующей замены. В свою очередь, «материальное

¹ *Derrida J. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. Critical Theory since 1965. Ed. by H. Adams & L. Searle. Tallahassee: Florida State University Press, 1990. P. 91.*

производство» у Маркса и «либидо» у Фрейда суть последние означаемые, которые превращаются в дополнительные знаки нового, постмарксистского и постфрейдистского дискурса. То, что устанавливается как последнее означаемое и на чем останавливается мысль, выплывает в качестве знака для последующей мысли. Тем самым на месте пустующего означаемого обнаруживается новая значимость, прибавка, призванная возмещать изъян центра, отсутствие означаемого. Отсюда «плавающий» характер всего мышления — оно движется потому, что не имеет опоры, оно выбрасывает на поверхность новые волны, создает новые значимости, потому что не может достать дна, потому что твердое основание, или «последнее» означаемое, вообще отсутствует.

Всякая метафизика, как ее понимает Деррида, опирается на категорию «присутствия». «Присутствие» — это нечто самоочевидное, несомненное, данное само по себе, некая неотменимая, непосредственно предостоящая реальность, которая обозначается как «сущность», «существование», «цель», «начало», «истина», «идея», «энергия», «трансцендентное», «Бог», «человек», «сознание» и т. д. От платоновского идеализма до гуссерлевской феноменологии, от декартовского разума до хайдеггерианского бытия — философия испокон веков стремилась пробиться к «присутствию», минуя все опосредующие категории, все условные знаки и смысловые иерархии, стоящие на пути к этой непосредственной данности, составляющей заветную цель и счастье философа. Поэтому в таких оппозициях, как «внутреннее — внешнее», «первичное — производное», «безусловное — условное», «голос — письмо», привилегия предоставлялась первому компоненту. Внутреннее, первичное, безусловное, звучащее — таковы были разновидности того вожделенного присутствия, или означаемого, к которому отсылали «внешние», «производные», «условные» знаки «письма». Но отсюда и пристекала основная метафизическая иллюзия — будто по ту сторону условных знаков есть нечто первично данное, некая сущность как присутствие, трансцендентальное означаемое, которое раньше или позже уверенно положило бы конец отсылке от знака к знаку. Я определил логоцентризм и метафизику присутствия как требовательное, властное, систематическое и непреодолимое желание такого означаемого.¹ На самом деле, даны только сами знаки, бесконечная цепь условностей, замкнутая сама на себя. Впрочем, нельзя даже в прямом смысле сказать «на самом деле», поскольку это выражение метафизически предполагает подлинную природу вещей, отличную от знаков, тогда как существуют лишь условные знаки подлинности, а не она сама. В этом смысле «первичное» или «внутреннее» есть только знаки, смысл которых раскрывается из их различия со знаками «производного» и «внешнего». Когда, например, мы противопоставляем условности культуры безусловность природы, мы просто-напросто производим дополнительные знаки

¹ *Derrida J. Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976. P. 49.

«безусловности» и «природы», которые ничуть не менее, а даже более условны, чем знаки «условности» и «культуры»: они знаковы вдвойне, поскольку условно маскируют свою условность, означают сокрытие знаковой. «То, что врывается в движение означивания, делает его прерывание невозможным. Сама вещь есть знак».¹

3. «ВОЗМОЖНОЕ» У ЖАНА ДЕРРИДА

Идеи Деррида подводят вплотную к возможностному характеру знаковости. В самом деле, если «метафизика присутствия», «метафизика основания» радикально устраняется, это означает, что знаковые системы переходят в модальность возможного. «Деконструкция трансцендентального означаемого» приводит к неограниченной игре знаков, отсылающих друг к другу. Но чтобы сохранить свой статус знаков и не превратиться просто в вещи, знаки все-таки должны *значить*, т. е. сохранять отношение к означаемому как к некоей возможности, никогда не реализуемой и не переходящей в присутствие. Если этот возможностный характер значения будет снят у знаков, метафизика присутствия снова восстановится, но уже с другой стороны — со стороны самих знаков, лишенных потенции означать и, следовательно, превращенных в эмпирические предметы.

Опасность метафизики грозит мышлению с двух сторон — крайнего реализма и крайнего номинализма: либо означаемые, либо означающие овеществляются и обретают статус актуально существующих объектов. *Реализм* — это метафизика означаемых, то есть присутствие общих понятий как реальных вещей. *Номинализм* — это метафизика означающих, то есть присутствие самих знаков как реальных вещей. Устраняя реалистическую метафизику означаемых, деконструкция рискует впасть в номиналистскую метафизику означающих, поскольку предполагается, что все знаки отсылают только к самим знакам. Тем самым знаки лишаются глубины и вводятся в плоскость объектного существования, где одна вещь отсылает к другой вещи, как ложка отсылает к тарелке, а пальто отсылает к вешалке.

Даже если согласиться с Деррида, что «сама вещь есть знак», к этому следует добавить: знак все-таки не есть вещь. Знак отличается от вещи тем, что имеет значимость, т. е. условную модальность значения, свойство отсылать к чему-то иному за пределом знака (хотя эта возможность не обязательно реализуется в трансцендентальном означаемом, реально существующем объекте). Значимость есть взаимная интенция, или *взаимовозможность* означающего и означаемого, которая не переходит ни в действительность, ни в необходимость. Если следовать логике самого Деррида, то присутствие и означаемое утрачивают свой действительный или

¹ Derrida J. Of Grammatology. P. 49.

необходимый статус, но и не исчезают вовсе, а переходят в область возможного, включаются в игру знаков как игру значащих возможностей. Ведь само присутствие у Деррида не отменяется, а именно замещается или отсрочивается, т. е. создает прибавку в виде своей возможности. Означающее — то, что делает возможным означаемое; означаемое — то, что делает возможным означающее. Если мы устраним этот *возможностный характер значения*, мы обречены на метафизику присутствия, а будет ли она проявляться в плоскости номинализма или реализма, в плоскости означающих-объектов или означаемых-объектов, это уже вторичный вопрос.

Деррида постоянно пользуется понятием возможного, говоря, например, о «возможности следа», о «возможности письма», точнее, характеризуя след или письмо как «возможности». Причем очевидно, что возможность во всех этих случаях предшествует тому явлению, которое она делает возможным. Приведем ряд примеров только из одной главы «Внешнее ~~есть~~ внутреннее» в книге «О грамматологии».

(1) «Сама идея учрежденности, то есть произвольности знака немыслима до *возможности* письма и вне его горизонта».¹

(2) «...Понятие графемы (единицы возможной графической системы) подразумевается в рамках учрежденного следа, как *возможности*, общей всем системам означивания».²

(3) «... Производная оппозиция между природой и условностью, между символом и знаком и т. д. Эти оппозиции имеют значение только после *возможности следа*».³

(4) «Поле данного бытия, прежде чем оно определяется как поле присутствия, структурируется согласно различным *возможностям* следа — генетическим и структурным».⁴

(5) «Общая структура немотивированного следа связывает внутри одной и той же *возможности* структуру отношения с другим, движение овременивания и язык как письмо, и их нельзя разделить иначе как в абстракции».⁵

(6) «...След, о котором я говорю, не более *природен*... чем *культурен*, не более физичен, чем психичен, не более биологичен, чем духовен. Он есть то, исходя из чего делается *возможным* становление знака в его немотивированности, а с ним и всех последующих оппозиций между *физис* (природой) и ее иным».⁶

(7) «...Поскольку письмо больше не относится к языку как его продолжение или граница, давайте поставим вопрос о языке как (7а) *воз-*

¹ Derrida J. Of Grammatology. P. 44.

² Ibid. P. 46.

³ Ibid. P. 47.

⁴ Ibid. P. 47.

⁵ Ibid. P. 47.

⁶ Ibid. P. 47–48.

возможности, основанной на (76) общей возможности письма»¹ (подчеркнуто мною. — М. Э.).

Как видим, Деррида часто прибегает к понятию возможного, причем в соотношении с самыми важными понятиями своего метода: «след», «знак», «письмо». При этом он употребляет «возможное» в трех смыслах. Во-первых, он говорит о возможности письма или следа, предвещающей их самих и другие явления (примеры 1, 3, 76). Во-вторых, он говорит о письме и следе как о некоей возможности, общей и другим явлениям (примеры 2, 5). В-третьих, он говорит о письме и следе как о возможности, создающей другие явления (примеры 4, 6, 7а). Возможностный подход проникает все уровни, соответственно трем группам примеров: (1) до письма и следа — как их собственная возможность; (2) в письме и следе — как возможность, которую они делают с другими, и (3) после письма и следа как возможность других явлений, которая из них вытекает.

В ряде случаев точкой отсчета для Деррида является не само письмо или след, а именно их возможность (примеры 1, 3): идея учрежденности, то есть произвольности знака немислима до возможности письма; оппозиции природы и культуры приобретают значение только после возможности следа. Именно возможность следа и письма, а не их присутствие, делает возможным знак, язык, оппозицию природы и культуры, движение времени и т. д. Можно сказать, что письмо и след, как они предстают у Деррида, есть не что иное, как возможность письма и следа, которые делают возможными и другие различения, которые в свою очередь делают возможными язык, культуру, философию и т. д.

«Чистый» след есть *différance*. Он не зависит от какого-либо чувственного наполнения, слышимого или видимого, фонического или графического. Напротив, след составляет условие такого наполнения. Хотя он не существует и никоим образом не представляет собой наличного бытия вне какого-либо наполнения, его возможность по праву предшествует всему, что называется знаком (означаемое/означающее, содержание/выражение), понятием или действием, моторным или сенсорным».² Иными словами, след есть то, что создает возможность для различия всех чувственных вещей, хотя сам не имеет чувственного бытия и поэтому вообще «не есть». След — возможность различия между слышимым и видимым, означающим и означаемым, моторным и сенсорным, а следовательно, условие образования знаков, понятий, действий в их внутренних и внешних различиях.

Сама игра — свободная игра знаков, которая у Деррида предшествует бытию и его разделению на присутствие и отсутствие, — в свою очередь предваряется *возможностью* игры. «Игра всегда есть игра отсутствия и присутствия, но если осмыслить ее радикально, игра должна предварять альтернативу присутствия и отсутствия. Бытие должно быть постигнуто

¹ Derrida J. Of Grammatology. P. 52.

² Ibid. P. 62.

как присутствие или отсутствие на основании возможности игры, а не как-либо иначе».¹ Выше уже говорилось о возможности присутствия, которая есть то же самое, что возможность отсутствия, в связи с проблемой значимости (замещение как свойство знака указывает одновременно на присутствие и отсутствие замещаемого-означаемого). Оказывается, что эта возможность присутствия-отсутствия опосредуется еще более начальной возможностью самой игры.

Даже при определении основополагающего понятия «différance» (хотя это и не есть понятие в понимании Деррида) вводится понятие возможности (которое в этом смысле еще меньше является понятием). Вот эти два важных определения из работы «Différance»:

«Если *différance* ~~есть~~ (и я также вычеркиваю ~~«есть»~~)² то, что делает возможным презентацию бытия-присутствия, оно никогда не презентуется как таковое».³ Иными словами, *différance* именно делает возможным присутствие, хотя оно само никогда не присутствует.⁴ *Différance* делает возможным то, чем само не является. Про *différance* вообще нельзя сказать, что оно существует или не существует, предикат «есть» к нему не относится. *Différance* «не исходит из какой-либо категории бытия, все равно — присутствия или отсутствия».⁵ Все это ясно указывает на принадлежность *différance* иной модальности, по ту сторону «есть» и «не есть».

Второе определение: «Такая игра, *différance*, не есть, таким образом, просто понятие, но скорее возможность понятийности, понятийного процесса и системы в целом».⁶ Порядок этого определения совершенно идентичен первому: *différance* делает возможной понятийность, хотя само понятием не является. В обоих случаях «*différance*» выступает как возможность всех различий, а значит, и всех явлений и понятий как таковых («возможность презентации бытия-присутствия» или «возможность понятийного процесса и системы в целом»).

При этом понятие «возможное» берется у Деррида в его собственном смысле, очищенном от всякого оттенка осуществимости. Возможность есть чистая форма возможного, которое, как говорилось выше, включает

¹ *Derrida J. Structure, Sign and Play... Ed. cit. P. 93.*

² Поскольку *différance* не принадлежит модусу существования. В оригинале оба слова «есть» перечеркнуты.

³ *Différance*, in: *Derrida J. Margins of Philosophy. Transl. by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. P. 6.*

⁴ Мы придаем французскому термину грамматические черты среднего рода, поскольку буквально на русский язык оно переводится как «различение».

⁵ *Margins of Philosophy. P. 6.*

⁶ *Ibid. P. 11.* В тексте у Деррида можно найти и другие пояснения *différance* через «возможное». Например: «Именно вследствие *différance* возможно движение означивания, если каждый так называемый “присутствующий” элемент, каждый элемент, появляющийся на сцене присутствия, относится к чему-то другому, чем он сам...» (*Ibid. P. 13*).

в себя и невозможность собственной реализации. «Différance производит то же самое, что и запрещает, делая возможной ту же самую вещь, которую делает невозможной».¹ «Возможное» устанавливает возможность иного, но само это иное, в представлении Деррида, невозможно.²

Теперь понятно, почему Деррида почти машинально присоединяет к многим решающим категориям своего метода знак возможного — этим он борется с метафизикой присутствия, которая вполне может захватить и категории «письма», «следа» или «различия», если истолковать их субстанциально. И тем не менее, постоянно прибегая на всех уровнях мышления к «возможному», Деррида избегает тематизировать и концептуализировать это понятие, придавать ему тот принципиальный смысл, какой принадлежит в его теории терминам «différance», «след», «отсрочка», «письмо». Деррида пользуется «возможным» именно что машинально, и теперь нам предстоит вникнуть в смысл этой машинальности. Почему Деррида не обходится без этого слова в важнейших контекстах — и тем не менее не придает ему принципиальный характер, не вводит в систему своих категорий, не рационализирует его? Ведь именно «возможность следа» содержит более последовательный вызов метафизике присутствия, чем сам по себе «след», который заключает в себе материал для присутствия, для наглядной демонстрации. Быть может, именно глубина залегания этого модального слоя, из которого произрастают возможности других слоев — знакового, игрового — препятствует его обнажению и рационализации?

4. МЕТАФИЗИКА ДЕКОНСТРУКЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим те понятия, которые Деррида больше всего рационализирует и которые наиболее характерны для его мышления: «différance», «отсрочка», «след», «восполнение» (supple-

¹ *Derrida J. Of Grammatology*. P. 143.

² В более поздних работах, посвященных культурным знакам дара, смерти, свидетельства, Деррида склонен еще более резко подчеркивать отсутствие означаемого, которого уже не просто нет, но которого не может быть. Поэтому понятие «невозможного» постепенно вытесняет «возможное» из предикации главных дерридеанских понятий, таких как «дар», «смерть», «свидетельство». «...Дар есть иное название невозможного...» (*Derrida J. Given Time, I. Counterfeit Money*. P. 29). И если «возможное» еще появляется у Деррида, то главным образом для того, чтобы подчеркнуть возможность самого невозможного, что и составляет природу «апорий», которые Деррида обнаруживает на месте, казалось бы, вполне прозрачных и «понятных» понятий. «...Наибольшая возможность есть не что иное, как возможность невозможного...» (*Derrida J. Aporias*. Ed. cit. P. 77). Подробнее об этом см. ч. 1, гл. 9. «Возможное и невозможное. Апория мышления».

ment). Ряд других понятий — «знака», «игры», «письма», хотя и своеобразно толкуются у Деррида, являются общими для гуманитарного знания.

В четырех упомянутых «самых дерридеанских» понятиях есть нечто общее — и поняв это общее, мы также поймем, почему «возможное» не включается в их число. Все эти понятия содержат в себе отрицание метафизики присутствия — и вместе с тем отрицательную интенцию присутствия, которое устойчиво прослеживается в самих формах его устранения.

Поясним это прежде всего на примере «différance», важнейшем термине, производном от французского *différer* (латинского *differre*) и содержащем в себе двойное значение — «различать» и «отсрочивать». Согласно Деррида, знак не только входит в отношения различия со всеми другими знаками, но и входит в отношение отсрочки с означаемым. «Знак, в этом смысле, есть отсроченное присутствие».¹ Классическая теория знака полагала, что означаемое — то, что замещается знаком, — отсутствует лишь временно и условно, что значение знака в том и состоит, чтобы удерживать означаемое, напоминать о его присутствии в прошлом и предвосхищать его присутствие в будущем. Деррида оспаривает сам бытийный статус означаемого как присутствующего или отсутствующего. «Если вытесненное присутствие определено и неумолимо откладывается на потом, это не потому, что некое присутствие остается отсутствующим или скрытым. Скорее, *différance* поддерживает наше отношение с тем, что... находится вне альтернативы присутствия и отсутствия...»²

Среди многих сфер означаемого можно выделить, например, то, что Фрейд назвал «бессознательным». Бессознательное посылает нам множество своих знаков и замещений без малейшего намека на то, что оно может выйти из-за этих своих «временных» заслонов и обнаружить свое непосредственное присутствие. Бессознательное «отличается от себя» и «отсрочивает себя» во множестве своих следов: неврозов, сновидений, оговорок и т. д., — но не существует само по себе, как некая вещь, и никогда не предъявляет себя, как некая явь. «Инаковость “бессознательного” обращает нас не к горизонтам других, прошлых или будущих присутствий, но к “прошлому”, которое никогда не было и не будет настоящим...»³

Хотя Деррида в приведенных выше высказываниях оговаривает, что «отсрочка» отменяет всякое возможное присутствие, это рассуждение противоречит смыслу самого слова «отсрочка», которое означает перенесение срока, а не его отмену. Деррида, как правило, вербует в свой терминологический лагерь именно те слова, которые можно оговорить,

¹ *Margins of Philosophy*. P. 9.

² *Ibid.* P. 20.

³ *Ibid.* P. 21. О бессознательном («оно») как потенциальности см. главу «Психология» в третьей части.

придать им обратный смысл, вывернуть наизнанку, — но при этом, как негативы, они точно воспроизводят форму, которая в них запечатлелась, в данном случае — форму присутствия. «Отсрочка» означает: не сейчас, а потом, но оба момента нанесены на шкалу времени, на карту присутствия.

Больше того, эта разница между «сейчас» и «потом» у Деррида конституирует само время, которое длится и тянется именно в результате отсрочки, как невозможность присутствия. «Différer» по-французски значит и «различать(ся)», и «откладывать, отсрочивать, медлить с», что в качестве определения времени превращает его в чистый промежуток. «Différer в этом смысле значит овременять, прибегать к сознательному или бессознательному опосредованию, временному и создающему время, тому обходу, который откладывает совершение или выполнение “желания” или “воли”...»¹

Итак, отсрочка — не просто свойство знака, который всегда откладывает означаемое на потом, но природа времени, тот интервал, который и есть время. Но если время есть не что иное, как отсрочка, то сама форма присутствия, или тождества, хотя и предположительно упрямая в качестве «метафизики», все-таки сохраняется и даже задает форму времени. Время формируется переброжкой присутствия из одного момента в другой, последний момент задается как повторение, т. е. восполнение несостоявшегося первого. Между этими моментами ничего не происходит, кроме механической растяжки, тиканья часов и вращения стрелки, поскольку время ничего не добавляет и не меняет — только отсрочивает. «Присутствие» исчезает — но зато само время выступает как слепок этого исчезнувшего присутствия, как его абстракция, поскольку место конкретного события теперь занимает «присутствие его отсутствия», т. е. само время. Отсрочка означает пустое, бескачественное время, в котором последующий момент есть лишь отсрочка предыдущего. Такое время знакомо нам по пьесе Беккета «В ожидании Годо», где приход Годо откладывается на неопределенный срок. Отсрочка — это различие, действующее в рамках тождества: поскольку то же самое «ничто» переносится с одного момента времени на другой, время становится самотождественным и устраняется как качественное время.

Причем деятельностью различения (*différance*) создаются и пространственный и временной промежуток, — но тем самым устраняется радикальное различие между временем и пространством. «Конституируя себя, разделяя себя динамически, этот интервал есть то, что можно назвать промежутком, становящимся пространством времени или становящимся временем пространства — овременением. Это... я и предлагаю назвать первописьмом, первоследом, или *différance*. Которое (есть) (одновременное) образование пространства (и) времени (овременение)».² Время тянет-

¹ *Margins of Philosophy*. P. 8.

² *Ibid.* P. 13.

ся и развертывается, подобно пространству, поскольку между его моментами нет качественного различия, а есть только отдаление, промедление, когда ничего не происходит. На месте времени остается бесконечно растяжимый промежуток, который можно назвать и временем и пространством в их неразличности. Différance (различение) оборачивается indifférence (безразличием).

Как ни парадоксально, та самая отсрочка, которая, по Деррида, устанавливает время, позволяет течь времени, — она же устраняет и само время, превращая различные моменты в тождественные, поскольку последний есть лишь отсрочка первого. Время ничего не различает и не изменяет, оно есть лишь функция отсрочки. В своей книге-манифесте о постмодерной теологии Марк Тейлор, последователь Деррида, так рисует царство вечного промежутка: «Универсальность середины предполагает, что промежуточное не проходит, оно “постоянно”. Всегда ни то ни се, “вечное” время середины не начинается и не кончается».¹

Вот почему постмодернистская парадигма, во многом сформированная философией Деррида, исключает время: понятое как отсрочка, оно оказывается отсрочкой самого времени. На языке différance «после» звучит как «никогда». «После!» — этим словом указывают возможность, которая откладывается на потом, заведомо не воплощается, остается возможностью, а значит, заключает в себе нечто невозможное. Девочка папе: «Пойдем гулять!» Он, устроившись на диване с книгой: «Потом!» Гражданин государству: «Когда же мы построим наконец справедливое общество?» Государство, расширяя свою военную и бюрократическую мощь: «Потом!» Человек — тому, кого воображает Богом: «Когда же перестанут страдать невинные?» Бог, занятый установлением экуменических контактов между церквями: «Потом!»

Это «потом», войдя в плоть и кровь нашего времени, стало поствременем. Само понятие постмодернизма, этого жизнерадостного загробья, «всего» после всего, вытекает из философии отсроченных ожиданий. Ни история, как продолжение времени, ни эсхатология, как конец времени, не заполняют этого промежутка, но сохраняют за ним значимость чистой отсрочки. Людям постмодерна остается ждать прихода времени с той же опаской и надеждой, как ждали когда-то прихода конца времен. «После-время» не есть, однако, ни время, ни вечность, но метафизика чистого повтора, поскольку один и тот же момент времени, откладываясь на потом, воспроизводится в форме «вечного возвращения». Девочка повторяет свой вопрос папе, гражданин — государству, человек — Богу («Годо»), а в промежутке ничего не происходит.

¹ Taylor M. C. Erring: A Postmodern A/theology, in: From Modernism to Postmodernism. An Anthology, ed. by Lawrence Cahoone. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. P. 526–527.

И у самого Деррида проскальзывает сходный мотив, когда *différance*, в связи с философией Ницше, излагается как миф о вечном возвращении. «Вечное возвращение» — самая метафизическая из всех идей Ницше, та цена, которую он заплатил за разрушение всей прежней метафизики. Бесконечность, из которой со «смертью Бога» был удален момент трансценденции, прорыва в иное, обрела черты самотождества, которое вечно уходит от себя и настигает себя — потому что ему некуда уходить, потому что путь, открытый пророками иного царства, ему заказан. *Différance*, поскольку оно работает против всякой метафизики, против радикально иного, чем след или знак, тоже оказывается формой самотождества. Различие в нем лишь образует промежутки между элементами повтора. «На основе разворачивания одного и того же как *différance* мы видим проявление самотождественности *différance* и повтора в форме вечного возвращения».¹ Как ни метафизична идея вечного возвращения, она есть не что иное, как выражение скрытой метафизичности идеи отсрочки (*différance*). Если отсрочка является временной, значит, за ее пределом, за приходом Годо, может начаться другое время. Но для этого нужно допустить, что Годо *может прийти*, что «трансцендентное означаемое» *может обрести явь и плоть*, что «истина», «сущность», «вечность» не являются только условными знаками. Если же отсрочка не является временной, если нет никакого «означаемого» за пределом отсрочки, на чем настаивает Деррида, значит, тот самый момент, который отсрочен, будет повторяться вновь и вновь, именно потому, что не может сбыться и уступить следующему моменту, подобно тому, как игла граммофона, застрявшая в борозде и попавшая в капкан «отсрочки», повторяет одну и ту же музыкальную фразу.

Сходным образом работает Деррида с непонятием «следа», которое тоже критически заострено против метафизики присутствия. «След» для Деррида более удобный термин, чем «знак», поскольку знак, по определению, есть отношение означающего и означаемого, а именно это последнее и требуется устранить, представив мир как игру только означающих. Поэтому Деррида, в более строгом смысле, предпочитает говорить «структура следов», «свободная игра следов», самим термином пытаюсь упразднить метафизический привкус «означаемого», закрепившийся за термином «знак».

Но ведь и след предполагает некое присутствие «наследившего», «оставившего след»; как и о знаке, здесь можно спросить «след чего?». Если доверять значению слова, то именно след создает устойчивое представление о присутствии «наследившего», одержим идеей *пре-след-ования*, т. е. нахождения по следу того, кто оставил след. След исключает алиби, это всегда след кого-то или чего-то. На след указывают пальцем — «вот он!» — как на неоспоримое свидетельство и доказательство присутствия, как на «момент истины». Со «следа» часто начинаются детективные истории, весь интерес которых в том и состоит, чтобы расшифровать след как

¹ Margins of Philosophy. P. 17.

улику и найти по нему преступника. Вот почему употребление этого термина опять-таки превращается у Деррида в оговорку, идущую вразрез с его прямым смыслом: «понятие следа несовместимо с понятием удержания, с понятием прошлого, становящегося из того, что было настоящим. Нельзя мыслить след — и следовательно, *différance* — на основе настоящего, или присутствия настоящего...»¹

Казалось бы, чтобы избежать малейшего намека на трансцендентный смысл, Деррида мог бы ввести вместо «следа» более удобное понятие, вообще ни к чему не отсылающее, самодостаточное, например «черта» или «вещь». Но тогда метафизика присутствия полностью восстановилась бы «по эту сторону»: «вещь» уже не отсылала бы ни к какому другому присутствию, но сама была бы таким присутствием. Вот почему выбираются такие термины, которые держатся как бы *на грани между двумя метафизиками*, и мышление движется по этой острой грани, как по лезвию ножа. По одну сторону — присутствие означающих, по другую — присутствие означаемых, и путь между ними прокладывается в абсолютной тонкости следа, который ничего не замещает собой и вместе с тем не представляет и себя, отличаясь тем самым и от знака, и от вещи.

«Всегда отличая и отсрочивая, след никогда не предъявляет себя таким, каков он есть. Он стирает себя в момент предъявления, заглушает себя в момент звучания...»² След можно представить лишь как некое наименьшее различие, например, различие между двумя оттенками на картине, или двумя звуками в музыке, или двумя знаками на письме. Но сам след не является ни цветным, ни звучащим, ни написанным, он только делает возможными различие цветов, звуков и букв. Он стирает себя в цветах, заглушает в звуках, он присутствует лишь постольку, поскольку исчезает. Или, лучше сказать, он есть *возможность* всего другого.

И тем не менее «след» в истолковании Деррида, несмотря на все оговорки, а, точнее, благодаря им, становится именно тем, чего автор старается избежать, — метафизической сущностью. Дело в том, что автор очищает след от следов всякого «иноприсутствия» настолько, что след становится чем-то самотождественным. Он не участвует в поле напряженного взаимодействия между двумя присутствиями, между означающим и означаемым. Именно в этом поле между двумя присутствиями, каждое из которых делает возможным другое, и исчезает само присутствие, равно как и отсутствие, уступая место модальности возможного. Неметафизика возможна только в разрывах метафизики. Если же метафизическое удаляется столь радикально, что след остается единственной реальностью между двух пустот, двух провалов, то сама эта реальность принимает метафизический характер особой сущности, особого первоначала.

«След есть не только исчезновение истока-подлинника (*origin*, т. е. начального присутствия. — М. Э.)... он означает, что исток-подлинник

¹ *Margins of Philosophy*. P. 21.

² *Ibid.* P. 23.

даже не исчезал, что он никогда не возникал, кроме как обратным путем, из не-истока, из следа, который тем самым становится истоком истока. Чтобы вырвать концепцию следа из классической схемы, которая выводит его из присутствия, из начального не-следа и которая делает из него эмпирическую метку, следует отныне в самом деле говорить о начальном следе или первоследе (*arch-trace*).¹

Иными словами, след ставится на место той первосушности, того истока-подлинника, само место которого он должен был стереть. Конечно, Деррида мог бы избежать столь явной инверсии метафизического вывода, столь прямой перестановки метафизического места (первоначала) и антиметафизического не-понятия (следа), результатом которой становится *перво-след*. Конечно, Деррида мог бы оговорить, что «*arche*» в его понимании — это нечто совсем иное, чем подлинник и происхождение, что это такой первослед, который не существует в том смысле, в каком Руссо мыслит первичное существование «природы», Гегель — «идеи», Ницше — «жизни», Хайдеггер — «бытия». Такую оговорку мы находим у Деррида вслед за вышеприведенным текстом: «...Если все начинается со следа, то, прежде всего, нет первоначального следа».² Но эта оговорка скорее приоткрывает, чем прячет метафизический ход, позволяющий установить некое настолько всеобъемлющее начало — ПЕРВОСЛЕД, — что оно уже не может быть опредмечено исторически или эмпирически, как начало во времени или в причинно-следственном порядке. Поскольку «всё» начинается со следа, постольку не может быть «первоначального следа», в его отличии от «всего». Но это лишь значит, что сам первослед приобретает значение метафизического первоначала и устраняется из исторического порядка следования вещей.

Вообще всякое радикальное устранение метафизики само по себе ведет к метафизике; категорическое изгнание присутствия по ту сторону следа, как его «трансцендентного» подлинника, восстанавливает это присутствие по эту сторону, в имманентности самого следа. Мир, понятый как игра следов, ничем, в сущности, не отличается от мира, понятого как игра природных стихий, или как игра отвлеченных понятий. Во всех этих случаях мы имеем плоскостный, одноуровневый мир, состоящий из «одной» реальности, которая не включает отношения ни к чему другому. След, очищенный от всего, следом чего он является, становится неотличимым от вещи или от понятия, в их тождественности себе. Отсрочка, очищенная от всего, что она отсрочивает, становится неотличима от пребывания в одном моменте времени, а если и допускает его растяжимость, то только как повтор, «вечное возвращение».

«Отсрочка» и «след» встают в один ряд с «восполнением» («*supplément*»), которое принадлежит к тому же числу «лукавых», (анти)метафизических терминов Деррида. Их коварство — не только в предусмотрен-

¹ *Derrida J. Of Grammatology*. P. 61.

² *Ibid.* P. 61.

ной автором двусмысленности, посредством которой он старается обойти «с тыла» однозначность метафизических концепций. Они коварны в том смысле, что обходят и намерения самого автора, учреждая метафизику в тылу его собственной мысли.

«Supplément» имеет двойное значение: (1) *поставка*, снабжение чего-то отсутствующего, недостающего; (2) *прибавка* чего-то дополнительно, избыточного. Автор играет на этих двух значениях, когда описывает отношение означающего и означаемого.¹ На первый взгляд, означающее есть лишь «поставка», то есть призвано лишь заменить на время отсутствующее означаемое, возместить недостаток. На самом же деле означающее есть «прибавка», поскольку означаемое вообще отсутствует, отсрочено «в никогда». Отсюда всегдашний избыток означающих по отношению к означаемым: одно и то же явление обозначается множеством разных способов.² Получается, что знак прибавляется к знаку, знаковая система множится и растет на месте «выбывшего», точнее, никогда не бывшего означаемого. Таким образом, «supplément» вводится как обманчивый жест в отношении метафизики: означающее замещает означаемое — и встает на его место; восполняет недостаток — и создает прибавку в самой системе знаков.

Но усиленный акцент на втором значении «supplément», на «прибавке» (так же как усиленный акцент на втором значении «différance», на «отсрочке») — разыгрывают ту же двусмысленность уже против авторского намерения, точнее, в пользу другой метафизики, которую вряд ли намеревался учредить автор, — метафизики означающих. «Сверхизобилие означающего, его прибавочный характер есть, таким образом, результат ограниченности, так сказать, результат недостатка, который должен быть восполнен».³ Некое онтологическое качество вычитается из означаемого и прибавляется к означающему, так что «знак добавляется, происходит как прибавка (surplus)». Здесь использован, кстати, тот же самый термин, что и в «прибавочной стоимости» Маркса, — и действительно, означающие растут за счет означаемых, как бы выкачивая из них все жизненные соки, наращивая свой капитал за счет их абсолютного обнищания.

5. РАДИКАЛЬНОСТЬ РАЗЛИЧИЯ. ПРИБЫЛЬ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

«Восполнение» как однонаправленная модель в отношении означающих и означаемых хорошо вписывается в метафизическое сознание XIX века, которое искало некоего баланса между «прибылью» и «убылью», поскольку основывалось на тождестве, саморавенстве бытия. Убывает из

¹ См.: *Derrida J. Structure, Sign and Play...* Ed. cit. P. 91.

² Ibid. P. 91.

³ Ibid. P. 92.

означаемых — прибывает к означающим (Деррида). Убывает от рабочих — прибывает к капиталистам (Маркс). Убывает от креационизма — прибывает к теории эволюции (Дарвин) или к инстинкту жизни (Ницше). Убывает из подсознания — прибывает к сознанию (Фрейд).

В основе всех этих критик — марксовской критики капитализма, ницшевской критики христианства, фрейдовской критики цивилизации — лежала скрытая предпосылка баланса, закон сохранения (массы или энергии). Предполагалось, что одно развилось за счет другого и теперь недостаток должен быть компенсирован, баланс восстановлен, революция совершена во имя рабочих и против капиталистов, во имя инстинктов и против христианства, во имя психического здоровья и против чересчур репрессивной цивилизации. Такова модель опрокинутого и восстановленного баланса, инверсии, подвижного тождества, перестановки при сохранении суммарного равенства. Это модель бережливости, которая, тратя в одном, тут же пытается скомпенсировать на другом.

Совершенно иначе могла бы работать модель *différance*: она создает прибыль, не предполагая убыли; она усиливает жизненный инстинкт, не ослабляя, а встречно усиливая религиозную веру; она создает прибавку капитала и вместе с тем обогащает рабочих; она снимает зажимы с бессознательного и тем самым усиливает работу сознания. Усиление одного делает возможным усиление другого. Главное событие в рамках этой модели совершается не как революция (переворот), а как бифуркация, мгновенное раздвоение, взрыв различий в той точке, где действительность обнаруживает свое иное, раздвоение — или умножение — своих возможностей. «Экономия» такого рода — экономия чистой прибыли, избытка — разработана Батайем, на которого часто ссылается Деррида. Можно сослаться также и на Ницше в истолковании Делеза, на те слова последнего, которые приводит Деррида в «*Différance*»: «Само качество, следовательно, неотделимо от различия качества. Различие качества есть сущность силы, отношение силы к силе».¹ Иными словами, различие сил усиливает обе силы, а не усиливает одну за счет другой — и в этом новизна ницшевской жизнестроительной модели, которая в своих более «революционных», т. е. традиционалистских чертах, в своем атеизме и биологизме, все-таки еще работала на старую модель перевернутого баланса.

Если следовать этой новой экономии чистой прибыли, то различие между означающим и означаемым вовсе не работает односторонне в пользу означающего за счет означаемого, не приносит избытка одному через опустошение другого, позволяя знакам награждать на том месте, откуда навсегда ушло означаемое. Работа различия создает все новые взаимные возможности для означающих и означаемых, усиливает их метафорическую игру, усиливает перенос значений от одного к другому, увеличивает значимость — как текста, так и того, что означается в нем.

¹ *Derrida J. Margins of Philosophy. P. 17; Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. P. 49.*

Представление о том, что в системе знаков означающие преобладают над означаемыми и восполняют их нехватку, характерно для новой, «обратной» метафизики постструктурализма, которая не выдерживает эмпирической проверки. Верно, что к одному означаемому может относиться множество означающих, например, солнце можно нарисовать на картине, указать пальцем, обозначить словами «sun», или «soleil», или «солнце», или «дневное светило», или «небесный глаз» и т. п. Но столь же верно и то, что одно означающее может относиться ко множеству означаемых. Например, слово «солнце» может относиться и к центральной звезде нашей планетной системы, и к другим звездам («мириады солнц»), и к бликам света («солнце играло в воде»), и к Пушкину («солнце нашей поэзии»), и к чувству радости («солнце сияло в его душе») и т. д. На этом основано метафорическое и метонимическое употребление слов, которое и есть «движение означивания» между означающими и означаемыми в пространстве умножающихся возможностей: для каждого означаемого возможны являются все означающие, и наоборот.

Само представление об одностороннем избытке означающих над означаемыми представляется метафизическим; эмпирическое же свидетельство скорее говорит в пользу означаемых, их количество всегда превосходит количество знаков в любом языке: на одно означающее «дерево» приходится миллионы возможных означаемых. Но вернее было бы говорить не о заведомо преопределенном преизбытке одной стороны знаков над другой, а о том, что означаемые и означающие всегда избыточны друг для друга, поскольку *для каждого означаемого существует возможность многих означающих, а для каждого означающего — многих означаемых*. Возможность всегда предполагает некий избыток над той действительностью, по отношению к которой она выступает как возможность. Вспомним лейбницевское «множество возможных Адамов», без которого нельзя мыслить свободу первотворца. Именно возможностный характер отношений между означающими и означаемыми и создает их взаимный преизбыток, а соответственно и динамику мысли, которая движется между двумя берегами, не приставая ни к одному из них: между метафизикой означаемого, для которого знак служит только прозрачным средством отображения, и метафизикой означающего, для которой реальность служит только условной проекцией знаков.

Метафизическая ограниченность философии, работающей с понятиями «отсрочки», «следа», «восполнения», — не в том, что она использует принцип различия, *différence*, а в том, что использует его недостаточно. Работа различия предполагается только на уровне самих различий, в их одномерной плоскости. Следы различаются между собой. Но почему не предположить, что есть нечто, отличное от самих следов, от самих различий — что есть некое присутствие, отличное от следа, есть некое тождество, отличное от различий? Почему различие должно действовать только в сфере самих различий, а не предполагать некую сферу, радикально отличную от себя, «трансцендентную», «метафизическую»? Если принцип

различия толковать радикально, то его действие не может ограничиться только уровнем означающих, горизонтальным сечением структуры, но должно выстраивать и многомерную архитектонику различий, включая план означаемых и даже план первоначал.

Постоянная отсылка к «другому» в теории Деррида, как и вообще в постмодерной философии, есть скольжение по цепочке никуда не ведущих следов, знаков культуры, отсылающих друг к другу в одной текстуальной плоскости. Налагается методологический запрет на выход за пределы знаковой системы, и любые реальности, запредельные по отношению к ней, т. е. воистину «другие», критикуются под именем «трансцендентного означаемого». Понятие «иного» в постмодерной теории отмечает какие-то различия в идеологических знаках или культурных традициях, но при этом устраняется радикальное иное, ино-мерное, ино-мирное, само понятие о котором отвергается как «метафизическое», как отвергаются и понятия центра и периферии, верха и низа, духовного и плотского, сущности и явления.¹ «Иное» вводится в значении «различия» между знаками, точнее, следами, но при этом устраняется гораздо более принципиальное различие между знаком и означаемым, между явлением и сущностью, поверхностью и глубиной.

Для Деррида мир представляет собой «систему, в которой центральное означаемое, оригинальное или трансцендентальное означаемое никогда полностью не присутствует вне системы различий. Отсутствие трансцендентального означаемого бесконечно растягивает область и игру означивания».² Имеется в виду, что «означаемое» втянуто в систему означающих и отсутствует за ее пределом. На самом деле трансцендентальное означаемое не может абсолютно присутствовать ни вне, ни внутри системы своих означающих, как по смыслу знаковости, так и по свойству трансцендентности. Более того, постулируемое полное «отсутствие» трансцендентального означаемого так же ограничивает систему различий, как и его «присутствие», ибо главное различие, которое придает динамизм всей системе означивания, есть именно различие между имманентным и трансцендентным.

Следует, прежде всего, определить, что понимается под «трансцендентным» и «трансценденцией» и в каком смысле мы все-таки можем употреблять эти понятия после всей обращенной против них критики. Согласно

¹ По оценке современного теоретика культуры Михая Спарису, «Делез и Деррида, например, пытаются доказать... что главное различие у Платона — это различие не между образцом и копией, или Идеей и явлением, а между самими явлениями (симулякрами), которые для Платона могут быть хорошими или плохими. Переворачивание платонизма, следовательно, это не столько переворот в иерархии образа и копии, или Идеи и образа, сколько провозглашение власти симулякра». *Spariosu M. I. The Wreath of Wild Olive: Play, Liminality, and the Study of Literature*. Albany: State University of New York Press, 1997. P. 78–79.

² *Derrida J. Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. P. 280.

Канту, «основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*».¹ Обычно под трансцендентным понимаются некие универсалии, незримые и неосязаемые сущности, которые наделяются такой же актуальностью существования в ином мире, каковы актуально существующие предметы нашего мира. Но модальное понимание трансцендентного наделяет его не просто иномирностью, но иномерностью, иномодальностью бытия. Перефразируя Канта, можно было бы сказать, что имманентное — то, что остается «в пределах возможного опыта», тогда как трансцендентное — то, что выходит за пределы возможного опыта и составляет *опыт возможного*, в том числе опыт возможных миров. Трансцендентные вещи — другие не только по «локусу», но и по «модусу» своего существования, т. е. не только обретаются за пределом существующего мира, но и за пределом модальности существования как таковой. Трансценденция — это потенциация, переход из области сущего в область возможного.

Система различий без трансценденции, игра означивания без возможности трансцендентального означаемого есть бесконечная одномерность, которая лишается *самого радикального из различий — между имманентным и трансцендентным, между разномодальными мирами*. Даже если исходить из интересов «игры означивания», которая во всех грамматологических выкладках Деррида выступает как первопричина и цель-в-себе, следует признать, что бесконечно поустороннее все же обладает меньшим потенциалом игры и запасом значений, чем игра между поусторонним и потусторонним. Игра означивания у Деррида напоминает игру шахматиста с самим собой. Он делает ходы и за себя, и за партнера. На той стороне доски никого нет. И как бы ни была обширна и даже беспредельна шахматная доска, сколько бы ни помещалось на ней клеток и фигур, эта игра лишена настоящего свойства игры — непредсказуемости: в ней не предусмотрены возможные ходы «с той стороны».

6. ЦЕНТР И СТРУКТУРА

Остановимся теперь на отрицательном герое постструктуралистской теории, на понятии «центра», которое приобретает разные, но неизменно порочащие имена в разных ответвлениях этой теории: «логоцентризм», «эссенциализм», «господствующий канон» (в концепции многокультурия). Структура, как ее мыслит постструктурализм в полемике со структурализмом, — это поле безграничных замещений, в котором отсутствует «самое главное», точнее, то, чему по старинке полагалось быть глав-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 338.

ным, — «центр, который задерживает и основывает-останавливает игру замещений».¹ И наоборот, «движение игры санкционируется нехваткой или отсутствием центра».²

Двигаясь за пределы «метафизики деконструкции», даже «центр», это ужасное, табуированное понятие, отчасти может быть восстановлен в своих правах — не как преграда свободной игре различий, а как условие и *высшая ставка* этой игры. Сама структура, следуя игре различий, должна иметь в себе нечто отличное от себя, что и называется центром. И поэтому «ностальгия по дикарю», «комплекс этнографа» и «первичность природы», которые Деррида обнаруживает у Леви-Стросса как знак непоследовательности, разрыва в структуре структурного мышления, вполне последовательны именно с позиций *différance*, то есть такого *радикального всеразличия, которое ищет в структуре разрыва самой структуры*. Дифференциация элементов внутри структуры, в том числе разделение на центральные и периферийные, есть проявление той же игры *différance*. Другое дело, что центральность и периферийность как подвижные функции элементов не должны превращаться в субстанциальную закрепленность этих функций за определенными, раз и навсегда данными элементами. Понятия центра как субстанции и как функции сами нуждаются в различении.

Чтобы структура по-настоящему играла, в каждом ее элементе должна раскрыться возможность центра по отношению ко всем другим элементам. Структура строго центрированная, закрепляющая функцию центра только за одним элементом, имеет такую же тенденцию вытеснять, прекращать игру, как структура однородная, лишенная центра. В этом смысле *бесцентровые структуры*, к которым тяготеет постструктурализм, и *центрированные структуры*, к которым тяготеет традиционная метафизика, каждая по-своему затормаживают игру различия.

Метафизическое мышление закрепляет центр за одним элементом структуры, будь это «Природа» или «Идея», и подчиняет ему все остальные, так что вместо свободной игры значений получается их постоянная перекодировка в адрес центра. Любой знак культуры перекодируется как извращение Природы (Руссо); любой знак истории перекодируется как воплощение Идеи (Гегель).

Но представим себе структуру вообще без центра, где все означающие отсылают только к другим означающим. В такой структуре выстраивались бы только очень короткие знаковые цепочки, которые не затрагивали бы всей совокупности знаков. Любой знаковый процесс, едва начавшись, тут же увязал бы в массе означающих, не связанных между собой общностью центра. Таково «анархическое» общество, разделенное на мелкие самоуправляемые единицы, которые не имеют выхода друг на друга через центр (упраздненный), а сообщаются только через близлежащие

¹ *Derrida J. Structure, Sign and Play... P. 91.*

² *Ibid. P. 91.*

«коммунальные» единицы. Процесс, происходящий в одной коммуне, никогда не дошел бы до других коммун, он погас бы в ближней округе. То же самое произошло бы с художественным произведением, если бы все слова отсылали только друг к другу и не имели бы общей точки отсылки, общего означаемого (сюжета, характера, мысли, настроения). Структура, вообще лишенная центра, не могла бы играть, потому что удаленные элементы не могли бы семантически реагировать друг на друга. Именно центр, точнее центрированность как подвижная функция всех элементов, обеспечивает смысловую проводимость структуры и раздвигает масштаб игры.

Вот почему многие литературные произведения, выдержанные в строгих постструктуралистских канонах отказа от всяких канонов, от всяких иерархий и центров, оказываются почти нечитаемыми по причине распыленности своих значений. Такова значительная часть французского «нового романа» или более поздней прозы русского «арьергарда», которую можно назвать «децентрированной».¹ Нельзя даже говорить о фрагментарности такого письма, скорее, об его атомарности или именно «пылевидности», как последнем пределе того рассеяния значений (*dissemination, dispersion*), к которому призывает постструктуралистская теория. Реакцией читателя становится скука, невозможность продолжать чтение, поскольку интерес образуется именно подвижной, опрокидывающейся иерархией элементов, пересечением семантических границ, перестановкой центра и периферии. Отсутствие иерархий, границ, центра создает гомогенное пространство семантического нуля и эмоционального оцепенения.

Центр нужен структуре, как важнейший элемент игры, — при том условии, что и сам центр будет играть, то есть переходить от одного элемента к другому. Центрация и перецентрирование — важнейшие свойства структуры, мера ее отзывчивости, гулкосты, способности к резонансу. В одной игре центр задается как «природа», в другой игре, которая может вестись параллельно или пересекаться с первой, как «культура». Одни и те же элементы: «книга», «дерево» — могут семантически

¹ О децентрированной прозе, в отличие от центристской и эксцентричной, см.: Эпштейн М. После будущего, или Становление арьергарда / Эпштейн М. Постмодерн в России: Литература и теория. М.: изд. Р. Элинина, 2000. «На мир наброшена сетка различий, не имеющая смыслового узла, который позволил бы ее завязывать, заманивать в силки. Между словами нет упругих отталкиваний или страстных влечений. Нет подчиненности, иерархии, директивы... Точки можно было бы ставить не только между предложениями, но и между словами и словосочетаниями — настолько они безразличны друг другу... Пробираешься по задворкам и закоулкам, заранее зная, что в городе текста нет центра, что весь он состоит из сплошных окраин» (С. 168). Децентрированная проза метонимична, связывает элементы по смежности, в отличие от метафор, метабол и символов, которые напрямую связывают удаленные элементы текста, пронизывают его навсквозь.

играть, перекодировать свои значения от природы к культуре и обратно («книга природы», «древо знания»). Центрация мгновенно мобилизует значение всех элементов и вводит их в игру — если только центру есть с чем играть, если есть другие центры. Всякая игра структуры есть игра между центрами, поскольку центрация и означает готовность элементов к игре, их восприимчивость ко всем другим элементам, наличие кода и возможность перекодировки. Центр именно есть возможность для всех элементов общаться между собой интенсивно, с минимумом опосредований: в один-два шага, а не в сто или тысячу шагов, как было бы при экстенсивном сообщении, опосредованном всеми другими элементами.

Как же определить отношение между элементом и центром внутри играющей структуры? Это есть отношение возможности. Ни один элемент не отождествляется с центром, что моментально прекратило бы игру и заменило бы ее отношениями подчинения и господства. Но каждый элемент может быть центром, содержит потенцию центра, что и создает возможность игры между разными центрами, которые в своем постоянном смещении мобилизуют наибольшее количество элементов. Центр-номада странствует по всей структуре, не закрепляясь ни за одним из ее элементов.

Эта подвижность центрообразования — а вовсе не отсутствие центра — и есть то, что можно назвать интенсивностью, или содержательностью, мышления. В каждом акте мышления важнее всего его интенсивность, которая определяется многообразием элементов (понятий), введенных в игру, и многообразием их перекодировок. Абсолютно содержательное мышление (если такой термин вообще возможен) — это мышление, в котором каждый элемент централен по отношению ко всем другим и выступает то как означаемое, то как означающее других элементов; где нет только подчиненных и только господствующих элементов, но совершается постоянная перекодировка значений-зависимостей от одного к другому. Такое мышление могло бы исходить из совершенно разных посылок: антропоцентризма или теоцентризма, технологии или экологии, истинности или искренности, универсальности или экзистенциальности... Но каждая из этих посылок, привлекаясь в подходящий момент, увеличивала бы интенсивность мышления, то есть вносила бы новый центрирующий элемент и усиливала бы вокруг него игру значимостей.¹

¹ Вполне возможно, что вся совокупность философских систем, бывших и будущих, и есть такой максимально содержательный акт мышления, который нам, отдельным индивидам, живущим в разные исторические эпохи, трудно постичь в силу многообразия его элементов. Афоризм есть максимально содержательная, «плотная» словесная форма мышления, включающая в себя минимум элементов; зато все они «играют», т. е. взаимно перекодируют друг друга. Но хотя отдельный афоризм максимально содержателен, он слишком беден элементами, а всемирная философия — слишком богата. Поэтому категория содержательности, как правило, мыслима в отношении среднего объема элементов, которые вступают в игру на уровне отдельного произведения или индивидуального философского

Разумеется, теория Деррида допускает, что и «центр», и «природа», и даже «присутствие» могут быть введены в игру следов — но только в качестве означающих, которые ничего не означают. На практике это приводит к одномерной структуре, которая вязнет в своей собственной экстенсивности, а игра сводится к перекодировке нескольких значений в короткой цепочке элементов. Этим подрывается само *différance*, само качество различия, которое предполагает несводимость одного к иному или иного к одному. Если все означаемые без остатка вводятся в мир означающих и играют с ними на уровне следов, если означаемое есть только еще одно означающее, если центр есть только один из многих равноправных элементов, если пустое место присутствия восполняется только знаком присутствия — то в чем же радикальное отличие означаемого от означающего, центра от элемента, а присутствия от знака присутствия? Если, как уже цитировалось выше, «сама вещь есть знак», то в чем отличие вещи от знака?

Différance, как принцип порождающего различия, действует не только внутри данной знаковой структуры, но и определяет ее отношения с внетекстуальными, внеструктурными явлениями, включая вещи, радикально отличные от знаков; означаемые, радикально отличные от означающих; присутствие, радикально отличное от замещения; подлинник, радикально отличный от следа; вечность, радикально отличную от времени...

7. ОБРАТНАЯ МЕТАФИЗИКА. ИНОЕ, ИГРА И ПИСЬМО

Значит ли это, что мы возвращаемся к прежней метафизике, что центр по-прежнему управляет всеми элементами структуры, так что любое историческое явление есть лишь инобытие и знак абсолютной идеи (Гегель), а любая идея есть лишь инобытие и знак исторического способа производства (Маркс)?

Радикальное всеразличие вовсе не ведет назад к традиционной метафизике, хотя и восстанавливает все ее мыслимости, включая «вечность», «присутствие», «логос», «центр», «первоначало». Но восстанавливает их в иной модальности. Вечность не должна рассматриваться только как метафизическая иллюзия, производная от времени, как его «отсрочка». Нельзя думать о времени, не думая одновременно и о вечности; нельзя

творчества (совокупности произведений одного автора). Наиболее содержательный текст обладает свойствами афоризма и одновременно свойствами всемирной философии как целого. Это значит, что он приводит в систему возможности всех других философских систем и одновременно демонстрирует невозможность такой всеобъемлющей системы. Содержательность текста не в том, чтобы найти некий центр всех центров, начало всех начал, а в том, чтобы вбросить этот центр в дальнейшую игру центрируемых элементов, так сказать, расшевелить пламя, пробегающее по поленьям.

мыслить, не мысля иного тому, что мыслится, ибо *сама по себе мыслимость есть возможность иного*. Во времени мыслится его иное, радикально отличное от него — вечность. В означаемом мыслится его иное, радикально отличное от него — означаемое.

То же самое относится и к иному, которому Фрейд, по замечанию Деррида, «дал метафизическое имя бессознательного». Это иное сознания, «означаемое» всех замещений, вытеснений и сублимаций, которые означаются в сознании. Каков статус этого иного? Если бессознательное есть только «метафизическое имя», мнимость, ложная проекция, значит, и все его символические замещения, проходящие через сознание, есть вовсе не замещения, а место самого сознания, его здешность, его тождественность и самоповтор, — и мы опять получаем мир, окрашенный в тона метафизики, только не трансцендентной, а имманентной. На место метафизики потустороннего приходит *метафизика постустороннего*...

Сам Деррида признает, что антиметафизическая мысль, даже потрясая основы метафизики, все-таки не может обойтись без ее понятий. «У нас нет языка — ни синтаксиса, ни лексики, — который был бы чужд истории метафизики; мы не можем произнести ни одного деструктивного суждения, которое заранее бы не соскальзывало в форму, логику и скрытые утверждения именно того, что оно оспаривает».¹ Но если метафизика неизбежна — стоит ли убежать от нее? Нужно обратиться лицом к метафизике, не только неизбежной, но и спасительной для мышления. Парадокс в том, что только активно используя и приумножая такие метафизические понятия (универсалии), как «присутствие» (по ту сторону следа), «сущность» (по ту сторону существования) или «вечность» (по ту сторону времени), мы можем освободить от метафизичности наше мышление о них. Именно метафизические мыслимости, устанавливая возможность иного, радикально отличного, «потустороннего», позволяют нам мыслить не-метафизически, *возможностно, различностно*.

И напротив, антиметафизическое мышление, тончайшие опыты которого мы находим у Деррида, создает только инверсию метафизики, помещает антиметафизические понятия типа «следа» или «отсрочки» на метафизическое место (подлинника, вечности). Деррида оговаривает, что структура следа — это «структура отношения с другим»,² «след всегда отличает и отсрочивает». Но «отношение с другим» остается лишь пожеланием философа, если не признается сама возможность другого, если время отсрочивает то, чему никогда не приходит срок, если мессиянство не нуждается в Мессии, если за апокалипсисом не стоит возможность последнего откровения и конца времен. Если все радикально иное столь же радикально устраняется, то не может быть и следа как отношения к иному, — остается только данность самого следа, как первой и последней реальности, поглощающей в себе все иное. Такая метафизика ничуть не

¹ *Derrida J. Structure, Sign and Play... P. 85.*

² *Derrida J. Of Grammatology. P. 47.*

хуже всех других, только нужна последняя оговорка, что это все-таки метафизика.

Только если признать особый, несводимый, транс-цендентный статус иного, тогда след, знак, письмо действительно становятся отношением к иному, а не самостоятельной метафизической сущностью. Но как обозначить эту сферу, иную по отношению к следу, письму, игре означающих? Здесь возникает сложная проблема, над которой нависает призрак дуализма. Принадлежит ли иное иному миру? Если мы постулируем, что след вторичен по отношению к присутствию или, наоборот, что присутствие вторично по отношению к следу, мы впадаем в метафизику монизма, но если мы постулируем, что каждый из них принадлежит своей особой реальности, которые несводимы друг к другу, мы впадаем в не менее жесткую метафизику дуализма.

Есть, мне кажется, только один выход из этого противоречия между двумя монистическими метафизиками, который в то же время не заводит в тупик дуалистической метафизики. Это — признание *модальных отношений между означающим и означаемым*. Между ними происходит свободная игра — свободная в том смысле, что они делают друг друга возможными — *только* возможными, но и *все-таки* возможными. Пространство возможности одновременно и ограничивает их права друг на друга («только»), и расширяет их собственные права («все-таки»). Это то мерцание ограничительного и расширительного в понятии возможности, о котором говорилось выше в главе «Философия как возможностное мышление».

О том, что иное связано с категорией возможного, имеется соображение у Гегеля. Возможное предполагает бытие иного, тогда как необходимость устанавливает только бытие тождества. «То, что необходимо, *не* может быть *иным*, но то, что вообще *возможно*, вполне может быть *иным*...»¹ При этом Гегель различает между формальной возможностью, которая есть переход в нечто иное, и реальной, т. е. осуществимой возможностью, которая гораздо ближе необходимости и сохраняет самождественность бытия. «...То, что реально возможно, уже не может быть *иным*... Реальная возможность и необходимость различны поэтому лишь по *видимости*; необходимость — это *тождество*...»² Но если иметь в виду чистую возможность, возможность как форму, то она и есть то иное, что содержится в вещи и выводит ее из тождества себе.

Таким образом, без «возможного» нельзя понять, что есть иное. Данное заключает в себе возможность иного, точнее, иное как свою собственную возможность. Вечное есть иное времени, потому что *возможность времени есть вместе с тем и возможность вечности*. Культура есть иное природы, потому что *возможность природы есть вместе с тем и*

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 2, раздел 3, гл. 2, В. М., 1971. Т. 2. С. 196.

² Ibid. С. 196.

возможность культуры. Всякая модель различия, которая мыслится вне модальности возможного, переходит в метафизику монизма или дуализма: одно или подчиняется, или противостоит другому.

Теперь мы можем вернуться к вопросу, почему Деррида постоянно употребляет слово «возможный» в контексте своих важнейших понятий (хотя и не развивает его в понятие). Семиотический процесс делается возможным благодаря возможности следа; возможность языка возникает из возможности письма и т. д.¹ Создается впечатление, что перед нами соотношение чистых возможностей, а не сущностей или существований. Присоединяясь к основным понятиям деконструкции, «возможное» усиливает их антиметафизическую направленность, снимает метафизический налет с таких понятий, как «след», «письмо», «различие»... Именно к «может быть», хотя и не тематизируя этой модальности, обращается мысль Деррида, когда он призывает «поставить под вопрос авторитет присутствия или его простой, симметрической противоположности — отсутствия или недостатка».²

Но «возможное» у Деррида сохраняется лишь в негативном смысле, как оговорка, стирающая натуральный, присутственный статус вещей, в значении «только» возможное. «Возможное» не мыслится в позитивном смысле, как выговаривание возможного, как «все-таки» возможное. Вот почему «возможное» постоянно используется у Деррида, но не осмысливается, не ставится в ранг самостоятельных тем и концепций. Правда, в более поздних работах 1990-х гг. Деррида все более настойчиво посылитизирует свои термины, внедряя в них соответствующие суффиксы и постоянно выводя те или иные институции, предметности, законы из их же собственных возможностей. Так, *Откровению*, которое кладется в основу той или иной религии, предшествует *Открываемость*, которая может стать основой объединяющей, всечеловеческой веры будущего:

«В своей наиболее абстрактной форме апория, в которой мы пытаемся разобраться, могла бы, следовательно, выглядеть так: является ли открываемость (*Offenbarkeit*) более начальной, чем откровение (*Offenbarung*), и потому независимой от всякой религии? /.../ Эта абстрактная мессианность принадлежит с самого начала опыту веры, верования, доверия, который несводим к знанию... Только универсализируемая культура этой веры... позволяет нам “рациональный” и универсальный дискурс о “религии”. Это мессианность, очищенная от всего, это вера без догмы... /.../ Разве не достойно уважения само по себе нерешительное колебание... между откровением и открываемостью, *Offenbarung* и *Offenbarkeit*, между событием и возможностью или виртуальностью события?»³

¹ См. примеры в главе ч. 2, гл. 3 «Возможное» у Жака Деррида».

² *Margins of Philosophy*. P. 10.

³ *Derrida J. Faith and Knowledge: The Two Sources of «Religion» at the Limits of Reason Alone*, in: *Religion*. Ed. by Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Stanford (CA): Stanford University Press, 1998. P. 16, 18, 21.

Но все-таки и в поздних текстах «возможное», внедряясь в другие понятия и неся теоретическую надежду на новый, конструктивный этап деконструкции, само остается вне поля внимания. Возможное у Деррида — скорее крушение метафизических определенностей, сумма «неопределенностей» («undecidables»), чем пространство новых определенностей, создаваемых игрой различия.

Между тем сама игра, это центральное понятие «децентрализованного» постструктурального дискурса, есть не что иное, как деятельность в сфере возможного, где свойством возможного наделяется либо субъект, либо объект, либо само действие («игрок», «игрушка», «игра»). Например, театральная игра предполагает, что в одном человеке (актере) раскрывается возможность другого (персонажа). Как только один и в самом деле становится другим, игра кончается и начинается область либо морали (человек работает над собой, совершенствует себя), либо психопатологии (человек отождествляет себя с кем-то другим). Главное правило игры — вовремя снимать маску и уходить со сцены, т. е. сохранять возможностный характер действия, не переводить его в изъявительное наклонение. Игра происходит в разрыве между потенциальным и актуальным, как самоценное раскрытие потенциалов за пределом их актуализации.¹

Выражение «игра различия», которое так часто употребляет Деррида и другие (пост)структуралисты, как правило, не тематизируя и не проблематизируя самого понятия «игра», указывает собственно на мир возможностей, в котором человек может отличаться от себя, не делаясь при этом реально другим человеком. И всякий предмет в такой игре обнаруживает свое другое — как роль, как возможность, а не как действительное превращение или отождествление с чем-то другим. «Игра ума» предполагает возможность наивных, странных, абсурдных, дурачливых высказываний, обнаруживающих нечто отличное от «умности» как таковой.² Игра есть конструирование возможных способов существования, которые так и не переходят в серьезность труда, борьбы, знания, истины.

Наконец, важнейшее понятие Деррида, которое противопоставляется у него всей логоцентрической традиции европейской культуры — *écriture*, «письмо». Что такое письмо в его радикальнейшем отличии от голоса? Не есть ли это переход звучащего логоса, присутствующего здесь и сейчас, как речь, обращенная к собеседнику, — в модус возможного, в следы на бумаге как возможность прочтения: где-нибудь, когда-нибудь, кем-нибудь, в бесконечной потенциальности лиц, времен, мест, контек-

¹ Более подробный анализ понятия «игра» и ее соотношения со сферой серьезного — в моей статье «Игра в жизни и искусстве» в книге: *Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии 19–20 веков*. М.: Советский писатель, 1988. С. 276–303. См. в особенности раздел «Игровое и серьезное» (С. 298–303).

² Свойство действительно умных людей, какими были, например, Пушкин и Вл. Соловьев, славившиеся своими «дурашливыми» заявлениями и поступками.

стов, обстоятельств? *Письмо, в отличие от речи, есть потенциальность, а не актуальность знакового общения.* Собственно, этим и объясняется бесконечная множимость значений в тексте при несводимости их к некоему начальному, единственному, подлинному значению. Значения «рассеиваются» текстом в том же смысле, в каком рассеиваются возможности чтения, уводя далеко от письма и в то же время исходя из его собственной «пустотности», непрерывно потенцирующей из себя все новые прочтения. Ведь и сами семена, если использовать дерридеанскую метафору семантического процесса как «осеменения», суть потенции, зачатки возможных миров, а вовсе не развернутые реальности. Текст в сравнении с устной коммуникацией есть набор умолчаний, ожиданий, расположений, которые никогда и ни в ком полностью не сбываются. У текста не может быть идеального читателя, ибо нет и реального, здесь и сейчас говорящего автора, который своим присутствием подтверждал бы правду и подлинный смысл сказанного. Всякая интерпретация проходит сквозь текст, как сквозь решето, оставляя свободные ячейки. Те три присутствия, которые совмещаются в устной речи: говорящий, слушающий, предмет разговора — остаются в тексте как пустоты, подлежащие все новому заполнению и никакому заполнению недоступные. Отсюда смысловая жадность текста, который, как губка, втягивает все новые толкования, не насыщаясь ни одним из них. Вся культуру можно представить как вереницу полых текстов, которые вампирически припадают к очередным поколениям читателей, насыщаясь их кровью. Но, конечно, текст не есть чистый вакуум, это именно решето, где пустые ячейки вплетены в кружево знаков, — не равнодушная пустота, а положительная возможность, которая побуждает читателя одновременно и к актуализации своих мыслей и настроений, и к осознанию бесконечной потенциальности самого текста.

Если письмо есть иная, чем голос, модальность логоса, то проясняется и другой вопрос, изложению которого Деррида посвящает много страниц в «Грамматологии» — и тем не менее оставляет не вполне решенным: вопрос архиписьма. Согласно традиционным положениям истории языка, устная речь всюду предшествует ее письменной фиксации, что наблюдается и у детей, и у первобытных народов. Человек говорящий появляется раньше человека пишущего. Деррида же пытается перевернуть это соотношение и показать, что письмо предшествует речи, в том смысле, что речь представляет собой систему различий, следов, изначально конституируемых как «архиписьмо», которое предшествует и делает возможным само различие письма и речи, а также все другие различия. Например, различие речи и молчания предшествует речи, а такое различие есть уже некий след, фрагмент архиписьма, если понимать под ним систему замещений и опосредований, которые действуют и в устной речи (хотя и не столь последовательно, как в письме). «Практика языка или кода, предполагающая игру форм без определенной и неизменной субстанции, а также предполагающая в практике этой игры удержание и выдвигание различий, опространствливание и овременение, игру следов — все это должно

быть нечто вроде письма до буквы, архи-письма без наличного происхождения, без архи-». ¹ Разумеется, архиписьмо отличается от «вторичного» письма, письма в собственном смысле, возникающего уже на основе устной речи, поскольку архиписьмо не есть рукописание, последовательность букв или иероглифов, а просто набор следов, под которыми можно понимать любые отпечатки и начертания, имеющие знаковый смысл. Само различие между письмом и речью есть единица архиписьма.

Но статус архиписьма, в его отличии от обыкновенного письма и в его приоритете перед устной речью, трудно определить, не обращаясь к категории возможного. Сам Деррида не может обойтись без этой модальности: «архи-письмо — сначала возможность устного слова, затем письма (*graphie*) в узком смысле...» ² Как обычно, «возможное», появляясь у Деррида в момент решающих определений, само не определяется, проходит теоретически незамеченным.

Между тем именно «возможность» здесь решает все дело и проясняет двусмысленность. Если, как было предложено ранее, письмо — обыкновенный письменный текст — есть иная, возможностная модальность логоса, не значит ли это, что как возможность письмо предшествует самой речи? Не в хронологическом, а онтологическом плане: как возможность предмета предшествует самому предмету. В этом случае архиписьмо есть не что иное, как возможность логоса-голоса, которая ему предшествует (онтологически) и которая из него вытекает (исторически), уже в форме текстуальной деятельности, второписьма. Ведь любой объект заключает в себе некую возможность, которая в нем актуализируется и которая снова может перейти в состояние потенции. Таким образом, речь как актуальность, как объект-присутствие, окружена двумя потенциальностями: той, из которой актуализируется она сама (архиписьмо), и той, которая потенцируется из нее самой (второписьмо, письменный текст). Модальный подход к письму позволяет разрешить загадку его странной двойственности, когда исторически оно следует за речью, а онтологически предшествует ей: таково свойство потенциальности.

Этим объясняется и парадоксальное свойство архиписьма — оно не имеет «наличного происхождения, не имеет архи-». ³ В самом деле, возможность не составляет «наличного» происхождения предмета, она не имеет времени, не есть часть истории. Возможность устной речи присутствует в ней самой, как ее отличие от молчания и письма, как невыговоренный след, как архиписьмо без «архи-». Так проясняется соотношение между архиписьмом и текстом-письмом: это соотношение *двух потенциальных состояний устной речи*, одно из которых вписано в нее, а другое записывается за ней. Архиписьмо есть возможность речи в ее отличии от письма; письмо есть переход самой речи в состояние возможности.

¹ *Derrida J. Margins of Philosophy.* P. 15.

² *Derrida J. Of Grammatology.* P. 70.

³ *Margins of Philosophy.* P. 15.

8. DIFFÉRENCE И ДАО

Термин «деконструкция», давший название всему методу, совсем не случайно включает приставку «де-», означающую «действие наоборот, вопреки». «Деконструировать» буквально значит разобрать конструкцию, свести ее к начальным слагаемым. У Деррида это означает — демонтировать здание метафизики, свести ее к начальной игре различий. Все двоичные оппозиции должны быть перевернуты, все иерархии и субординации поколеблены и размыты, причем критический текст не должен противопоставлять им иных, более истинных иерархий. Деконструкция постоянно деконструирует саму себя. Сдвиг метафизических понятий сам подложит смещению, выигравший термин сам ставится под вопрос, след победы стирается, потому что даже победа не должна оставлять следов.¹ Единственное, что остается в результате деконструкции, — это игра различий.

Отчасти это напоминает технику перманентной революции. Если мы вспомним, что Деррида выступил с методом деконструкции тогда же (1967²), когда в разгаре была китайская культурная революция (1966–1976) и Мао Цзэдун пользовался большим авторитетом среди левых французских интеллектуалов, это сходство не покажется слишком надуманным. Разумеется, метод Деррида имеет гораздо больше сходства не с самой политикой Мао Цзэдуна, а с той древней философией, которая сознательно или бессознательно лежала в основе этой политики и делала ее легко усвояемой в китайском народе. Я имею в виду поразительную перекличку между деконструкцией и даосизмом.³

Одну сходную черту я уже отметил раньше — Деррида, вслед за Чжуан-цзы, представляет мир как раскинутую сеть, в которой нет начал и концов. Но при более внимательном чтении черты сходства множатся. Прежде всего они касаются главных понятий-не-понятий обеих систем. Дерридеанское определение «différence» аналогично тому, как Лао-цзы и Чжуан-цзы определяют «дао», «путь». Дао есть то, что тождественно себе и отличается от себя, и вместе с тем оно не есть ни то, ни другое. Дао делает возможным высокое и низкое, великое и малое, первое и последнее, и вместе с тем оно само не является ни тем ни другим, ни первым ни последним. Дао делает возможным все вещи, и вместе с тем не является

¹ См. предисловие Gayatri Chakravorty Spivak к книге: *Derrida J. Of Grammatology*. P. lxxvi–lxxvii.

² В этом году вышли первые три книги Деррида: «Голос и феномен», «О грамматологии» и «Письмо и различие».

³ Размышления о даоистских мотивах у Деррида, большей частью импрессионистические, можно найти в книге: *Magliola R. Derrida on the Mend*. West Lafayette (Indiana): Purdue University Press, 1984, см. особенно part 1. *Between the Tao: Derridean Differentialism*. P. 3–54.

одной из этих вещей. Дао делает возможным все имена, но само не имеет имени, и то, что называется «дао», не есть само дао. Пожалуй, единственное, что определенно можно сказать о дао, — то, что оно *делает возможным все то, чем само не является*; но и это не совсем точное определение, поскольку дао делает и вместе с тем не делает, оно предшествует самому делению на активное и пассивное.

В деконструкции *différance* занимает примерно такое же место, как дао в даосизме: оно неопределимо, потому что само делает возможным и определимым все то, что оно не есть. «Мы уже должны были отметить, что *différance* не есть, не существует, оно не есть присутствие-бытие в какой-либо форме; и нам придется также очертить все то, что оно не есть, то есть всё; и следовательно, оно не имеет ни существования, ни сущности. Оно не исходит из какой-либо категории бытия, все равно — присутствия или отсутствия».¹

Différance не имеет и не может иметь имени, и даже само имя «*différance*» есть лишь одно из многих имен, возникающих из различительных действий самого *différance*. «Для нас *différance* остается метафизическим именем, и все имена, которые оно получает в нашем языке, все еще метафизичны, как имена. /.../ “Старше”, чем само Бытие, такое *différance* не имеет имени в нашем языке. Но мы “уже знаем”, что если оно неименуемо, то не временно, не потому, что наш язык еще не нашел или не обрел этого имени, и не потому, что нам следовало бы поискать его в другом языке, за пределом конечной системы нашего языка. Но скорее всего потому, что для него вообще нет имени, даже такого, как имя сущности или Бытия, даже такого, как “*différance*”, которое не есть имя, которое не есть чистая номинативная единица, и которое непрерывно смещает себя в цепи различающих и отсрочивающих замещений.

“Для него нет имени”: это суждение должно быть воспринято в своей банальности. Это неименуемое не есть невыразимое Бытие, к которому не может подойти никакое имя: например, Бог. Это неименуемое есть игра, которая делает возможными эффекты имени, относительно унитарные и атомарные структуры, которые называются именами, цепи именных замещений, в которые, например, впутывается само название *différance*, вносится, вписывается, как фальшивый вход или выход все еще входит в состав игры, в функцию системы».²

Иными словами, «*différance*» есть только фальшивое обозначение *différance*, одно из множества имен, различие и игра которых порождается самим *différance*.

Точно так же и дао в системе даосистской мысли порождает все многообразие свойств и имен, но само не имеет свойства и имени. Приведем ряд отрывков из Чжуан-цзы, удивительным образом предвосхищающих основные положения теории *différance*:

¹ *Derrida J. Margins of Philosophy. P. 6.*

² *Ibid. P. 26–27.*

«То, что делает вещи, какие они есть, не имеет предела, который принадлежит вещам... Мы говорим о полноте и пустоте, об увядании и упадке. Оно / Дао / производит полноту и пустоту, но не есть ни полнота, ни пустота; оно производит увядание и упадок, но не есть ни увядание, ни упадок. Оно производит корни и ветви, но не есть ни корень, ни ветвь...»¹

«Не-Начало сказал: Дао нельзя услышать: то, что можно услышать, не Оно. Дао нельзя увидеть: то, что можно увидеть, не Оно. Дао нельзя выразить в словах: то, что можно выразить в словах, не Оно. Знаем ли мы Бесформенное, которое дает форму форме? Таким же образом Дао не допускает быть названным».²

Заметим, что дерридеанское «архиписьмо без архи-», «начало без личного начала», предвосхищается даосистским «не-началом», т. е. таким началом, которое не имеет предела и разделения и, значит, предшествует самому разделению на начало и конец, на любые периоды времени.

Далее, *Différance*, как и Дао, есть одно и то же, которое не есть одно и то же, т. е. именно на основе своей различающей способности оно становится, точнее, остается тождественным самому себе.

Деррида: «Мы условно даем имя *différance* такому тождеству, которое не тождественно...»³ «...Тождество, которое не тождественно. Тождество именно есть *différance* (через «а») как смещенный и двусмысленный переход одной вещи в другую, от одного термина оппозиции к другому. ... Каждый термин должен появиться как *différance* другого... умпостигаемое как отличающее-отсрочивающее чувственного... культура как отличное и отсроченное природы... /.../ На основе разворачивания одного и того же как *différance* мы видим проявление самотождественности *différance* ...»⁴

Точно так же Лао-цзы указывает, что Дао есть неизменное, от которого происходит все изменчивое и различное. «Поскольку мир признает красоту как красоту, безобразное известно как безобразное. Всякий знает, что хорошее есть хорошее, и знать это значит знать, что есть нехорошее. Подобным же образом существование предполагает не-существование». Все это различие происходит от Дао, но само Дао остается тем же самым, неизменным, поэтому ничто из различного не может быть тождественно самому Дао:

¹ The Writings of Kwang-cze, Book xxii. The Sacred Books of China. The Texts of Taoism, part 2. Trans. by James Legge. In: The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Muller. Dehli...: Motilal Banarsidas, 1988. Vol. 40. P. 67.

² Ibid. P. 69. Ср. в древнем комментарии Лин Ши-куна на книги Чжуан-цзы: «Дао произошло до неба и земли. Оно сделало вещи такими, каковы они есть, а само не есть вещь. Нельзя считать его происхождение ни древним, ни новым... Оно не имело начала и не будет иметь конца. Жизнь и смерть, смерть и жизнь равно происходят от Него. Говорить о Нем как существующем или не-существующем значит представлять его односторонне» (Ibid. P. 293).

³ Derrida J. Speech and Phenomena, trans. by David B. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. P. 129.

⁴ Margins of Philosophy. P. 17.

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть Неизменное Дао.

Имя, которое может быть названо, не есть Неизменное Имя.

Неименуемое есть то, из чего произошли Небо и Земля, оставляя его неизменным» («Дао Дэ Цзин», § 1, 2).

Совпадают и многие более частные особенности. Понятия «след» (и «стирание следа»), «происхождение» (и «отсутствие происхождения»), «место» (и «замещение при отсутствии места»), которыми так часто пользуется Деррида, появляются у Чжуан-цзы, причем в очень похожем, «антиметафизическом» значении.

«Все вещи питаются им, не зная его. Это то, что называется Корнем, или Происхождением...»

«Светлое произошло от Темного, Множественное от Невоплощенно-го... После этого все вещи произвели одна другую... Но их приход не оставляет следа, и их шествие не оставляет памятника; они входят без двери, они помещаются не в помещении...»¹

Задача деконструкции, по сути, совпадает с установкой даосской медитации: лишить каждую вещь ее определенности, лишить каждое утверждение метафизической очевидности, очистить сознание от иллюзий, от фиксированных истин и незыблемых идей. «Он постоянно потворствовал своим прихотливым мыслям, но не делался их приверженцем, не придерживался определенного взгляда» — так сообщает о себе Чжуан-цзы.² Само знание для даоса есть путь освобождения от знания, всякая вещь существует лишь постольку, поскольку она не существует, и на любой вопрос можно ответить, лишь изменив или устранив сам вопрос.

«Звездная пыль спросила Не-Сущность: “Госпожа, ты существуешь? или ты не существуешь?” Она не получила, однако, ответа на свой вопрос и пристально взглянула на появление другой, которая была глубокой пустотой. Весь день смотрела, но ничего не могла увидеть; слушала, но ничего не могла услышать; сжимала, но ничего не могла удержать. Звездная пыль тогда сказала: “Отлично! Кто может достигнуть этого? Я могу постичь существование и несуществование, но я не могу постичь несуществующее несуществование / так, чтобы оно / еще было бы и несуществующим существованием. Как возможно достигнуть этого?”»³

Звездная пыль не получает ответа от Не-Сущности, которой был задан вопрос, а когда получает ответ от пустоты, то запутывается в ускользающей разнице и совместности существования-несуществования, так что заканчивает вопросом о возможности достичь всего того, о чем спрашивает. Эта петляющая мысль, состоящая из ответов, которые ускользают от вопросов, и вопросов, которые ускользают от ответов, составляет отличительную манеру деконструкции.

¹ The Writings of Kwang-cze, ed. cit., book xxii. P. 61, 63; book xxxiii. P. 227.

² Ibid. P. 227.

³ Ibid. Book xxii. P. 70.

«Какую форму могла бы иметь эта игра предела и его прохождения, этот логос, который полагает и отрицает себя, позволяя наполниться своему собственному голосу? Хорошо ли поставлен этот вопрос?»

Разборы, которые порождают друг друга в этой книге, не отвечают на этот вопрос, не давая на него ни ответа вообще, ни какого-нибудь из ответов. Они скорее работают на то, чтобы преобразовать и сместить постановку вопроса, исследовать предпосылки вопроса... Итак, никакого ответа. Может быть, в конечном счете, и никакого вопроса». ¹ Деконструкция не только отказывается от ответов, но и снимает те вопросы, на которые можно было бы дать ответ. Остается только движение оговорок, оговаривающих свою собственную условность, то есть деконструируемых в процессе их порождения.

Случайно ли, что Деррида завершает самокритику западной метафизики в той именно точке, откуда начинается восточная мысль? ² Близость деконструкции даосизму не случайна именно потому, что деконструкция задумана именно как последняя самокритика западной метафизики, по-

¹ *Derrida J. Tympan / / Margins of Philosophy. P. xvi.*

² Хотелось бы подчеркнуть, что деконструкция близка именно древней даосской медитации, а не тем построениям европейской отрицательной теологии, близость к которым отвергает сам Деррида. Казалось бы, в трактовке *différance* как всеобщего порождающего принципа, ускользающего от всяких определений и наименований, Деррида следует вполне почтенной и установившейся традиции апофатической теологии, которая отрицает за Богом какие-либо атрибуты и предикаты, которые имеются в языке и могут относиться к сотворенным вещам, в том числе предикат существования. Но установка такого апофатизма тем не менее уже сформирована европейским «метафизическим» представлением о Боге как о Сверхличности, о Сверхбытии, и отрицание его земных предикатов и атрибутов тем не менее служит более чистому постижению истинной сущности Бога. Отрицательная теология и даже атеизм остаются все же *теологией*, *атеизмом*, т. е. включают ту самую форму, которую они отрицают, и формируют само отрицание по образу этой формы — «теос», «Бог-Личность», «Бог-Единство». *Différance* и Дао, напротив, предшествуют самой этой утвердившейся форме и ее отрицанию; они не содержат никакого представления о Боге, но делают возможным одновременно и это представление, и его отрицание. Дао — до-теично, *différance* — пост-теичен, если такое отнесение к теизму здесь вообще уместно. «...Те аспекты *différance*, которые этим (признаками не-существования и не-сущности. — М. Э.) очерчиваются, не являются теологическими, даже в смысле самой негативной из негативных теологий, которые всегда озабочены выявлением сверхсущественности за пределами конечных категорий сущности и существования, т.е. присутствия, и всегда торопятся напомнить, что у Бога отнимается предикат существования только для того, чтобы признать его высший, непостижимый и невыразимый способ бытия» (*Derrida J. Margins of Philosophy. P. 6*). Вот почему деконструкцию гораздо уместнее соотносить не с апофатикой Дионисия Псевдо-Ареопагита, а с даосистской медитацией, которая снимает само противопоставление между отрицанием и утверждением, раскрывая за ними (не)реальность расходящегося Пути.

иск ее иного.¹ И поскольку это есть иное всей западной метафизики, оно может быть найдено только вне ее, в тех источниках мышления, которые наименее затронуты метафизикой. Ницше и Хайдеггер, прежние критики западной метафизики, углубились в поисках этого истока в досократическое прошлое европейской философии, объяснив, что метафизика началась с Сократа. Но Деррида предлагает более радикальный вызов метафизической традиции, включая в нее и Ницше (метафизика «Жизни»), и Хайдеггера (метафизика «Бытия»), т. е. западную философию на всем ее протяжении. Отсюда следует, что альтернатива этой традиции может находиться лишь за ее пределом, не в Ницше и даже не в досократиках, а в древнейших восточных писаниях (только ли даосистских или также индуистских и буддистских? — этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения). Причем Деррида, насколько мне известно, никогда не обращался к восточной философии как предмету исследования. Но далеко не случайно, что значение термина «деконструкция» он подробнее всего изъясняет в «Письме к японскому другу», причем таким виртуозным способом, что не оставляет за этим термином ни малейшего положительного значения. Деконструкция, по Деррида, не есть ни анализ, ни критика, ни метод, ни методология, ни набор правил, ни акт, ни операция, и наконец,

«Что не есть деконструкция? конечно, всё!

Что есть деконструкция? конечно, ничто!»²

Определения «не есть всё» и «есть ничто», конечно, и по сути, и по звучанию принадлежат той культуре, куда посылается письмо о деконструкции. Поскольку все эти не-определения даются в контексте рекомендаций, как перевести термин «деконструкция» на японский язык, наилучшим вариантом такого перевода, очевидно, был бы пропуск соответствующего слова на бумаге, значимый пробел. Чтобы «опрокинуть» метафизику, нужна некая точка опоры за ее пределом, которая в данном случае интуитивно обретается во «всеразличающем ничто», что на языке Запада звучит как *différance*.

Нечаянная близость современного западного мыслителя к мыслителям древнего Востока подтверждает радикальность его вызова западной традиции. Дальше вряд ли может пойти вызов, оставаясь вызовом. Дальше вряд ли может пойти критика, оставаясь критикой. Вопрос в том, есть ли это единственно возможный выбор: между метафизикой и критикой метафизики. Возможно ли движение мысли дальше, за пределы критики — и вместе с тем без возврата к самой метафизике?

¹ «Чисто гипотетически можно предположить, что дальнейшие поиски антитезы логоцентризму приведут деконструкционистов на Восток, ибо в восточных культурах, и особенно в дзен-буддизме, накоплен огромный опыт внесловесного познания, преодоления дискретности языкового мышления. "Паломничество в страну Востока" издавна было спасительной пристанью западной культуры в переломные моменты...» — отмечает Ольга Вайнштейн в статье «Леопарды в храме (Деконструкционизм и культурная традиция)». «Вопросы литературы», 1989, № 12. С. 192. Как показывает сравнительный анализ дао и *différance*, это движение деконструкционизма на Восток — не гипотеза, а уже свершившийся факт.

² Letter to a Japanese Friend, in: A Derrida Reader. Between the Blinds. Ed. cit. P. 275.

Раздел Б.

КОНСТРУИРОВАНИЕ И ПОТЕНЦИАЦИЯ

9. ОТ ДЕКОНСТРУКЦИИ К КОНСТРУИРОВАНИЮ

Деконструкция, как уже говорилось в начале этой работы (ч. 1, гл. 1), есть последняя и самая последовательная из философских критик. Она деконструирует результаты предыдущих критик, которые отложились в формы новой метафизики — у Ницше, Фрейда, Соссюра, Гуссерля, Хайдеггера... Само учение о деконструкции тоже не свободно от метафизических моментов, проявляющихся в чистой имманентности и самоожде-ственности таких понятий, как *différance*, означающее, след, отсрочка — они сами еще нуждаются в критике, наброском которой послужили предыдущие главы (ч. 2, гл. 2–7). Вполне можно допустить, что деконструкция по мере своего развития деконструирует и эту остаточную метафизику в собственном основании. Вопрос в том, как деконструировать ту область критики, или антиметафизики, в рамках которой движется сама деконструкция. Очевидно, что деконструировать эту область значит выйти за предел самой деконструкции, которая остается критикой и самокритикой, — и очертить, *по ту сторону критики*, новую область мышления: ту, которая открывается только благодаря деконструкции, но к ней самой несводима.

Речь идет о потенциале самой деконструкции, о том, что скрывается в ней как ее понятийная и терминологическая основа. Речь идет об огромных *конструктивных* возможностях, заложенных в деконструктивном мышлении. И метафизика, и критика метафизики, каждая по-своему, ставили границы этой конструктивной возможности — и вместе с тем работали на то, чтобы она в конечном счете могла выявить себя именно как безграничная возможность. Деконструкция вплотную подводит нас к этому рубежу, за которым раскрывается «ее иное» — *новая конструктивность*.

Чтобы очертить эту «постметафизическую» возможность, нужно еще раз напомнить, что есть метафизика и с чем так упорно боролась ее критика. Как известно, термин «метафизика» ввел систематизатор произведений Аристотеля Андроник Родосский (I век до н. э.), назвавший так группу трактатов, которые помешались после физики и которые трактовали о «бытии самом по себе». «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» — так начинает Аристотель четвертую книгу «Метафизики».¹ В этой формулировке уже дана

¹ Аристотель К. Метафизика. Кн. 4, гл. 1, 1003 а. Цит. изд. Т. 1. С. 119.

основная особенность метафизики, которая есть мышление в терминах тождества. Что есть бытие само по себе? что есть идея сама по себе? что есть субстанция сама по себе? что есть вода сама по себе? В этой самождественности и заключалась основная установка метафизики, отличавшая ее от конкретных наук, которые исследовали частные и изменчивые аспекты бытия. Метафизика работала с тождествами, которые включали в себя все разнообразное содержание бытия и сводили его к «самосущему», к «бытию самому по себе». Тождества не обязательно мыслились физически простыми и однокачественными, как в первых метафизических утверждениях о происхождении мира из воды или из огня; тождество могло быть внутренне различным, иерархически развернутым, включать в себя разные ступени исторического развития, как, например, в гегелевской «абсолютной идее». Но при этом само различие мыслилось в рамках тождества, как способ его проявления и поступательного возвращения к себе. Все фазы исторического развития были моментами саморазличения абсолютной идеи, которая выходила за собственный предел, чтобы на высшей ступени вернуться к себе, совпасть с собой. Метафизика, как правило, устанавливает некое «начало», «принцип», «первую сущность», из которых выводится все разнообразие вещей и к которым оно в конечном счете приводится. «Наиболее полные системы метафизики, — писал Владимир Соловьев, — стремятся, исходя из одного основного начала, связать с ним внутреннюю, логическую связь все другие начала и создать, таким образом, цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание».¹ Философия всеединства, развитая самим Вл. Соловьевым и его последователями, вплоть до П. Флоренского, С. Булгакова и С. Франка, была чистейшим образцом такой метафизики, можно сказать, метафизикой в квадрате, поскольку основным началом такого объединения всего мыслилась не идея, не материя, не воля, а само всеединство. Таким образом, самождественность как предпосылка всякого метафизического мышления становилась здесь и его конечным, самодостаточным результатом.

Метафизика за последние два века подвергалась критике столь упорной и безуспешной, что возникает вопрос: не производится ли эта критика из тех же посылок мышления, что и сама метафизика? Уже более или менее признано, что результатом такой критики, как правило, оказывалась новая, более утонченная метафизика. Метафизика критиковалась с экзистенциалистских позиций, с позиций индивида, который не вмещается в общее, который не тождествен ничему и даже себе, — но на этом основании строилась новая метафизика, которая выводила весь мир «эс-

¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 10. С. 243. Сходное определение давал Ф. А. Голубинский: «...Метафизика на все то, что опыт представляет разнообразного, будет обращать взор единообразный и все частные идеи возводить к единству, подчиняя их оной главной идее Единого Бесконечного». Голубинский Ф. А. Лекции по философии. М., 1884. Вып. 1. С. 74.

сенций» из экзистенции, из категорий бытия, ожидания, предвосхищения, ужаса, беспокойства, забегания-вперед-времени и т. д. Метафизика критиковалась с историко-материалистических позиций — но на этом основании выстраивалась новая метафизика, которая выводила весь мир «идеальностей» из процессов материального производства и объявляла новые категории тождества, в которых история могла бы выявить свою окончательную «прозрачную» сущность, вернуться к «первооснове» — «революция», «коммунизм», «царство труда», «всеобщее равенство» и т. д. Мир переворачивался с ног на голову и с головы на ноги, он приобретал то одну, то другую точку опоры — задача метафизики состояла лишь в том, чтобы он стоял прочно на одной точке, чтобы таким фундаментом, на котором возводится постройка, было признано нечто «само по себе» — жизнь «сама по себе» (Ницше), или бытие «само по себе» (Хайдеггер), или бессознательное «само по себе» (Фрейд), или феномен «сам по себе» (Гуссерль)...

Или наконец, различие «само по себе» (Деррида). Для деконструкции различие оказывается тоже тем «первым» и «последним», или, точнее, «безначальным и бесконечным», к чему сводятся и из чего выводятся всякие тождества. В этом смысле само различие выступает у Деррида как тождество, правда, как такое тождество, которое нетождественно самому себе. «Мы условно даем имя *différance* такому тождеству, которое не тождественно...»¹ «...Тождество, которое не тождественно. /.../ На основе разворачивания одного и того же как *différance* мы видим проявление самотождественности *différance* ...»²

Не совсем ясно, чем такое «нетождественное тождество» отличается, скажем, от «абсолютной идеи» Гегеля, которая в своем развитии также нетождественна себе и порождает весь исторический мир различий, разные фазы и формы своего отчуждения от себя и возвращения к себе. И все-таки следует признать, что различие, как основание, в принципе отличается от всех прочих оснований, которые выдвигались в предыдущей истории метафизики и ее критики.

Во-первых, предыдущая критика метафизических начал выдвигала другие начала, которые отличались от ранее принятых: «индивид», «история», «воля», «жизнь», «бытие», «экзистенция»... Общее между этими началами — то, что они сводят многообразие объясняемых различий к некоему объясняющему тождеству; но при этом сами начала отличаются друг от друга. Теория различия (*différance*) как раз и устанавливает первенство этого различия по отношению ко всем видам тождества. Во-вторых, если различие и самотождественно, то для того, чтобы проявлять верность себе как различию, оно должно постоянно отличать себя от себя самого и отличать свои последующие отличия от предыдущих. Самотож-

¹ *Derrida J. Speech and Phenomena*, trans. by David B. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. P. 129.

² *Margins of Philosophy*. P. 17.

дественность различия как первоначала здесь может достигаться лишь через предельное умножение его отличий от себя.

Именно поэтому теория различия и позволила обосновать самую радикальную критику метафизики — деконструкцию, которая раскрывает во всяком тождестве игру различий, в присутствии — игру присутствия и отсутствия и т. д. Игра и есть не что иное, как процесс саморазличения: когда мы говорим, что нечто «играет», имеется в виду, что оно *отличается от себя, оставаясь собой*, подобно тому, как актер, чтобы быть собой, т. е. актером, должен быть не собой, т. е. персонажем. Если прежняя критика метафизических тождеств велась с позиции ограничения одного тождества и замещения его другим, более полным и изначальным тождеством, то деконструкция впервые дает более или менее последовательную критику тождества как такового — с позиции различия как такового.

Но в этом неизбежном определении «как такового» и заключается та ограниченность деконструкции, которую сама она не может перешагнуть, — ее критическая направленность. Для деконструкции обязательным является присутствие некоторого метафизического предмета, который она могла бы деконструировать. Деконструкция живет за счет метафизики, за счет тех метафизических однозначностей, в которых она выявляет многозначность, за счет тех метафизических тождеств, в которых она выявляет игру различия. Деконструкция отталкивается от метафизики, как от своей стартовой площадки; ее энергия есть энергия анализа, расщепленного тождества, энергия того текста, который она критикует.

Поэтому деконструкция признает существование только текстов, ничего кроме текстов — ведь только текст, как совокупность означающих, может быть метафизическим. Метафизика коренится вовсе не в «означаемых», не в их присутствии, а именно в означающих, в тексте, по отношению к которому все вещи берутся как «означаемые». Текст — не просто предмет, но горизонт и «последнее всё» деконструкции — продуцирует ту самую метафизику, с которой борется деконструкция, заново и заново возрождая своего поверженного врага. Метафизики нет в природе, нет в вещах, нет в физическом устройстве мира. Чтобы производить деконструкцию, необходимо предварительно представить то или иное явление как текст, отождествить его с текстом.¹ Только на этом условии текстуализа-

¹ В своем исследовании о Руссо Деррида приходит к выводу: «Внетекстуальное не существует. [Il n'y a pas de hors-texte] ... В том, что называют реальной жизнью этих существ "из плоти и крови"... никогда не было ничего, кроме письма; никогда не было ничего, кроме восполнений, замещающих означиваний, непременно выступавших вперед в цепи различительных отсылок. "Реальное" прибывало и прибавлялось только потому, что получало значение от следа, от призыва к восполнению, и т. д. И так до бесконечности, ибо мы прочитали, *в тексте*, что абсолютное присутствие, Природа, то, что звучит как имя "настоящей матери", всегда уже ускользало, никогда не существовало; то, в чем открывается значение и язык, есть письмо как исчезновение реального присутствия». *Of Grammatology*. P. 158–159.

ции предмета деконструкция может с ним работать; сначала нужно придать метафизический статус тому, что предстоит деконструировать.

Возможен ли выход из этого круга, где метафизика замкнута в одно целое со своей критикой? Вся история западной метафизики убеждает, что ее нельзя преодолеть критикой, поскольку критика метафизики (анти-метафизика) основана на той же метафизике, из нее исходит и к ней возвращается. Не только по своему результату, но и по своейсылке «критика» принадлежит метафизическому кругу сознания, которое, установив некую неподвижную мишень, «первосущность», затем пускает в нее стрелы. Критическая стрела и метафизическая мишень образуют один круг расхождения-схождения, удаления-попадания. *Метафизика прекращается не раньше, чем прекращается ее критика.* И лишь в точке различия, *différence*, где замыкается этот круг («деконструкция»), возможен выход из него.

Но для этого само различие не должно толковаться как самосущее и самотождественное, как еще одна «точка опоры», из которой производится выстрел по неподвижной метафизической мишени. Такая концептуализация «*différence*» приводит к критической установке: «различие» направляется против всех остальных тождеств, потому что оно само понимается как особое тождество. Это и есть деконструкция, как последняя из критических метафизик — метафизика такого тождества, которое есть различие; метафизика такого начала, которое отрицает свою начальность, и т. д. Деконструкция замыкает метафизический круг, обращает критику на саму себя и превращает процесс говорения в цепь сплошных оговорок. Отсюда ощущение страшной скованности, сдавленности деконструктивной речи, которая произносится как бы сквозь «стиснутые зубы», проглатывает себя в момент произнесения, стирает собственные следы и оставляет следы стирания на месте стертых следов. Каждое деконструктивное высказывание демонстрирует свою невозможность, заверчивается в себя и несет маленькую воронку смысловой пустоты. Это не катарсис, разгоняющий и усиливающий противоположные смыслы речи, а именно нулевой пункт, где говоримое постоянно оговаривает себя и сводит на нет свою значимость.

Но различие не есть «тождество, которое не тождественно» (определение как оговорка), скорее, оно есть нетождественность, создающая отличные от себя тождества. Когда мы размышляем над этими двумя категориями, различия и тождества, никак нельзя их уравнивать, производить их из некоей общей сущности, равноудаленной от обеих или равноблизкой обеим. Различие и тождество не есть такая же оппозиционная пара, как высокое — низкое, левое — правое, белое — черное. Все эти бинарные понятия равноправны и делаются возможными благодаря различию. Но само различие неравноправно с тождеством.

Дело в том, что само тождество отличается от различия, тогда как различие никак не тождественно тождеству. Как заметил еще Гегель, «если тождество рассматривается как нечто отличное от различия, то у нас, та-

ким образом, имеется единственно лишь различие».¹ Различие не просто отличается от тождества, но и делает возможным само различие между собой и тожеством. В любой системе, где имеется энное число тождеств, имеется $n+1$ различий. *Различий всегда больше, чем тождеств, поскольку само отношение между различиями и тождествами есть различие*. Может быть, движение, дисбаланс, асимметрия неустранимы из мироздания именно в силу изначального преизбытка различия над тожеством. Отсюда и поступательно-саморазличающий характер таких оппозиций, как «культура — природа», «интеллектуальное — чувственное», «означающее — означаемое», где первое понятие уже содержит свое различие от второго. Оппозиция культуры и природы сама принадлежит системе культуры; оппозиция означающего и означаемого принадлежит плану означающего. Различие предшествует самому разделению на различие и тожество.

Отсюда особый статус тождества как «отличного от различия». Тождество — это различие второй степени. Следуя своим собственным путем, т. е. отличаясь от себя, различие становится тожеством. Иначе оно не могло бы действовать как различие, которое первым своим шагом полагает нечто отличное от себя, не-различие, что и есть тождество. *Тождество есть первое иное различия, первая актуализация его бесконечной потенции различать*.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 272. Сам Гегель, однако, начал построение своей системы именно с неразличенности — с «бытия, чистого бытия», которое «не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему» (Ibid. С. 84). Соответственно и в итоге своем система приходит к неразличенности: «Таким образом, и логика возвратилась в абсолютной идее к тому простому единству, которое есть ее начало... путем снятия опосредования, к своему соответствующему равенству с собой» (Гегель. Наука логики. М.: Мысль, 1972. Т. 3. С. 309). Это и есть образец метафизического движения мысли, которая начинается с тождества и через последовательность различений-опосредований возвращается к тому же самому тождеству, но уже вобравшему все мировые различия.

Подробнее о соотношении тождества и различия у Платона и Гегеля, как и вообще о значении этих категорий для современной философии, см. «Учение Якова Абрамова в изложении его учеников». ЛОГОС. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Разум. Духовность. Традиции. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 211–254. Герой этой работы, Яков Абрамов, учитель *всеразличия*, пытается восполнить односторонний крен к *всеединству*, который приняла русская философия по инициативе Владимира Соловьева. Ученики Якова Абрамова, различно толкуя его учение, превращают его в полную противоположность первоначальному замыслу, а именно — в мифологию грозного и всесокрушающего славянского бога Раза. Таким образом, метафизика всеразличия имеет свои опасности, свой тоталитарный соблазн, как и всякая метафизика, исходящая из идеи «всего», тождества, пусть это будет даже самотождественность всеразличия. Именно понятие «возможного» позволяет раскрыть всеразличие как возможность иного и разного и предотвратить его толкование как действительной первосущности.

В этом и состоит неустранимость метафизики из предметных актов мышления. Если мышление есть различие, то *первым предметом мышления будет нечто, отличное от него самого, нечто самотождественное*. Первый акт культуры есть положение природы, первый акт интеллекта — положение чувственности, первый акт означивания — положение означаемого. Только потом, когда уже задано первое тождество, могут полагаться дальнейшие различия предметов на основе и за пределом этого тождества. Но пока различие имеет единственно лишь себя, оно может предметно себя проявить лишь через отличие от самого себя, т. е. положение первотождества. Таким первым тождеством, с которым отождествляется все другое, может быть огонь или вода, идея или материя. Эта мыслимость в форме тождества нужна для того, чтобы могло состояться само мышление, чтобы оно могло полагать нечто отличное от себя. *Метафизический способ мышления вытекает из самой способности мышления, которое первым актом устанавливает некое тождество, «первопринцип»*.

Но если процесс мышления начинается с тождества, то далее это самотождественное начало становится отправной точкой новых и новых различий. Судьба мышления может сложиться так, что все эти различия будут приведены обратно к тому тождеству, с которого и начиналось мышление, сведены к единому первоначалу: мир как вода, мир как огонь, мир как воля и представление, мир как саморазвитие Идеи. Такова судьба мышления у Гегеля: *«движение вперед есть возвращение назад в основе, к первоначальному и истинному... Начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него... Движение вперед состоит не в том, что выводится лишь нечто иное или совершается переход в нечто истинно иное... Начало философии есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям»*.¹

Но мышление может преодолевать этот начальный метафизический полюс притяжения, конструируя все новые и новые тождества, которые отличаются друг от друга и тем самым восстанавливают перворазличие во всей его потенциальности — уже как игру многих тождеств в их различиях между собой. Именно конструирование новых тождеств и игра на их различиях и есть тот процесс, которым западная метафизика преодолевала собственную метафизичность. Правда, этот процесс совершался на протяжении всей истории философии, тогда как в сознании отдельного мыслителя он, как правило, застыл на определенном метафизическом моменте. Но нет никаких убедительных доводов против того, чтобы этот процесс не мог совершаться в сознании одного мыслителя, именно как конструирование тождеств, которые в силу своего разнообразия будут вбирать в себя игру различий, точнее, конструироваться из самого различия.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1: «С чего следует начинать науку?» М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 127–128.

К иным результатам приводит *критика* метафизики, в том числе деконструкция, которая от имени *différance* объявляет мнимость и конец всякого тождества, обнаруживает на его месте игру различий. В тот момент, как тождество устраняется, само различие перестает быть различием, ибо оно уже не (пред)полагает ничего отличного от себя. Само *différance* становится в таком случае формой тождества, и оно обнаруживает свою самотождественность в том, что не находит нигде и ни в чем ничего, кроме себя, т. е. различия. Но так понятое *différance* не создает ничего отличного от себя, оно действует лишь как критическая установка и лишается своей конструктивной способности. На месте прежней метафизики разных тождеств устанавливается последняя метафизика самого различия, как тождественного себе и деконструирующего все, что не есть оно само.

Но из этого акта деконструкции, уже исходящего из различия, но все еще «по-гегелевски» приходящего только назад, к самому различию, вытекает новая возможность мышления — конструктивная. Конструирование такого рода совершает изнутри различия именно то, что различием и предполагается, — создает нечто *отличное от различия*, т. е. тождество, точнее, множество тождеств, «основ», «первопринципов», которые так же отличаются друг от друга, как и от самого различия.

Такой способ *преодоления метафизики через саму метафизику*, через создание *многих метафизик*, обнаруживающих свое различие и несводимость к одной метафизике, я и называю *конструированием*. Мышление начинает с различия и кончается различием, но проходит через неизбежную среднюю фазу, «метафизическую», где различие проявляется в создании отличного от себя, то есть тождества, и в игре этих тождеств. Вопреки Гегелю, движение различия вперед состоит именно в том, что выводится нечто иное, совершается переход в «нечто истинно иное». Вопреки Деррида, движение различия состоит именно в полагании тождеств, в непрестанном потенцировании новых метафизических систем, которые не растворяются в игре различия, но *делают возможной эту игру*.

Конструирование есть не что иное, как «иное» самой деконструкции, ее ближайшая возможность. Деконструкция исходит из постулата различия и обнаруживает в каждом тождестве только скрытую, подавленную игру различий. Но тождество не обязательно есть сокрытие и подавление различия; тождество есть откровение о различии, которое отличается от себя и создает свое иное, нетождественное себе — мир тождеств.

10. КОНСТРУИРОВАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

Конструктивный метод, именно как альтернатива кантовскому критицизму, был введен в философию Шеллингом. «... Без введения в философию метода конструкции во всей его строгости невозможно ни выйти за узкие границы кантовского критицизма, ни продвинуться по указанному Фихте пути к положительной и аподиктической философии. Учение о фи-

лософской конструкции составит в будущем одну из важнейших глав научной философии: невозможно отрицать, что отсутствие должного понятия конструкции препятствует многим участвовать в развитии философии».¹

Если критицизм ограничивает пределы теоретического разума, то конструирование исходит изнутри этих пределов — и переступает их, заново объединяя те способности разума, теоретическую и практическую, которые строго разграничил Кант. Но это уже знающее себя, условное единство, поскольку оно ставит своим условием саму преодолеваемую границу. Такова авантюрная склонность разума, ищущего приключений за пределом своего оседлого бытия, выступающего за предел чисто теоретической, созерцательно-рефлексивной сферы. В конце концов, все границы для того и устанавливаются, чтобы их можно было пересекать, то есть генерировать смысловые события и интенсивности там, где раньше было лишь однородное, инертно-хаотическое пространство кочевья. Авантюрист нового времени тем и отличается от блуждающей древней номады, что знает, какие границы он пересекает, какому риску себя подвергает. Отсюда рискованный и азартный характер конструирующего мышления, которое дерзает преодолевать гносеологические препятствия, зная их непреодолимость, то есть впуская невозможное в область своих возможностей. Авантюрный мыслитель не только знает — вслед за Сократом и Кантом — сколь многого он не знает, но и, развертывая этот парадокс, знает, что он не знает заранее, сколь многое он может узнать, — и с этим незнанием отправляется в путь.

Конструктивность — это смысловая насыщенность, или событийность мышления. Смысловое событие — пересечение границы между мыслительными полями. Не только в повествовательных произведениях значимая граница пересекается героем, попадающим из царства живых в царство мертвых, или из провинции в город, или из обывателей в революционеры, но и в философских текстах постоянно пересекаются границы между понятиями, группами понятий, между разными сферами самого разума. Смысловая событийность текста зависит как от прочности этой границы, так и от энергии ее преодоления. Вот почему разграничение способностей разума, строго проведенное кантовской критикой, дало мощный импульс для смысловых событий в мышлении XIX–XX веков — событий, нарушающих и ломающих эти границы.

Вообще размежевание понятий, установление их границ — это как бы экспозиция философского произведения, за которой следует его сюжет, т. е. серия авантюрных пересечений границы. Образцом событийной единицы может служить афоризм, как микросюжет мышления, в котором границы понятий, уже установленные традицией и здравым смыслом, резко пересекаются. Афоризм, в силу своей краткости, не имеет места для

¹ Шеллинг Ф. В. Й. О конструкции в философии // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 4.

экспозиции, но таковой служит национальный язык или вся мировая культура, сложившаяся в ней система понятий. «В ревности больше самолюбия, чем любви»: традиция связывает ревность с любовью, как ее эксцесс и кошмар, тогда как Ларошфуко соединяет ревность с чем-то прямо противоположным любви — самолюбием. «Прежде, чем приказывать, научись повиноваться» (Солон). «Чтобы что-то создать, нужно чем-то быть» (Гете). В этих афоризмах пересекается установленная логикой языковых оппозиций граница между «приказом» и «повиновением», «созиданием» и «бытием», так что одно оказывается необходимой частью и предпосылкой другого.

С-мысл так относится к мышлению, как со-бытие — к бытию. Смысл — это мыслительное событие, пересечение концептуальных полей, заданных аналитическим расчленением понятий. Особенность методологически «чистых», последовательных философских стратегий, таких как идеализм или экзистенциализм, в том, что они развертываются в однородном мыслительном континууме. Можно представить, однако, что вместо платоновских идей или хайдеггеровского бытия, которые, кажется, во всем противоположны друг другу, кроме своей концептуальной однородности, философия ориентируется на комплекс *смысла-события*. Развитие философии есть не смена направлений, но ускорение смысловых событий, уплотнение их в единицах времени и письма. Теперь, с открытием принципа «множимости мысли», философия становится на собственную почву мыслимости, то есть уже не объясняет действительность и не изменяет ее, не сводит ее к непротиворечивой концепции и не вмешивается в ход истории, а создает собственную *историю смысловых событий и космологию возможных миров*.

В основе конструирования, по Шеллингу, лежит «так называемый переход от бесконечного к конечному, возникновение ограничения в самом по себе неограниченном, совершенно однородном и абсолютном».¹ В бескрайней области мыслимого полагается первая мыслимость, некая «ость», которой даются определения, отграничивающие ее от мыслимого вообще. Замечательно, что Шеллинг постулирует полную произвольность первого акта мышления и полагаемого им первоначала — это может быть вода или огонь, «цветочность» или «капельность»... «Обратите внимание, что таким образом первоначало отчетливо мыслится как нечто случайное. Первое — сущее — это *primum existens* (первосущее. — М. Э.), как я его назвал, есть, следовательно, и первое случайное (изначальная случайность). Вся эта конструкция начинается, таким образом, с возникновение первого случайного — нетождественного с самим собой, — начинается с *диссонанса*, и, в самом деле, *должна* так начинаться...»²

В этом суть метода конструирования, в отличие от метафизического полагания абсолютного начала, которое всецело тождественно себе и все-

¹ Шеллинг Ф. В. Й. О конструкции в философии. С. 22.

² Шеллинг Ф. В. Й. Натурфилософия. Цит изд. Т. 2. С. 474.

му тому, что впоследствии различается на его основе. Конструирование начинается с акта иноположения бесконечному мышлению чего-то конечно мыслимого, то есть с отличия мышления от самого себя. Но это иное потому и полагается как случайное, что конструирование исходит из знающей себя бесконечности самого мышления, по отношению к которому все мыслимое выступает лишь как одна из возможностей. «...Таким образом, сама конечность служит ему (мыслящему субъекту. — М. Э.) средством полагать себя в качестве бесконечного...»¹ Конструирование, по Шеллингу, есть такая актуализация бесконечного, которая *полагает* свою ограниченность и случайность тем же актом, каким и *превосходит* ее. Актуализация мыслительной потенции в некоем условном первоначале есть одновременно и трансценденция этого первоначала как «случайного», потенцирование мыслимого предмета не как действительно сущего, а как возможного для мышления.

Поэтому Шеллинг подчеркивает, что «конструкция создает лишь возможные объекты».² При этом сама действительность получает свое определение лишь внутри более широкого понятия «абсолютной возможности»: «Ибо в конструкции, идею которой автор считает значимой, дана не только относительная или чисто идеальная, но и абсолютная возможность, которая заключает в себе действительность».³ Иными словами, сама действительность предстает как потенциальность, как особого рода мыслимое, полагаемая в ее радикальном отличии от мышления как такового.

Вот почему своеобразным синонимом конструирования у Шеллинга выступает «потенцирование» — термин, который Шеллинг разделяет со своими друзьями-романтиками Ф. Шлегелем и Новалисом и которым он часто характеризует вообще метод своего философского мышления. Потенциями Шеллинг называет «идеальные определения», под которые подпадает все разнообразие явлений и через которые полагается абсолютно целое как последняя цель философского мышления и эстетического созерцания (в той высшей точке, где они совпадают). «Философия же обнаруживается в своем совершенном виде только в целокупности всех потенций: ведь она должна быть = *абсолютному, раскрытому в полноте всех идеальных определений*».⁴ Между бесчисленными существованиями, которые мы находим в эмпирическом мире, и «абсолютным», как его понимает Шеллинг, лежат потенции множественных порядков и ступеней, на каждой из которых происходит превращение актуального в потенциальное, конкретного в универсальное, конечного в бесконечное. Отсюда столь характерные для Шеллинга выражения, как «объект философии проходит следующие потенции» или «положенная в первой (во второй,

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Naturphilosophie. S. 474.

² Ibid. С. 12.

³ Ibid. С. 13.

⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М., 1966. С. 64.

третьей) потенции сущность...»¹ Само мышление, по Шеллингу, есть поступательная потенциация своего предмета, восхождение от потенций низшего к потенциям высшего порядка, где они соединяются в абсолютном тождестве реально-идеального, субъективно-объективного. «...Вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится только на постоянном потенцировании самосозерцания, от первой и простейшей потенции в самосознании до высшей, эстетической».²

На первый взгляд, конструирование равносильно понятию творчества, но эти два рода деятельности различаются своей модальностью. Творчество есть актуализация замысла и говорит «будь» творению, тогда как конструирование есть именно потенцирование того, что «может быть». Конструкт, в отличие от творения, признает полную меру своей произвольности.³ Конструирование заранее обводит себя рамкой условности, переводит творческий акт в модальность возможного и включает сознание его неполноты, неуспеха.

Николай Бердяев, создавший последовательную и всеобъемлющую философию творчества, считал, что любое творчество, как оно до сих пор осуществлялось на земле, есть неудача, поскольку оно пересоздает мир не действительно, а только условно, символически, в рамках художественного, научного, политического произведения. Творческий огонь моментально остывает, как только выводится из недр духа и приобретает форму отдельной книги, скульптуры, политического учреждения, семейного союза. Вместо пересозидания мира получается создание еще одной вещи в мире — дурная бесконечность. «Культура во всех своих проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры — символические, а не реалистические».⁴

Творчество, в том смысле, о котором говорит Бердяев, есть теологическая категория: творить мир, то есть создавать его из ничего, дано только Богу, поэтому творческие акты человека всегда обречены на неудачу. Конструирование тем и отличается от творчества, что с самого начала знает об этой неудаче, признает и любит ее, как сознательное ограничение творческого размаха формами условного и возможного, не-переход их в действительное пересозидание мира. Творит только Бог, а человеку пристало конструировать, т. е. демонстрировать каждым своим актом неудачу твор-

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1987–1989. Т. 1. С. 486. Т. 2. С. 475.

² Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 486.

³ В XX веке о «радостях конструирования» в художественной и интеллектуальной деятельности писал Поль Валери, причем в значении, близком шеллинговскому. Он «преднамеренно» употребляет «слово конструирование... дабы резко обозначить проблему человеческого вторжения в сущее...» Валери П. Введение в систему Леонардо да Винчи // Валери П. Об искусстве. Изд. подготовил В. М. Козовой. М.: Искусство, 1976. С. 53, 59.

⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 521.

чества, его обреченность на конструкторы вместо живых творений. Эта неудача творчества сознательно вписана в сам акт конструирования, как создания множественных возможностей бытия, а не единственного и подлинного мира.

Конструирование в этом смысле (как оно и мыслилось у Шеллинга) есть потенциация, т. е. превращение действительного в возможное, восхождение от наличного бытия к иномодалным порядкам универсума. Со всем не обязательно считать такую человеческую потенциацию бытия низшим родом деятельности сравнительно с актуализацией возможностей и замыслов. Бердяев представляет творчество слишком «реалистически», как акт воплощения замысла, как реализацию его в формах здешнего бытия, поэтому он рассматривает культуру с ее условностью как провал, как нехватку реальности. Но если культура восходит над наличностью физического бытия именно благодаря своим символам, то дальнейшее движение культуры будет происходить в направлении еще большей условности и символичности, а не реализации уже существующих символов. Если творчество создает действительный мир, то конструирование — множество контингентных миров, зависящих от произвольных допущений конструктора.¹

Для Бердяева творчество — это метафизическая реальность и этический императив, тогда как в конструировании оно приобретает сослагательную модальность, «как если бы». Конструктор, в отличие от творения, не может быть живым существом и органической частью Божьего мира — это химера, знающая о своей химеричности (без оценочных коннотаций этого слова). В отличие от божественного акта творчества, конструирование есть акт бого-человеческий, т. е. попытка божественного творчества, в которую заведомо вписана его человеческая неудача — возможность творчества, в которую вписана его невозможность.

Конструирование есть деконструкция творчества и одновременно творческий выход за предел деконструкции: уже не обнаружение контингентности в существующих структурах, а создание структур в форме контингентности, в сослагательном наклонении.

¹ Контингентность, *contingency* — английский эквивалент «условности» — удачно вмещает в себя тот же префикс «кон», что и в понятии «конструировать». «Контингентный» первично значило «со-прикасающийся», «приходящий вместе», «со-слагательный», «с-лучающийся»; отсюда и значения «возможность», «случай», «непредвиденное обстоятельство», то есть то, что не вписано в структуру события, отклоняется от нее.

11. «ДЕ-» И «КОН-»

Не вдаваясь сейчас подробно в историю метода конструирования-потенцирования, попытаемся определить его значение для современной мысли.

Два минувших теоретических периода — структурализма и деконструкции — содержат в своем различии возможность третьего периода — *конструкционизма*. Дело в том, что деконструкция вовсе не является прямым вызовом структурализму, как часто полагают, — между ними есть значимая асимметрия, выраженная приставкой «кон». ¹ «Кон» отсутствует в структурализме и лишь под знаком отрицания дано в деконструкции. Что же прибавляет «кон» к понятию структуры и что пытается отнять у «кон» де-конструкция?

Известно, что структурализм исходит из презумпции полной упорядоченности, логической и семиотической организованности предстоящего ему объекта-текста, тогда как деконструкция находит внутреннюю противоречивость и двусмысленность в своем объекте, бесконечную регрессию и отсрочку смысла, который никогда не дается как присутствие, как завершенная и логически расчлененная целостность. Заметим, однако, что Деррида настойчиво возражает против понимания деконструкции как деструкции, которая была бы прямым негативным актом разрушения структуры и структурности. То, что отличает деконструкцию от деструкции, и есть это таинственное «кон-», которое само по себе никак не поясняется у Деррида — просто оно вписано в понятие де-кон-струкции. Мы попытаемся извлечь его оттуда, поскольку и сама деконструкция, как термин, сохраняет свое отличие от структурализма (не сводясь к его прямой противоположности) именно благодаря этой асимметричной приставке «кон».

Деконструкция предполагает, что в структуре находится нечто, отличное от самой структуры, некий генератор ее внутренних саморазличий, нечто не-структурное или сверхструктурное. Именно поэтому деконструкция не есть просто разрушение структуры, «деструкция», а выявление в ней некоего неструктурируемого остатка, следа, прибавки, дополнения, — то, что и можно обозначить «кон». Приставка эта означает «с», совместность. Де-кон-струировать, в сущности, означает выявить «кон» в структуре как отличное от самой структуры, как прибавку к ней, как то, *с чем* она. Структура всегда с чем-то, что не есть структура, и это есть ее неотъемлемое качество, кон-структивность, кон-струкционность. Конструкция есть процесс создания структуры, который запечатлевается в са-

¹ Объясняя происхождение термина «деконструкция» в «Письме к японскому другу» (A Derrida Reader. Between the Blinds. Ed. cit. P. 272), Деррида подчеркивает в этом термине сочетание структуралистского и антиструктуралистского «жестов», но не останавливается на асимметрии, вносимой в это соотношение приставкой «кон».

мом результате, в структуре, как ее неполная структурируемость, наличие в ней какого-то «кон». Создание структуры само по себе не может быть полностью структурным хотя бы потому, что в структуре все элементы сосуществуют одновременно, а в процессе конструирования они появляются один за другим, значит, каждый элемент в данный момент не является полностью структурированным, у него нет пары, нет бинарной оппозиции. Классический структурализм как раз и исходит из того, что структуры не рождаются и не творятся, они либо есть, либо их нет — язык служит примером того, что нет такого состояния, предшествующего языку, когда он еще не был бы языком, расчлененной и упорядоченной системой. Язык всегда «уже есть».

Но деконструкция вновь вводит временное измерение, как процесс отсрочки, растягивания, несовпадения структуры с самой собой, несовпадения означающего со всегда отсутствующим, только возможным и ожидаемым означаемым. Именно различие и есть внеструктурное и конструирующее начало структуры. Классическим образцом структурной оппозиции выступает пара «различие-тождество». Но, как мы знаем, оппозиция различия и тождества возникает только на основе различия, которое, таким образом, асимметрично тождеству, находится и внутри данной структурной оппозиции, и вне ее, как ее условие и возможность. Различие конструктивно именно потому, что оно и структурирует бинарную оппозицию как целое, и структурируется в ней как один из ее элементов. Там, куда приходит деконструкция, уже имеет место конструкция, как *наличное* в структуре и *отличное* от нее, то, что создает саму структуру и, значит, нетождественно ей.

Конструкционизм — это движение, исходящее из глубины деконструкции, из того «кон», которое пребывает в сердцевине самого этого слова, между двумя другими его слагаемыми, «де» и «структ», в несводимости к ним. То, что «кон» возникает первоначально в составе «де-кон-струкции», методологически объяснимо: планета Нептун тоже была первоначально обнаружена как система помех, отклоняющих соседнюю планету Уран от ее ранее вычисленной орбиты. Деконструкция возникла как анализ помех и отклонений от той структурной упорядоченности, которая повсюду предполагалась или вносилась структурализмом. Отсюда соединение «кон» с приставкой «де», обозначающей действие отклонения и преодоления. Но связь «кон» с «де» не является необходимой и неизбежной. Если «де» преодолевает структурность и обнаруживает «кон», то «кон», в результате такого открытия, более не нуждается в «де» и действует как самостоятельная величина, как сила притяжения планеты Нептун, а не просто причина отклонения Урана от его мнимо-идеальной орбиты. «Кон» обнаруживается не как дефект структуры, не как остаток, получающийся в результате ее деструкции, а как *избыток, конструирующий новые структуры и несводимый к ним*. Это «кон», вырастающее за предел самой деконструкции, образует начало нового движения — конструктивности. Здесь все поставлено буквально на *кон* — уже не в латинском, а в исконно русском значении этого слова.

Деконструкция, с ее поэтикой негативности, не-определенности, не-определения, не-присутствия, не-происхождения, возникла на почве структурализма, как демонстрация и демонтаж его ограниченности, как момент перехода к новым методам мышления. Но подобно тому, как скептицизм, показавший ограниченность классического идеализма, не может служить самодостаточной формой мышления, *деконструкция есть только промежуток между двумя формами сознания — рационально-позитивистской и креативно-позитивной, структурализмом и кон-струкционизмом*. Деконструкция, в своем отрицательном задании, есть трансценденция структурализма, которая в свою очередь трансцендируется конструкторизмом, как новой позитивностью, уже знающей все опасности и тупики позитивизма.

Определяя деконструкцию в «Письме к японскому другу», Деррида старается избежать всякой позитивности, сознательно стилизуя даосистскую или дзен-буддистскую игру не-определений. Деконструкция не есть ни методология, ни анализ, ни принцип, ни прием, ни направление, ни... Напротив, конструкторизм не боится себя определять в позитивных терминах, он, по сути, и занят конструированием всевозможных собственных определений. Он мог бы сказать о себе: я — методология, и, значит, ничто методологическое мне не чуждо.

Термин «конструкторизм» довольно широко употребляется в американской философии, но почти исключительно как обозначение новой критической философии, направленной против средневекового реализма и классического рационализма. Критический конструкторизм признает все наше знание «сконструированным», т. е. не отражающим какой-то внешней «трансцендентной» реальности, но зависимым от конвенций нашего восприятия и социального опыта. Считается, что даже физическая и биологическая реальность, включая расу, нацию, пол, конструируется социально (куда там ветхозаветному марксизму до столь дерзкой экспансии социального детерминизма).¹ Но, признавая конструктивность всякой реальности, сами американские мыслители, находящиеся в плену критицизма, испытывают мистический страх перед любыми попытками ее конструирования. Они охотно критикуют реалистические суждения, подчер-

¹ Своего рода манифестом критического конструкторизма в разных дисциплинах, в том числе в естественных науках, явилась серия статей, напечатанных в 1991 г. в журнале «Critical Inquiry» и затем переизданных с комментариями в сборнике Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines, ed. by James Chandler, Arnold Davidson, and Harry Harootunian. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994. Уже не только «истина» и «реальность», но и «свидетельство», «документ», «опыт», «эксперимент», «факт», «доказательство» и другие важнейшие категории эмпирического исследования (в статистике, физике, биологии, истории, юриспруденции и т. д.) обнаруживают свой условный характер, как социальный и идеологический конструкт, и их традиционная — «реалистическая» или «рационалистическая» трактовка подвергается критике.

живая конструктивность любых реалий, но, желая остаться внутри критической парадигмы и отождествляя ее с «научной философией» вообще, не решаются сконструировать ничего, выходящее за пределы тонкой тавтологии или критицизма. Беда критического конструкционизма в том, что он недостаточно конструктивен.

Нище одной фразой обнаружил всю бесполезность так называемой «критики», которая критикует интеллект за то, что он якобы не способен познать истинную реальность, как будто бы сама критика уже познала ее и встала над интеллектом, чтобы указать ему на это несоответствие. «Интеллект не может критиковать самого себя, именно потому, что мы не имеем возможности сравнивать его с иновидными интеллектами, и потому, что его способность познавать могла бы проявиться лишь по отношению к “истинной действительности”, т. е. потому, что для критики интеллекта нам нужно было бы быть высшими существами с “абсолютным познанием”». ¹ Чтобы утверждать непознаваемость чего-то, нужно знать это непознаваемое.

Само понятие критики таит в себе неустранимый изъян. Слово «критика» имеет два значения: (1) отрицательное суждение, опровержение, несогласие; (2) разбор и оценка. Казалось бы, два эти значения внутренне не связаны, но в сущности любая, даже самая хвалебная и доброжелательная критика (литературно-художественная, философская и т. п.) работает с произведением именно в критическом модусе, т. е. в модусе недостатка. Критик выступает как судья, призванный вынести оправдательный или обвинительный приговор (собственно, этимологически слово «критика» и означает «суд»). «Судить» и «осудить» — родственные слова: любое суждение, даже положительное, заключает в себе оттенок осуждения, поскольку произведение предстает перед судьей, который знает, каким произведение должно или не должно быть. Критика, занимаясь «разбором» произведения, производит и отбор его «истинных» значений, сокращая тем самым потенциал его значимости.

12. ПОТЕНЦИАЦИЯ КАК МЕТОД. ЭРОС МЫШЛЕНИЯ

Но возможен и иной подход — не селекция, а селебрация (celebration) текста, празднование его многозначности. Суд работает в режиме нехватки, тогда как праздник разворачивается под знаком изобилия. Категория редкости, лежащая в основании экономической и политической жизни общества (ценообразование, рынок, классовое расслоение и борьба, социальная иерархия, политическая власть, все формы вытеснения и соперничества) принадлежит к модусу сущего, тогда как модус возможного не-

¹ Нище Ф. Избранные произведения: В 3 т. Т. 3. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-book, 1994. С. 220.

сет в себе категорию избытия, в основе которой — преизбыток потенции над актом, нереализуемость всех возможностей.

Такова разница между критическим и *креативным*, собственно «конструктивным» конструкционизмом, который мы в дальнейшем обозначим шеллинговским термином «потенциация». Потенциализм, как он здесь понимается, празднует событие текста и сам становится праздником «избыточного» мышления, в том смысле «избыточности», который выдвинул французским мыслителем Жоржем Батаем, а впоследствии был развит в методологии науки Полом Фейерабендом. Согласно Батаю, большинство видов человеческой деятельности охватываются критерием полезности, тогда как последняя цель всякой деятельности, которая уже не служит никакой другой цели, есть бесполезность, щедрая трата без пополнения, чистая прибыль. Если интеллект расчленяет все явления по признаку полезности, то эрос, или сфера желания, есть самоцельная, бесполезная трата энергии. Батай ставит вопрос, может ли эротизм войти в область интеллекта и дать импульс теоретической деятельности?

Сам Батай постулирует интеллект и эротизм как две отдельные сферы и в дальнейшем пользуется более или менее традиционными интеллектуальными процедурами для объяснения эротических феноменов. В этом смысле его метод мало отличается от психоанализа, который он критикует за то, что эротическое и бессознательное здесь изучается с позиций научного рассуждения, тогда как задача состоит в том, чтобы преобразовать сам рассудок, внести в него эротический импульс.

Батай замечает, что «объект желания есть вселенная, или целостность бытия»; в противоположность этому «первый импульс интеллекта... — абстрагировать, отделять объекты размышления от конкретной целостности реального».¹ Такое разделение представляется схематическим. Суть в том, что интеллект не нуждается в эротизации «со стороны», он сам изначально есть мощное орудие желания. Интеллект гораздо более страстен и требователен, чем любой орган человеческого тела. Интеллект может охватывать гораздо большую целостность бытия, чем сексуальное желание, направленное на отдельное существо и даже склонное к фетишизации, дроблению своего объекта на влекущие фрагменты. Именно интеллект есть орган целостного желания. Ум «похотливее» тела, ибо телу нужно только другое тело или несколько тел, тогда как уму нужна вселенная — бесконечность мыслимых и потенцируемых миров. Интеллект укрупняет масштаб желания и делает его неутолимым. Подобно тому как плоть возбуждается созерцанием нескромных красот, ум возбуждается такими предельными понятиями, как «бытие», «возможность», «бесконечное», «мир», «универсум». И своеобразного «оргазма» ум достигает, когда конструирует «теорию всего». «Теория всего», о которой много говорит современная физика в плане объединения всех природных сил и взаимодействий, не может быть только физической или даже только научной,

¹ *Bataille G. The Accursed Share*, Trans. by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1993. Vol. 2 (The History of Eroticism). P. 111, 112.

она должна быть и поэтической, и музыкальной, и философской, — «всякой», «метафизической», т. е. представлять универсальность предмета в универсальности методов познания.

Метафизика есть самая сладострастная из грез интеллекта. Если объектом желания может стать совокупность миров, по словам Батая, «вселенная, или целостность бытия», то именно метафизика есть наибольшее из всех желаний, самое страстное и жгучее желание, квинтэссенция эротизма, ибо она соблазняется всей полнотой сущего и возможного, ищет обладания миром в целом. Желание вырастает в метафизике до универсализации своего объекта, который в пределе совпадает с мирозданием и Богом. Вот почему философия и теология суть самые обильные резервуары желания: в них мы хотим Всего, стремимся к постижению первоначальной причины и к достижению последней цели Всего. Интеллект есть машина возгонки желания, что означает не только одухотворение последнего, но и его усиление в качестве желания, эротическое превосхождение и снятие сексуального.¹

Но если признать теоретический потенциал желания, нужно сделать и следующий шаг — признать эротику в качестве методологии. «Желать произведение» — значит строить на его основе бесконечный универсум смыслов, множество дискурсов, которые варьировали бы его образы и темы в терминах разных наук, идеологий, искусств. После того как Батай очертил теорию эксцесса и трансгрессии (избытка и преступления), следующий шаг должен привести к *эксцессивности и трансгрессивности самой теории*. Потенциация — это и есть методология желания как эксцесса и трансгрессии. Теория не только фиксируется на объекте, но и преступает его, создавая множество возможных и желаемых объектов, которые находятся в отношениях ревности и провокации с исходным объектом. У желания — двойной смысл: желание обращено на желаемое с целью его воплотить и одновременно отдалить и сделать невоплотимым. Желание создает область желанного, которое превращает данность в недостигаемость. *Потенцировать* — значит внести из-быточность и преступаемость (принцип выхождения за края) в методологию, которая уже не судит произведение, но превращает его в событие сверхзначимости. Критика как таковая, судебный подход, здесь уступает место «потентике», многообразной трансформации текста, усиливающей каждую из его возможных интерпретаций. Задача теории — не утилизировать, а *потенцировать* произведение, т. е. не сокращать, а *умножать его смысловые возможности*.

Потенциация текста может действовать на разных уровнях его исследования — и генетическом, и композиционном, и телеологическом. На-

¹ Сам Батай признает, что «в объятии объектом желания всегда выступает полнота бытия, так же, как она выступает объектом религии или искусства, — полнота, в которой мы теряем себя, поскольку принимаем себя за отдельное существо...» (Ibid. P. 116). Значит, религия и искусство выступают как формы желания, предмет которых — полнота бытия.

пример, изучение черновиков и одновременная публикация всех вариантов текста (в частности, как электронного гипертекста) помогает обнаружить такое существенное свойство произведения, как его вариативность. Произведение создается не столько в результате последовательной актуализации исходного замысла, сколько в процессе умножения замыслов и их совмещения в одном тексте, который приобретает тем самым многослойность и многосмысленность, приводит все знаки в состояние наибольшей значимости. Черновики не отбрасываются, а срастаются в беловик, так что окончательный текст представляет возможность для большего числа вариативных прочтений, чем любой из черновиков. Произведение созревает по мере того как вбирает в себя все свои предыдущие варианты и превращает *стадии своего написания в потенции своего прочтения*. Это и есть потенциация: из многих возможностей письма реализуется одна, но именно такая, которая в свою очередь создает много возможностей чтения. Реализация замысла становится одновременно потенциацией смысла. Подлинный текст произведения — это гипертекст, т. е. собрание всех его вариантов, причем последний отличается от предыдущих именно сжатостью, компактностью — степенью своей внутренней вариантности, числом совмещенных версий прочтения.¹

Так, на примере «Евгения Онегина» литературовед Сергей Бочаров показывает, как разные варианты судьбы и взаимоотношений героев не столько отбрасываются, сколько сохраняются в движении романа, образуя его «возможный сюжет», точнее, совокупность возможных сюжетов, которые, как линии перспективы, уходят в «даль свободного романа». Онегин мог бы влюбиться в Татьяну сразу после первой встречи — отсюда его реплика Ленскому: «Я выбрал бы другую, / Когда б я был как ты поэт». Дуэль Онегина с Ленским могла бы не состояться: «Когда б он знал, какая рана / Моей Татьяны сердце жгла! / Когда бы ведала Татьяна, / Когда бы знать она могла...» «Бы» и есть тот магический кристалл, через который преломляется романное «было», высвечивая грани все новых возможностей. Смысл каждого сюжетного поворота задается возможностью другого; герои несчастливы именно оттого, что «счастье было так возможно». Бочаров делает вывод: «Конечно, Пушкин, как и всякий автор, когда писал роман, многое зачеркивал и оставил в черновиках. Но он при этом сохранил как бы незачеркнутыми многие и многие возможности судьбы героев, развития действия, своих авторских решений и показал их наглядно в тексте романа как черновые варианты самой жизни, которые

¹ Как замечает Ольга Вайнштейн в связи с анализом французской генетической критики, «легкость семиотических переключений, богатство выбора по оси синтагматики и парадигматики, бесконечная игра означающих, мерцание все новых «следов» превращают «гипертекст» в идеальную модель культурной памяти, которая хранит в своих глубинах всевозможные потенциальные комбинации знаков». *Вайнштейн О. Удовольствие от гипертекста (Генетическая критика во Франции) / Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 388.*

ему оказалось важно для нас сохранить. /.../ Возможность в романе Пушкина — и не только в этом романе, но вообще в творческом мире Пушкина, в его поэтической философии — имеет статус также особой реальности, наряду с той реальностью, которая осуществляется».¹ Разные варианты сводятся в один текст, сгущаются в нем, увеличивая его суггестивность. *Генезис произведения — это и есть его потенциация: не выбор одного варианта из многих, а сжатие многих в одном.*

Потенциация текста на уровне композиции обнаруживает игру возможностей в каждом новом сюжетном элементе, который не только играет с ожиданием читателя, меняя возможность предстоящих событий, но и обнаруживает потенциальность событий уже ранее описанных, которые, оказывается, могли иметь совсем другой смысл и вызвали другие последствия, чем казалось раньше. Например, «Ревизор» Гоголя представляет фигуру Хлестакова в двойственном освещении: каждый его поступок (например, то, что он берет обеды в долг и заглядывает кушающим в тарелки) может восприниматься и как крайняя степень нужды, и как свидетельство чрезвычайных ревизорских полномочий. Хлестаков вкладывает в свои жесты и реплики один смысл, городские чиновники — прямо противоположный, а зрители наслаждаются именно игрой и переливом этих смыслов в каждой реплике. Эта игра возможных прочтений-интерпретаций может продолжаться и за пределами текста: так, в задуманной постановке А. Я. Таирова пьеса заканчивалась сценой, где настоящим ревизором, требующим чиновников к себе, оказывается сам Хлестаков.

Американский исследователь Гари Сол Морсон показывает, что литературное повествование строится не только на предвещении будущих событий и оповещении о произошедших событиях, но и включает в себя такую модальность, что разные варианты одного события предстают одинаково возможными, «со-освещаются». «Дымка возможностей окружает каждую актуальность. /.../ Со-освещение опирается на концепцию времени как поля возможностей».² Например, в «Бесах» Достоевского сохраняются и сложно взаимодействуют между собой две возможности: что Ставрогин был близок с девочкой-подростком — и что он выдумал весь этот эпизод. Точно так же сохраняется возможность, что Петр Степанович Верховенский не был настоящим сыном Степана Трофимовича Верховенского.³

Потенциация текста может рассматриваться в направлении не только его генетического прошлого и композиционного настоящего, но и гипотез

¹ Бочаров С. Проблема реального и возможного сюжета («Евгений Онегин») // Генезис художественного произведения: Материалы советско-французского коллоквиума. М.: Изд. ИМЛИ АН СССР, 1986. С. 144, 145.

² Morson G. S. Narrative and Freedom: the Shadows of Time. New Haven: Yale University Press, 1994. P. 118, 119. Три композиционных приема игры с повествовательным временем называются соответственно «foreshadowing», «backshadowing» и «sideshadowing».

³ Ibid. P. 224.

тетического будущего Как недавно заметил Вяч. Вс. Иванов, «новая волна методологического “штурма и натиска” в истории и теории литературы необходима, одним из возможных путей мне кажется изучение “третьего мира” по К. Попперу — ненаписанных книг, существование которых как идеальных сущностей возможно. Изучив все романы (и черновики, и другие архивные материалы) Достоевского, можно попытаться обрисовать ненаписанный им роман (например, “Житие великого грешника”, что отчасти пробовал делать Комарович)».¹

Сочетание разных методов в истолковании одного текста вовсе не означает эклектизма, как слабой теоретической позиции, — наоборот, сильная теоретическая позиция состоит в том, что разные методы, пересекаясь и соперничая, усиливают событийность исследования как приключения мысли.

Далее следует заметить, что область гуманитарных дисциплин не сводится к задаче интерпретации текстов, хотя такое сужение само по себе характерно для методологии критицизма. У гуманитарных наук есть своя креативная сторона, которая еще не нашла методологического признания в системе дисциплин. Науки, как известно, делятся на три разряда: естественные, социальные и гуманитарные. У первых двух есть еще практические надстройки или пристройки — методы преобразования того, что данные науки изучают.

Предмет	Науки	Практика
Природа	Естественные	Техника
Общество	Социальные	Политика
Культура	Гуманитарные	?

Что по отношению к естественным наукам есть техника как преобразование природы, а по отношению к социальным наукам есть политика как преобразование общества, еще не определило своего статуса в отношении гуманитарных наук. И тем не менее они остро нуждаются в своей собственной технологии и в своей собственной политике — отсюда и постоянные попытки технологизировать или политизировать гуманитарное мышление, пренебречь его возможностной спецификой ради выхода в практическое измерение.

Философия возможного позволяет обосновать *конструктивность гуманитарного мышления*, не утрачивая его специфики, *не технологизируя и не политизируя феномена культуры*. Эту область потенциации культуры на основе ее гуманитарного исследования я бы назвал *культуроникой*. Культуроника — изобретательская деятельность в гуманитарной сфере, конструирование новых альтернатив в культуре, новых воз-

¹ Седьмые тыняновские чтения. Материалы для обсуждения. Тыняновские сборники. Вып. 9. Рига; Москва, 1995–1996. С. 24–25.

можностей общения и познания, которые были бы специфичны для культуры и вместе с тем служили бы ее трансформации.

Допустим, существует наука лингвистика — королева гуманитарных наук второй половины XX века. Но почему именно вокруг слов и звуков, нарушающих тишину, происходит выделение и становление дисциплины, а не вокруг самой тишины, из которой выделяются ее объекты? Молчание задает языку границы его деятельности и ту форму, в которой он осмысленно расчленяет себя. Так возникает возможность альтернативной дисциплины — лингвистики молчания, или силентики (альтернативное название — сайлентология; можно назвать ее по-русски — «молчесловие»). Это наука о паузах, о формах умолчания и замалчивания, о «молках», единицах молчания, формирующих речь и определяющих глубину ее семантических переносов, метафорических сдвигов и фигуральных значений.

Потенциация — это умножение мыслимых объектов путем создания их альтернатив, вариаций, соперничающих моделей. Рядом с каждой дисциплиной, теорией, понятием, термином живет его «тьень», которая при иных условиях освещения могла бы выступить как самостоятельный, первичный объект сознания. Возможны цивилизации, где основной гуманитарной дисциплиной была бы силентика, а не лингвистика; где философия была бы наукой о единичном, а не всеобщем; где главой языческого пантеона был бы не Юпитер, бог неба и грозы, а Термин, бог рубежей и границ... Потенциация, в отличие от догматически и релятивистски понятого деконструкционизма, получившего в 1980-е — 1990-е гг. распространение в академических кругах, не просто расшатывает основание какой-то системы понятий, показывает ее зыбкость и относительность, оставляя читателя перед лицом иронического «ничто», — но разворачивает ряд альтернатив для каждой теории и термина: не критикует их, а именно потенцирует, т. е. вводит в раздвигающийся ряд понятий, каждое из которых альтернативно другому, иначе трактует то же самое явление.

Потенциация наук, искусств, жизненных стилей, теоретических моделей и т. д. — это процедура расширения каждого понятия путем его мультипликации, встраивания в виртуальные поля сознания. Логика, стоящая за потенциацией, не является ни индуктивной, ни дедуктивной, и, конечно же, она радикально отличается от редукции, которая сводит многообразное к единому. В данном случае, наоборот, одно обнаруживает множественность, отличие от себя, раскладывается как ряд инаковостей. Такой логический прием можно назвать «абдукцией»: этот термин был введен Чарлзом Пирсом для обозначения логики гипотетического мышления. *Абдукция* (abduction) — буквально «похищение», «умыкание» — это похищение понятия из того ряда, в котором оно закреплено традицией, и перенесение его в другие, множественные, расходящиеся ряды понятий. Скажем, у науки похищается ее предмет («язык» у лингвистики, «древнее» у археологии), который становится предметом другой науки («сайлентология», «археософия»). Или наука похищается у определенной предметной области и переносится на другую (так Мишель Фуко создал «ар-

хеологию знания», хотя собственно археология имеет дело с материальной культурой). Абдукция чем-то перекликается с метафорой, перенесением значения по сходству; но это не поэтический, а логический прием, основанный на расширительной работе с теоретическим понятием, которое «номадически» перемещается по разным концептуальным полям, пересекает границы дисциплин и методологий.

Потенциация продолжает работу деконструкции по «рассеянию» смыслов, но переводит эту работу из критического в конструктивный план и может быть оксиморонно названа «*позитивной деконструкцией*». Сам инициатор деконструкции предостерегал против ее использования как орудия критики, в результате чего одно, более «правильное» истолкование текста противопоставляется другому и происходит не столько рассеивание, сколько прореживание смыслов. Но термин «деконструкция» имел свою судьбу, свою логику негативности, как признает и сам Жак Деррида: «...Гораздо труднее избавиться от негативной внешности (термина “деконструкция”. — М. Э.); так было и так есть. ...Вот почему это слово, по крайней мере само по себе (вне контекста. — М. Э.), никогда не казалось мне удовлетворительным...»¹

Как показал анализ в предыдущих главах книги, не только слово, но и идея деконструкции имеет склонность к критицизму. В своем практическом применении деконструкция выступила именно как процесс «расплетения, разложения, расслоения» структур, хотя исходной установкой, по словам Деррида, была «не негативная операция. Было необходимо не разрушать, а скорее понять, как “построен ансамбль” — реконструировать его с этой целью».²

На основе такого определения деконструкции можно дать контрастное определение потенциации: это реконструкция возможностей, заключенных в данном культурном ансамбле, с целью построения альтернативных ансамблей. Деконструкция устанавливает в тексте «неопределимость значений», тогда как конструктивное преобразование этого метода состояло бы в работе с «беспредельными значимостями», откуда и вырастают новые ансамбли культуры.³

¹ Letter to a Japanese Friend, in: A Derrida Reader. Between the Blinds. Ed. cit. P. 272.

² Ibid. P. 272.

³ Один из опытов потенциации — моя работа над электронной «Книгой книг», собранием альтернативных гуманитарных дисциплин и теорий. См.: *Эпштейн М. Книга, ждущая авторов* // Иностранная литература. 1999. № 5. С. 217–228; *Его же. Из тоталитарной эпохи — в виртуальную: Введение в Книгу книг* // Континент. 1999. № 102. С. 355–366.

Другой сетевой проект «Дар слова. Проективный лексикон» — это опыт потенциации лексико-морфологической системы современного русского языка, развития корневой системы, создания альтернативных моделей словообразования. <http://www.emory.edu/INTELNET/dar0.html>

13. КРИТЕРИЙ ИНТЕРЕСНОГО

Было бы, конечно, непозволительной роскошью, точнее, бедностью вседозволенности утверждать, что в области методологии всё возможно, поскольку возможное — это и есть критерий методологии. Необходимо ввести ограничительный фактор, который позволял бы соотносить возможное с другой модальной категорией — необходимого. Именно напряжение между этими двумя модальностями и придает исследованию существенный интерес, держит в напряжении ум читателя.

Поиск методологии, выходящей за пределы деконструкции, приводит нас к понятию *интересного* — важнейшей комплексной категории, охватывающей практически все явления культуры. Среди оценочных эпитетов, применяемых в наше время к произведениям литературы и искусства, науки и философии, «интересный» — едва ли не самый частотный и устойчивый. Если в прежние эпохи ценились такие качества произведения, как истинность и красота, полезность и поучительность, общественная значимость и прогрессивность, то в XX веке, и особенно к его концу, именно оценка произведения как «интересного» служит почти ритуальным вступлением ко всем его дальнейшим оценкам, в том числе критическим. Если произведение не представляет интереса, то и разбор его лишен мотивации. Еще до того как мы пускаемся в разбор произведения с какой-то специальной точки зрения, мы говорим, что это произведение представляет определенный интерес — и тем самым побуждает нас к анализу. Более того, понятие «интересного» не только служит введением в дискуссию о предмете, но часто выступает и как заключение и увенчание дискуссии. «Несмотря на отмеченные недостатки, эта статья интересна тем, что...» «Указанные достоинства произведения позволяют объяснить тот интерес, который оно вызвало у читателей». «Интересность» — это исходное, интуитивно постигаемое качество произведения и одновременно конечный синтез всех его рациональных определений.

В ряде случаев, разумеется, произведение рассматривается как лишенное внутреннего интереса — и именно поэтому представляющее некоторый «внешний» интерес для характеристики читательских вкусов, книжного рынка, издательской политики и т. д. Например, бездарная книга стихов или безграмотное учебное пособие могут представлять интерес как симптом каких-то общественных процессов и тенденций. Таким образом, необходимо провести разграничение между собственно интересным произведением — и произведением как элементом какой-то интересной ситуации. В последнем случае часто используется выражение «представляет интерес как...» Произведение, само по себе мало интересное, может представлять интерес как «выражение упадка читательских вкусов», как «свидетельство кризиса писательского дарования» и т. п. Бывают интересные люди и книги — и бывают интересные ситуации, элементом которых становятся неинтересные люди и книги.

Категорию интересного оспаривают на том основании, что она является субъективной. «Одних интересует одно, других — другое. Интересное всегда интересно-для-кого-то». Но то же самое можно сказать и о «прекрасном», и о «добром», однако мало кто оспаривает необходимость эстетики и этики как наук о прекрасном и добром. То, что интересует меня в одном, а другого в другом, интересует нас в каком-то общем смысле, который и подлежит выявлению. Вопрос не в том, что интересно для разных людей, а что такое само интересное, что значит «интересовать» и «быть интересным». Если одного интересует хоккей, а другого футбол, одного философия, а другого литература, одного Гегель, а другого Ницше, то все они находят для себя что-то интересное в разных явлениях: и вот само это явление интересного интересует нас. В данном случае мы совершаем простейшую феноменологическую редукцию, вынося за скобки субъектные и объектные факторы, кого и почему интересует то, а не другое, и сосредотачиваясь на самом феномене интересного, который один и тот же для всех, кто бы чем ни интересовался.

Игра между двумя полюсами одной модальности, возможным и невозможным, переход наименее возможного в наиболее возможное — вот что составляет феномен интересного. Так, интересность научной работы или теории *обратно пропорциональна вероятности ее тезиса и прямо пропорциональна достоверности аргумента*. Самая интересная теория — та, что наиболее последовательно и неопровержимо доказывает то, что наименее вероятно. Например, вероятность того, что человек воскреснет после смерти, исключительно мала, и теория, которая убедительно доказала бы возможность воскресения, была бы в высшей степени интересна. Вероятность, что старец Федор Кузьмич — это император Александр I, достаточно мала, и веские исторические доказательства в пользу этого тезиса были бы исключительно интересны.

По мере того как вероятность тезиса растет, а достоверность аргумента падает, теория становится менее интересной. Наименее интересны теории: (1) либо доказывающие самоочевидный тезис, (2) либо приводящие шаткие доказательства неочевидного тезиса, (3) либо, что хуже всего, неосновательные в доказательстве очевидных вещей. Таким образом, интересность теории зависит не только от ее достоверности, но и от малой вероятности того, что она объясняет и доказывает.

Интересность — это соотношение, образуемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе — вероятность доказуемого. Интересность растет по мере увеличения числителя и уменьшения знаменателя. Чем менее вероятен тезис и чем более достоверен аргумент, тем интереснее научная идея.

Этот же двоякий критерий интересности можно распространить и на литературное произведение. Интересен такой ход событий, который воспринимается, с одной стороны, как неизбежный, с другой — как непредсказуемый. Как и в научной теории, логика и последовательность художественного действия сочетается с его неожиданностью и парадоксальностью.

тью. Вот почему известное изречение Вольтера: «Все жанры хороши, кроме скучного», применимы и к научным жанрам и методам. Скучность метода — это не только его неспособность увлечь исследователя и читателя, но и признак его научной слабости, малосодержательности, когда выводы исследования повторяют его послышки и не содержат ничего неожиданного, удивляющего.

Параметры интересности задаются сходно для книги, для личности, для ситуации. Неинтересная книга, которая вышла в престижном издательстве или пользуется массовым успехом, создает парадокс, которым и определяется интерес данной ситуации. Как и в случае с интересной теорией или интересным романом, перед нами вероятностная пирамида, на вершине которой находится крайне маловероятное событие, а в основании — достоверный факт, что такое событие произошло вопреки своей не вероятности.

Понятие «интерес» происходит от латинского «inter-esse», т. е. буквально означает «быть между, в промежутке». И в самом деле, интересно то, что находится в промежутке двух крайностей — между порядком и свободой, между достоверностью и невероятностью, между логикой и парадоксом, между системой и случаем. Стоит чему-то одному взять верх, оттеснить другое — и интерес тотчас же пропадает, заменяясь сухим уважением или вялым безразличием. Нас интересует не просто странность или безумие, но такое безумие, в котором есть своя система, — и такая идея, в которой, при рациональном зерне, есть что-то безумное, выходящее за границы здравого смысла. Перефразируя Нильса Бора, можно бы сказать: «Эта идея недостаточно безумна, чтобы быть интересной».

Понятие «интересное» часто употребляется в современной науке, обозначая такое свойство теории, которое делает ее интеллектуально привлекательной. Физик Фримэн Дайсон (Freeman Dyson) развивает принцип «максимального разнообразия», согласно которому «законы природы и начальные условия таковы, чтобы сделать вселенную как можно более интересной».¹ Как только жизнь становится скучной, уравновешенной, происходит нечто непредвиденное: кометы ударяются о землю, наступает новый ледниковый период, разыгрываются войны, изобретаются компьютеры... Наибольшее разнообразие ведет к стрессу в жизни и интересу в познании. Специалисты по теории хаоса часто употребляют «интересный» в значении «сложный», «нелинейный», не поддающийся упрощению и предсказанию.

«Интересное» как категория сравнительно недавно вызвала интерес философии, причем часто в полемических целях заостряется ее нетрадиционность.² Постмодерные философы Жиль Делез и Феликс Гваттари рез-

¹ Horgan J. The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age. New York: Broadway Books, 1997. P. 252.

² Впрочем, еще Шопенгауэр рассматривал интересное как категорию волеия и противопоставлял ее прекрасному как категории представления. «...Ин-

ко противопоставляют «интересное» знанию и истине как устаревшим эпистемам. «Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача. /.../ Одни только профессора могут, да и то не всегда, писать на полях “неверно”, у читателей же скорее вызывает сомнение значительность и интересность, то есть новизна того, что им предлагается читать. /.../ Даже отталкивающий концепт обязан быть интересным. Когда Ницше создал концепт “нечистой совести”, он мог усматривать в этом самую отвратительную вещь на свете и тем не менее восклицал: вот тут-то человек становится интересен!.../.../ Мысль как таковая производит нечто интересное, стоит ей получить доступ к бесконечному движению, освобождающему ее от истины как предполагаемой парадигмы, и вновь обрести имманентную творческую потенцию».¹

Итак, интересное, по Делезу и Гваттари, — это альтернатива познанию истины и поиску согласия. Интересно то, что отталкивает и отвращает; интересно то, что не соответствует действительности; интересно все, что нарушает положительную конвенцию знания, противостоит как свидетельствам фактов, так и вкусам зрителей. Такая концепция интересного, которая связывает его только с «мощью творения», на мой взгляд, чересчур романтична — и так же однобока, как рационалистическая концепция истины. Интересное образуется именно в раздвоении и совмещении двух критериев, а не исключении одного другим. Романтическое интересно, поскольку оно обнаруживает свою рациональную сторону, и наоборот. Эдгар По или Х. Л. Борхес — интереснейшие писатели именно потому, что у них тайна поддается рационалистической расшифровке, но и сама расшифровка не утрачивает, а усиливает чувство какой-то еще более объемлющей, непроницаемой тайны. Мысль, которая заведомо противится фактам и презирает их, столь же скучна, как и мысль, которая плоско опирается на факты. Интересное — то, что ловит тебя в ловушку, заманивает, захлопывает и позволяет «быть между»: между двух взаимно исключающих и равно необходимых качеств предмета. Интересно быть между тезисом и антитезисом, когда и синтез между ними невозможен, и конфликт исчерпан, и победа того или другого исключена... Интересность —

тересною называем мы драму или эпическое стихотворение тогда, когда события и поступки, о которых они повествуют, побуждают нас к участию в них, событиях, — участии, которое совершенно подобно испытываемому нами при действительных событиях, где замешана наша собственная личность. /.../ ...Слово “интересно” служит для обозначения всего, что приобретает сочувствие индивидуальной воли, *quod nostra interest*. В этом ясно проявляется различие между прекрасным и интересным: первое относится к познанию, и притом к самому чистому; второе воздействует на волю». *Шопенгауэр А. Об интересном* // Об интересном. М., 1997. С. 402, 403.

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Цит. изд. С. 108, 178 (в перевод внесены небольшие стилистические изменения).

это зависание *между*, в точке наибольшей интеллектуальной опасности, наименьшей предсказуемости: между системой и безумием, между истинной и ересью, между тривиальностью и абсурдом, между фактом и фантазией.

Таким образом, истинность, правильность и верность теории (а это, кстати, три различных свойства) суть необходимые, но недостаточные условия ее интересности. Теория истинна, когда она соответствует внешним фактам; правильна, когда она внутренне непротиворечива; верна, когда она подтверждается проверками и экспериментами... Но интересна она только в том случае, если предмет обоснования в ней является малоочевидное.¹ Чем менее вероятен тезис в начале и чем более он достоверен в итоге, тем более захватывающим является путь теории, тем больше в нее вложено интеллектуального напряжения. Интересное исследование — это приключение мысли, которая то и дело теряет точку опоры, сбивается с прямого пути, попадает в неловкие положения, переступает границы мыслимого. Если постструктурализм, в лице Фуко, Делеза и Гваттари и других теоретиков, считает истину устаревшей эпистемой и отказывает ей в каком-либо концептуальном статусе, то следующая эпоха мышления *восстанавливает интерес к истине, но уже в составе более широкой категории интересного*. Истина заново приобретает интерес именно как неожиданная и невероятная истина, не только отражение того, что есть, но и предвосхищение того, чего быть (почти) не может.

Достоинство любого писателя, в том числе теоретика — быть интересным, но это не значит — *интересничать*, то есть нарочно привлекать к себе интерес. Как правило, интересничанье быстро распознается и убивает интерес к себе, притупляет внимание и любопытство. Интересничанье — это интеллектуальное кокетство, т. е. спазма, «судорога» интересности, скоротечное израсходование ее ресурса, взрыв неожиданного, когда еще не успело оформиться само ожидание. Интересность создается на коротких отрезках текста, а текст в целом оказывается вялым и лишенным интриги. Часто приходится жертвовать интересом отдельного пассажа, чтобы создать некую инерцию ожидания и подтолкнуть интерес к последующему неожиданному развитию (мысли или действия). Интерес книги может выявиться лишь в объеме ее целого, от первого до последнего слова, и может падать и подниматься на ее протяжении, достигая высшего напряжения в конце.

Как ни странно, наиболее интересны те произведения, которые написаны не ради чистого интереса, а ради познания мира и человека, ради воплощения какой-то идеи, ради эмоционального самовыражения, ради

¹ Исследование, даже тривиальное по своим результатам, может быть интересным, если оно разветвляется в неожиданной области, если нетривиально выбран сам предмет исследования. Есть много факторов «невероятности», включенных в игру мышления, начиная с выбора темы и определения терминов и кончая обоснованием главного тезиса.

создания оригинальных образов. В этом «диалектическая» особенность интереса, который тем вернее достигает своей цели, чем больше уклоняется от нее. В природу интересного входит его независимость от того или тех, кого оно может заинтересовать. Казалось бы, в само понятие «интереса» входит отнесенность к потребителю, перцепиенту — быть интересным для кого-то. Но то, что по-настоящему интересует нас, интересно лишь постольку, поскольку не пытается нас заинтересовать — оно увлекает нас за собой, а не тащится покорно за нами. Заискивать перед публикой, доискиваться ее внимания — лучший способ ее проиграть, утратить ее интерес. Интересный человек, интересная книга наполнены собой и своим — но не до края, они могут еще забрать «на свой борт» и читателя и увести за собой.

Есть такие талантливые люди, с которыми неинтересно, потому что они переполнены собой и не оставляют места ни для кого, кроме себя. Их интересность приближается к нулю, как и интересность совсем пустых людей, у которых ничего нет, которым некуда вести слушателя или читателя. С трагедией *бедного* человека, которому «некуда идти» (вспомним Мармеладова у Достоевского), сопоставима трагедия *скудного* человека, которому «некуда вести за собой». Есть люди как фонтан — из себя извергающие себя же, и люди как вата, из которых не выдавишь ни капли, и люди как губка — впитывающие и изливающие. Последние — самые интересные. Не фонтан и не вата, но губка — эмблема интересного.

Интересное не только вовлекает нас в свое междубытие, но и само находит в нас место «между». Между мною и мною. Между моей данностью и моей возможностью. Потому-то интересное и интересно для нас, что оно опосредует нас с самими собой. Интересное — это то, чего нам не хватает, чтобы быть самими собой, или, точнее, стать теми, кто мы есть. В человеке всегда есть расхождение между актуальным и потенциальным, между тем, что он есть, и тем, чем он может быть. Интересы человека и сходятся к той точке, где он может восполнить и превзойти себя. Притом потенциальное совсем не обязательно должно переходить в актуальное — важно сохранять и расширять эту зону потенциального, поскольку в известном смысле человек и есть то, чем он может быть, он реален в качестве нереализованной потенции, и само осуществление определенных возможностей нужно ему для того, чтобы расширить далее сам круг возможностей. Человека интересует то, в чем он узнает возможность для себя быть иным, оставаясь собой. Даже поверхностные интересы имеют свою экзистенциальную сторону. Например, интересуясь атлетикой, человек испытывает возможность быть сильнее и быстрее себя самого. Интерес имеет самое глубокое участие в самоопределении человека как потенциального существа, в его стремлении «быть целым миром».

Интересов и больше и меньше, чем индивидов, поскольку (1) один индивид имеет много интересов, и (2) один интерес разделяют много индивидов. В этом отношении интересы сходны с универсалиями и могут быть охарактеризованы как «универсалии-для-индивидов», в отличие от про-

сто универсалий, или «универсалий-в-индивидах». Универсалия в обычном смысле этого слова объективно присуща индивиду (как человеку, так и вещи) и не зависит от его сознания и желания. Например, такие универсалии, как «нация», «класс», «темперамент», «мышление», «язык» (т. е. способность мыслить и говорить) не могут считаться интересами. Но «чтение», «наука», «искусство», «политика», «спорт» могут считаться универсалиями-для-индивидов и, следовательно, интересами. Интересы — это динамические качества, которые, в отличие от универсалий, задаются, «потенцируются» самими их обладателями.

Показательно, что «интересность» может выступать как синоним беременности. «Женщина в интересном положении». Интересно то, что она одна — но их уже двое: в ней угадывается другая жизнь, погруженность в себя и возможность выхода из себя. Интерес — это форма потенциальности, своеобразная «беременность», когда человек вынашивает в себе другого, когда его «я» раздваивается, чтобы обнаружить иное в самом себе.

Интересность — это то свойство, которое скрепляет миры действительного и возможного, «очевидное» и «невероятное», не позволяя им оторваться друг от друга. Как только один момент начинает резко преобладать над другим, например, старательно доказывается легко доказуемое (очевидное) или провозглашается и не доказывается трудно доказуемое (невероятное), интерес утрачивается, переходя в скуку согласия или досаду неверия.

14. МАЛЫЕ МЕТАФИЗИКИ. ЕДИНИЧНОЕ

В третью, «конструктивную» эпоху философия, обратившись от истинности и полезности к критерию интересности, отчасти вернется к тем своим метафизическим основаниям, которые пыталась столь радикально разрушить эпоха критики и активизма. Пусть Платон и Аристотель, Декарт и Спиноза, Бэкон и Лейбниц строили свои системы на достаточно шатком фундаменте метафизического знания, но зато они обладали огромным запасом *метафизического воображения*. Разумеется, метафизика, уже пережившая свою смерть, не может возродиться в догматическом своем качестве, когда она прямо отождествляла свои принципы с реальностью и распространяла их на мироздание в целом. Новая метафизика не может не учесть всех результатов предыдущей критической эпохи, осмеявшей наивность первой метафизики.

Новая метафизика, или гипер-метафизика, есть совокупность возможных метафизик, постоянно играющих между собой, предьявляющих все новые «первоначала» как знак растущего различия между метафизиками. «Гипер» — это такой эксцесс качества (в данном случае — метафизичности), который одновременно означает его трансgressию. В отличие от приставок «сверх» или «супер», «гипер» означает не просто сильную, а *чрезмерную* степень качества (что выступает в таких словах, как «гиперто-

ния», «гипертрофия», «гиперинфляция», «гипербола»...): переступая свою меру, оно переходит в собственную противоположность. Вот почему «гипер» — уместное обозначение таких явлений, которые обнаруживают предельное усиление и одновременно преодоление и исчерпание данного качества.

«Гипер-метафизика» — это *преодоление метафизичности на путях ее преизбыточности*. В круг играющих метафизик вступают все новые, небывалые и немислимые метафизики, само построение которых включает «если бы». Возможна ведь метафизика не только самых общих понятий, типа духа и материи, но и менее общих и даже совсем частных понятий: метафизика сада, метафизика дерева, метафизика кухни... Любое слово или понятие может стать первотолчком очередной метафизики, обосновывающей движение и саморазличение понятий в рамках данного тождества. По сути, наличие слова в языке уже есть то минимальное тождество, готовая универсалия, из которой может порождаться малая метафизика. (Слово есть знак того, что все предметы, им обозначаемые, в каком-то отношении тождественны друг другу). Например, исходным метафизическим понятием может быть «волос», как наименьший осязаемый промежуток вещей (метафизика «тонкости»), или «стол», как опора надпочвенного бытия человека в среде письменности и культуры (метафизика «основания»), или «зонтик», как складной и движущийся кров одинокого человека под открытым небом (метафизика «крова»), и т. д.

Каждое слово содержит в себе значение, которое может оказаться центральным для определенной метафизики, как «разум» оказался центральным для метафизики Гегеля. Конечно, размах таких метафизик вряд ли будет вселенским, они охватят ограниченный круг производных мало-го первопонятия. Так, в метафизику «опоры», помимо центрального понятия плоскости, войдут предметы, пребывающие в том же смысловом поле: разные плоскости и уровни, являющие собственно человеческую опору, такие как стул, кресло, диван, и те предметы, которые опираются на плоскость стола и служат застольному общению и работе: посуда, книга, бумага, лампа... Речь идет о *компактных, камерных метафизиках*, многообразии которых обнаруживает различие, действующее между ними, — но не превращает само это различие, *différance*, в предмет большой (анти) метафизики.

Малые метафизики не являются метафизиками в собственном смысле, поскольку не содержат утверждения о сверхчувственных, неизменных и всеобъемлющих началах бытия. Они строятся как метафизический жест, снимающий свою метафизичность именно тем, что предлагает ее в качестве жеста. Метафизика здесь демонстрирует только свою возможность, которая включает возможность иных метафизик.

Каждый дискурс, производимый такой малой метафизикой, может быть взят в кавычки, поскольку он есть лишь знак иного сознания, порождаемый принципиальным различием сознаний. И тем не менее кавычки, как правило, только предполагаются, но не используются в этих гиперме-

тафизиках, поскольку иное здесь не есть реально существующий иной, «цитируемый» автор, а есть иное самого философского сознания, которое движется в формах иного, отличает себя от себя в форме иных сознаний. В данном случае уместной была бы постановака *одиночных кавычек*, при входе в текст, но не на выходе из него, поскольку текст, якобы созданный иным сознанием, не замыкается в это иное, не отождествляется ни с каким другим автором, но продолжает двигаться в формах непрерывного саморазличения, из которого нет выхода, нет возврата к прямой авторской речи.

Обычные, парные кавычки предполагают герметизацию чужой речи, своего рода камеру заключения (отсюда и пенитенциарный оттенок выражения «заключать в кавычки»). Между тем *чужестъ речи не есть изолированный факт внутри однородного нарратива мысли, а есть непрерывный процесс очуждения, искривления языкового пространства, в котором мысль инополагается самой себе*. Последовательность таких искривлений-очуждений можно было бы обозначить (в местах особенно сильных нажимов-загибов) вводящими кавычками (◄), которые никогда не получают противокавычек(►). *Цитаты не закрываются, поскольку процесс цитации, искривления, замещения субъекта речи никогда не прерывается. Речь загибается в себя и переворачивается, как лента Мебиуса, — из кривизны нет выхода*. Если большая, «ньютоновская» метафизика создает иллюзию однородности мыслительного пространства, то малые метафизики не только миниатюзируют, но и релятивизируют, а значит и «по-эйнштейновски» искривляют языковое пространство. Метафизика волоса или зонтика не может создаваться умом, который знает себя владыкой или учредителем всего мироздания, — но лишь умом волопоподобного человечка или подзонтичной королевы, Новой Мелузины (см. ниже), чей колос раздается из того же ларца-дворца, который она держит у себя на генюлах.

Итак, метафизика получает приставку «гипер», дискурс получает кавычки с одной стороны... Нужна ли тогда вообще метафизика и ее дискурс, говорящий совсем не то или не совсем то, с чем могло бы отождествлять себя философское сознание? Но философское сознание вообще не говорит ничего, с чем оно могло бы себя полностью отождествлять. Все, что оно говорит, есть иное по отношению к самому сознанию, есть полузакавыченные цитаты из иных, виртуальных мыслителей, которые принадлежат различающей деятельности самого сознания.

Мышление создает мыслимости, отличные от самого мышления, и каждая мыслимость содержит в себе иного мыслителя, иной метафизический голос. Если мышление, например, говорит, что мир происходит от воды, то это есть голос одного из мыслителей, возникающих из той же возможности мышления, из которой возникают и другие мыслители, производящие мир от огня или от абсолютной идеи. В действительности находятся люди, отождествляющие себя с одной из возможностей мышления, — и тогда у них появляются имена: Фалес, Гераклит, Гегель; и тогда

их тексты заключаются в полные, двойные кавычки, как принадлежащие реальным авторам.

Мышление в сослагательной модальности начинает с кавычек, поскольку предполагает иного мыслителя, но не заканчивает кавычками, поскольку не обязывает его иметь существование и имя за пределами самой мыслимости. Все, что говорится, говорится кем-то другим, но у этого другого не так уж много шансов появиться на свет, предьявить претензии на сказанное, поскольку этот другой есть возможность самого мышления. Мышление не может обнаружить себя иначе, как в предположении иных мыслителей, с которыми оно никогда не сможет вполне отождествиться и от которых никогда не сможет отмежеваться. Вот почему мышление не может обойтись без кавычек и вместе с тем не может замкнуться полной парой кавычек: мыслитель всегда другой по отношению к мышлению, но это другое и есть само мышление как «полагание иного».

Прежняя наша формулировка «философия есть мышление о мыслимом» теперь требует уточнения. Мыслимое не есть просто возможность мышления, но возможность, полагающая нечто иное, чем само мышление, полагающая некое тождество, «начало», с которым может отождествлять себя тот или иной мыслитель. Но конечно, возможных мыслителей, конструируемых нашим мышлением, гораздо больше, чем реальных, и горизонт новой, *посткритической* философии охватывает все возможные мыслимости, не зависящие от реального существования тех или иных мыслителей. Возможность, полагаемая мышлением, не зависит от чьей-то готовности или неготовности ее воплотить.

Без гиперметафизик, этих полузакавыченных дискурсов, не могла бы состояться сама игра различия, порождающая мир инаковостей, мир предполагаемых тождеств. Разбивая пространство большой метафизики на участки малых метафизик, мы лишаем метафизику ее привилегированного места, но сохраняем поле метафизических возможностей, необходимое для игры самого различия.

Мышление, работающее в режиме малых метафизик, мы также можем назвать микрометафизикой.¹ По мере того как мир становится больше, каждая вещь в нем умалется, переходит в разряд «микро». Такова

¹ Вообще изобретение новых терминов есть одно из проявлений игры различия, которая порождает тождества и соответственные им имена и вместе с тем постоянно переименовывает их, как знак их инаковости самим себе. Метафора есть возможность представить предмет другим, не наделяя его тяжеловесной идентичностью другого. Вот почему переименование столь существенно для игры различий. Поль Валери говорил, что сила мышления проявляется именно в вариантах одного произведения, а не в создании новых произведений. Новое произведение тождественно себе, тогда как варианты одного произведения выводят его из состояния тождества. Само произведение при этом потенцируется как универсум многих возможных произведений. Лейбниц сказал бы по этому поводу, что сила Божественного ума проявилась в создании многих вариантов одного Адама.

онтологическая судьба любой материальной или идеальной единичности в расширяющейся вселенной. Об этом законе аллегорически поведал И. В. Гете в своей притче «Новая Мелузина», о красавице-принцессе из рода карликов. «Так как ничто в мире не вечно и все некогда великое обречено убавиться и умалиться, то и мы со времен сотворения мира все умалеемся и убавляемся в росте, больше же всех прочих — королевская семья, первой подвергшаяся этой участи из-за чистоты своей крови».¹ Такая же судьба — умаление — постигает и метафизические категории самых чистых, «королевских» кровей: «идея», «субстанция», «причинность». Мы живем под знаком «красного смещения», в разгоняющемся космосе и усложняющейся культуре, релятивистским следствием чего является миниатюризация каждого предмета и понятия; соответственно возникают новые формы постижения этой малости. Теодор Адорно обозначил этот сдвиг масштаба как переход от метафизики к *микрологии*:

«Эпоха Просвещения не оставляет практически ничего от метафизического содержания истины... То, что отступает, становится меньше и меньше, как в гетевской притче о ларце Новой Мелузины, обозначающем предел. Отступающее становится все менее и менее значительным; вот почему в критике познания, как и в философии истории, метафизика переходит в микрологию. Микрология — место, где метафизика находит убежище от тотальности. Никакой абсолют не может быть выражен иначе как в темах и категориях имманентности, хотя имманентность не следует обожествлять ни в ее условности, ни как тотальность».²

Дело не только в релятивистском умалении каждой вещи, но и в более пристальном зрении метафизики, которая начинает различать детали мироздания, прежде скрытые за общими категориями. Вещь в ее отдельности, несводимости к общей категории, выступает как единица новой, посткритической метафизики. Подобно науке, которая углубляется в строение микромира и ищет неделимых, квантовых оснований вещества, так и метафизика отправляется на поиск минимальных различительных единиц смысла. Здесь уже недостаточно говорить о микрологии, об обращении метафизики к малому, — речь идет именно об элементарных возбуждениях смысловых полей, о том, что смысл, как и энергия, может излучаться и поглощаться лишь отдельными и неделимыми порциями, квантами. Поэтому, используя уже сложившуюся идиому «квантовая физика», можно было бы назвать новую область философии, ее сдвиг в смысловой микромир, *квантовой метафизикой*.

Квантовая метафизика как философская дисциплина представляет собой множественность интерпретаций смысловых квантов мироздания.

¹ Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся // Пер. С. Ошерова / Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. М., 1979. Т. 8. С. 321.

² Adorno T. W. Negative Dialectics. Transl. by E. B. Ashton. New York: Continuum, 1992. P. 407.

Миниатюризируя объект своих исследований, она одновременно *поссибилизирует* свой метод. Подобно тому как микрофизика, углубляясь в мир предельно малых, элементарных частиц, обнаруживает их вероятностную природу, — так «микрометафизика» углубляется в мир предельно малых смыслов, обнаруживая их возможностную природу. Ведь на таком микроуровне, как «стол» или «бумага» — слова с «малым», конкретным значением, — обнаруживается возможность их вхождения в самые разные метафизические системы («метафизика опоры», «метафизика поверхности», «метафизика белизны»). Особо следует выделить служебные слова и морфемы — предлоги, союзы, частицы, приставки, суффиксы — те грамматические кванты смысла, которые обнаруживают наибольшей разброс метафизических значений и толкований.¹

«Большая» метафизика общих понятий — Разума, Бытия, Идеи, Материи — склоняется к детерминизму, к категории необходимости, поскольку охватывает одной категорией тождества множество мыслимых вещей и представляет себя как единственно правильную. Столь же детерминированным выглядит мир, представляемый физической больших масс, которые скованы силой всемирного тяготения и внутреннего сцепления частиц. Движение от макрофизики к микрофизике есть открытие вероятностного мира микрочастиц в глубине детерминированных макрообъектов. И точно так же *движение от большой метафизики к малым метафизикам открывает возможностный мир микросмыслов внутри необходимых законов логики.*

Малые метафизики, исходящие из частных понятий, естественно тяготеют к конкретным, предметным словам как к своим основополагающим терминам («снег», «стол», «ветвь»). В связи с проблемой конкретных слов

¹ То, что служебные слова являются самыми частотными в большинстве языков, говорит об их первоочередной необходимости мышлению, — именно потому, что они семантически наиболее потенциальны, открыты для множества значений, в отличие от лексически обремененных слов типа «материя» или «причина». «...Самые первые слова из частотного списка: “в”, “и”, “не”, “на”, “я”... Слова, чей смысл ни к чему не привязывает, никуда не теснит, проходя через мысль как трепет самых первых, самых робких и чистых прикосновений к действительности. О, язык — великий мыслитель! Он ни на чем не настаивает и только сеет смыслы в поле возможностей... Все эти первослова необходимы лишь постольку, поскольку предполагают свободный выбор и сочетание любых других слов. Их служебность — смиренность, готовность нам услужить. Вот без каких слов не могут обойтись люди в каждодневном своем общении, в тысячах мыслей и высказываний о том и другом — вот без каких начал не мог бы начаться сам мир: если б не было “в”, не было “и”, не было самого “не”. ... Язык, как изначальный дар свободы, лишь приводит нам в услужение эти кратчайшие и кротчайшие словечки. Предлоги, союзы, частицы...» «Учение Якова Абрамова в изложении его учеников» (глава «Тэизм. Философия частотного словаря»). ЛОГОС. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Разум. Духовность. Традиции. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 226–227.

и даже таких «абсолютно неповторимых индивидуальностей, как высказывания» (Бахтин), относящихся в конкретных обстоятельствах к единичному предмету, можно задать вопрос: а подлежат ли они философскому, т. е. предельно «обобщающему» подходу? Бахтин так отвечает на этот вопрос: «Во-первых, исходным пунктом каждой науки являются неповторимые единичности и на всем своем пути она остается связанной с ними. Во-вторых, наука, и прежде всего философия, может и должна изучать специфическую форму и функцию этой индивидуальности».¹

Отсюда вытекает, что возможна метафизика и *внесловесных тождеств, субзнаковых предметностей*, которые до сих пор вообще игнорировались «большой» метафизикой. Ведь самое конкретное слово все-таки обобщает, даже слово «травинка» — семантический великан среди единичных травинок, мириады которых могут обозначаться одним этим словом. Речь идет о таких тождествах, которые «меньше» единичного слова, — о единичных вещах, которые тоже могут входить в метафизическое поле как предельно малые, совсем уж «элементарные» единицы смысла. Возможна метафизика одной травинки, настолько единственной, что ее осязаемое присутствие в рамках трактата будет необходимым для его завершения, для построения всей данной метафизики. *Единичная вещь*, вписанная (вклеенная, встроенная) в трактат, становится последним *метафизическим словом*, означающее которого совпадает с означаемым, как высший знак самого тождества. В трактате о травинке только сама эта травинка и может представлять саму себя, как то последнее присутствие, к которому устремляется всякая метафизика.

В конце концов, что есть единичное, как не последний предел всяких различий, как иное, встающее за иным и так до бесконечности: иное иного иного...? Игра различия доходит до этой травинки, иной и по отношению к траве вообще, и по отношению к траве, растущей в этом саду, и даже по отношению к ближайшей, из того же корешка растущей травинки.

Одновременно это есть и предел мыслимого, которое наталкивается на чистую актуальность, «это».² Именно «этость» составляет последний соблазн философии и ее решающую самопроверку: допускает ли она нечто, стоящее вне самого мышления? Как мыслить «это», если оно только есть, здесь и сейчас, несводимое ни к какому общему понятию или свойству, несводимое даже к конкретному слову «травинка»? В этом-то слу-

¹ Бахтин М. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 287.

² О современных подходах к метафизике «этости» (thisness, haecceitas) см.: Adams R. M. Primitive Thisness and Primitive Identity, in: *Metaphysics. An Anthology*. Ed. by Jaegwon Kim and Ernest Sosa. Malden (MA), Oxford: Blackwell Publishers, 1999. P. 172–183. «Этость» можно определить как чистый субстрат единичности, из которой вычтены все общие свойства и предикаты, которые она делит с другими единичностями, — свойство быть собой и ничем другим.

чае и становится вполне оправданным выражение «мыслить немислимое». Ибо такие «немислимые» вещи, как круглый квадрат, являясь абстракциями, очень даже легко мыслятся в сравнении с любым единичным предметом; собственно, мышление и создает их для самого себя. Круглый квадрат можно мыслить как идею наибольшего совершенства, как примирение противоположностей, как разрешение противоречия между квадратно-земным и кругло-небесным и т. д. Но единичность являет собой гораздо большую мыслительную загадку, чем любая, даже противоречивая всеобщность. Мышление, приближаясь к единичному, наталкивается на упорнейшее сопротивление себе и постоянно соскальзывает на что-то более общее, на класс, разряд, вид, категорию... Единичные предметы — это пари в кастовом обществе «большой» метафизики, и мерой (само) преодоления метафизики будет не только ее новый, конкретный язык (включая язык имен собственных), но и готовность заходить за предел языка, в область «неприкасаемых», «внезнаковых» предметностей.

Вот почему представляется, что *судьба мышления* будет решаться на подступе к единичному. В отличие от деконструкции, отменяющей всякую «иллюзию» присутствия, такая философия будет признанием последней реальности присутствия, стремлением запечатлеть «это» в его запредельности мышлению. Вещи будут включены в объем и последовательность философского текста, как разрывы в цепи означающих, куда вклиниваются сами означаемые. Философия будет тяготеть к вещи не для того, чтобы подтверждать истинность своих высказываний, а для того, чтобы подтверждать значимость собственного молчания, обнаруживать зияния в цепи означающих. Мышление ищет себя за пределом мыслимого.

Единичное, как наименьшее, «сверхмалое», тоже относится к ведомству квантовой метафизики, которая ищет последних, исчезающе малых частиц смысла на границах мыслимого вообще. Так представляет переход метафизики в микрологию Теодор Адорно: «В глубочайших ячейках мысли представлено то, что отлично от мысли. Мельчайшие внутримировые черточки значимы для абсолюта, ибо микрологический подход раскалывает скорлупки, в которых заключено то, что беспомощно изолировано с точки зрения обобщенного главенствующего понятия. Микрология взрывает идентичность внутримировых черточек и то обманчивое представление, что они суть лишь примеры (общего понятия. — М. Э.). Есть солидарность между таким мышлением и метафизикой во времена ее падения».¹ «Падение метафизики» означает, что игра различия идет до конца: до единичного как наименьшего тождества, остающегося после всех отличений, как иное всего иного.

Весь исторический путь философии рисовался бы таким образом как движение от единства как наибольшего тождества к единичности как наименьшему тождеству, с торжествующей игрой различия на всем протяжении этого пути. Именно различие ведет к расслоению единства на мно-

¹ Adorno T. W. Negative Dialectics. Ed. cit. P. 408.

жество и далее к выделению единичного из множества. Отличное от единства есть множество, отличное от множественного есть единичное.

Различие асимметрично — оно не было бы различием, если бы не включало различие внутри самого отношения различия. А не так отличается от Б, как Б отличается от А. Этим различие отличается от противоположности, которая основана на тождестве противопоставляемого признака. Белое противопоставляется черному по тому же разделительному признаку, по какому черное противопоставляется белому. Но, скажем, Маркс отличается от Ницше вовсе не тем же самым, чем Ницше отличается от Маркса. Маркс отличается от Ницше своей верой в определяющую роль экономики, тогда как Ницше отличается от Маркса вовсе не своим неверием в определяющую роль экономики, до которой ему не было никакого дела, а своей верой в вечное возвращение, до которого, наоборот, не было никакого дела Марксу. Только если мы захотим свести различие Маркса и Ницше к голой противоположности, их можно будет охарактеризовать в терминах наличия-отсутствия одного и того же признака: вера в коммунизм — отсутствие такой веры и т. д. Но в том-то и суть, что отсутствие этой веры не является значимым для самого Ницше, это просто экстраполяция Марксова взгляда и его отрицание. Различие предполагает именно разность положительных значимостей, а не противостояние плюса и минуса. Онтологический дефект противоположности в том и состоит, что одно определяется через другое, как его отсутствие или отрицание, «антитезис», при том, что противопоставляемый признак оказывается совершенно идентичен для обеих сторон. Различие же — это отношение, в котором субъекты участвуют разными своими сторонами. Различие предполагает отличие от самого себя и, следовательно, ведет к умножению различий.

Отличие не симметрично еще и потому, что вырастает из способности саморазличения, то есть динамического процесса. Ближайшим отличием от яйца является, очевидно, вылупившийся из него птенец, тогда ближайшим отличием от птенца является не яйцо, а взрослая птица. Отличаться — это «отличать себя», то есть быть в процессе саморазличения. В этом же смысле можно сказать, что множество отличается от единства; но то, что отличается от множества, это уже не единство, а единичность, то есть дальнейшее саморазличение множества.

Единичность имеет то общее с единым, что они включают в себя понятие единицы, тождественности. Но есть такая единица, которая включает в себя все остальное — и такая, которая исключает все остальное. Всеобъемлющая единица есть единство; отличная от всего единица есть единичность.¹ Ключевое слово первой есть «все», ключевое слово второй —

¹ Совмещение этих двух качеств единицы, как всё объемлющей и от всего отличной, выводит в область теологии и создает монотеистическое представление о Боге — всеедином и единственном, т. е. не имеющем ни границ, ни подобий. Философия же, оставаясь в собственных пределах, старается различать эти свойства и никоим образом не смешивать единство с единичностью.

«это». Между «всею» и «этим» лежит по крайней мере двоякий процесс различения: «многого» от «всего» — и «этого» от «многого».

Философия, по мере преодоления метафизики, движется от *единства*, которое вбирает в себя все различия, к *единичности*, которая остается после всех различий. Движение от вечной идеи и всемирного духа — к травинке, к камешку. Само существование единичности уже предполагает работу всех различий, которые ей предшествовали и сделали ее возможной. Эта травинка есть итог всех возможных логических различий между живым и неживым, зеленым и красным, гибким и жестким, растущим здесь и растущим там, растущим сейчас и растущим тогда...

Вот почему к любой единичности философия подходит как к своему сокровенному итогу. Признание единичного, указание на единичное, введение его в текст есть для философии способ обнаружить наибольшую игру различий в самом тексте. Единичная вещь, как составляющая текста, наиболее отлична от самого текста, внеположна ему, играет с ним, поддается ему и от него ускользает, приобретает в нем некое значение и освобождается от всех значений. Метафизика единичной вещи вписана в текст, чтобы стереть метафизический статус самого текста.

Приближение к немислимому бытию Теодор Адорно считал последней, запредельной — и недостижимой целью философского мышления. «Философия, да и теоретическое мышление в целом, страдает от идеалистического предрассудка, потому что имеет дело только с понятиями, а не прямо с тем, к чему отсылают эти понятия. /.../ Философия не может вклеить онтический субстрат в свои трактаты. Она может только толковать о нем в словах, и тем самым она ассимилирует этот субстрат, тогда как ей было бы желательно проводить различие между ним и своей собственной понятийностью».¹ Вопрос поставлен точно — но пессимистический ответ вызывает сомнение.

Действительно ли философия не может вклеить онтический субстрат, единичное, в свои трактаты? Ведь сами же трактаты каким-то образом вклеены в этот субстрат, то есть втянуты в мир единичностей. Даже рукопись «Науки логики» когда-то лежала на гегелевском столе, в окружении перьев и чернильницы. Если вещи могут окружать трактат, почему трактат не может окружать вещи, вписывать их в себя? Можно представить себе и такие трактаты (возможно, текстовые емкости виртуально-электронного пространства), которые будут разворачиваться вокруг единичностей — этого дома, этого дерева, этой травинки, и будут именно вклеивать в текст этот онтический субстрат, одновременно подчеркивая его инородность понятиям, несводимость к общему. Можно представить философию в совершенно другой роли, чем принятые сейчас дискурсивно-дискуссионные формы изоляции ее от единичного: как мышление, вписанное в круг своих предметов, взаимодействующее именно с чуждостью не-

¹ Adorno T. *Aesthetic Theory*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986. P. 365.

мыслимого, в той странной связи с референтами мысли, когда философия не отстраняется от них и не растворяет их в себе, а сопresentствует с ними в одном метатекстуальном пространстве. Мышление само указывает на немислимое и полагает себя рядом с ним, как неотделимое от него и к нему несводимое.

Итак, преодоление метафизики есть движение от форм единства к формам единичности, от обобщения к различению, вплоть до включения единичных вещей в само построение философского произведения. Есть два способа преодоления метафизики: через *стирание следа* или *умножение следов*. Это напоминает одну старинную сказку — «Огниво» Андерсена. Старуха фрейлина выследила собаку, похищавшую королевскую дочь, и поставила на воротах того дома, куда была унесена добыча, меловой знак. Можно было стереть этот след, но умная собака придумала иначе — к утру на всех домах города стояли точно такие же меловые знаки. «Это было ловко придумано: теперь фрейлина не могла отыскать нужные ворота — повсюду белели кресты».¹ След исчезает либо через уничтожение следа, либо через умножение следов. Первый путь есть деконструкция, которая стирает привилегированный знак «присутствия», «первоначала» с той или другой метафизической системы. Второй путь есть потенциация, которая ставит метафизические знаки на всех домах города, создает альтернативное множество метафизик, между которыми исчезает само привилегированное место метафизики.

¹ Андерсен Х. К. Сказки. Истории. М., 1973. С. 24–25.

Часть третья

МИРЫ ВОЗМОЖНОГО

В первых двух частях данной работы речь шла о философском понимании возможного и о значении этой категории в развитии самой философии. Третья, и последняя, часть рассматривает модальность возможного за пределами философии, в жизни современного общества, в различных областях культуры, морали, психологии и религии. Если в предыдущих частях предметом анализа было потенциальное в его отличии от реального, то в этой части намечается подход к самой реальности как к сфере все возрастающих потенций. Иными словами, мы рассматриваем здесь не потенциальность как таковую, а скорее, *потенциацию самой реальности*, ее постепенный исторический переход в другую модальность.

Простейший и нагляднейший пример того, как действует потенциация на уровне повседневности, мы найдем в романе Льва Толстого «Война и мир». Как известно, Виктор Шкловский открыл у Л. Толстого прием «остранения», когда известное и привычное воспринимается как странное. Этот прием, лежащий, по мысли Шкловского, в основе искусства, иллюстрируется тем, как Наташа Ростова свежо, наивно, удивленно воспринимает оперное представление, как будто видя его в первый раз. Но у Толстого можно найти еще один прием, который мы назовем *«овозможением»* и который, очевидно, внутренне связан с «остранением». Если действительность представляется странной, значит, открывается такая иноположная точка зрения на нее, откуда все начинает восприниматься в иной модальности. Остранение показывает, *от чего*, а овозможение — *к чему* движется такое «удивленное» восприятие. Овозможение — это как бы лицевая сторона того, изнанкой чего выступает остранение.

Закономерно, что эта игра модальностей раскрывается обеими своими гранями именно в образе Наташи. Обреченная целый год быть в разлуке с князем Андреем, Наташа ходит по деревенскому дому и тоскует от того, что все есть, как оно есть, и пытается внести в это «есть» те «бы», те возможности, которые вовсе не предназначены для реализации — но раздвигают стеснившееся пространство жизни.

«Что бы мне с ними сделать?» — подумала Наташа.

— Да, Никита, сходи, пожалуйста... — «куда бы мне его послать?» — Да, сходи на дворню и принеси, пожалуйста, петуха; да, а ты, Миша, принеси овса. /.../ Федор, а ты мелу мне достань.

Проходя мимо буфета, она велела подавать самовар, хотя это было вовсе не время. /.../

«Боже мой, боже мой, все одно и то же! Ах, куда бы мне деваться? Что бы мне с собой сделать?» /.../

Гувернантки разговаривали о том, где дешевле жить, в Москве или в Одессе. Наташа присела, послушала их разговор с серьезным задумчивым лицом и встала.

— Остров Мадагаскар, — проговорила она. — Ма-да-гас-кар, — повторила она отчетливо каждый слог и, не отвечая на вопросы m-me Schoss о том, что она говорит, вышла из комнаты.¹

Чем занята Наташа в этой сцене? Она ничего не делает, но создает возможности, которые повисают в воздухе, как мыльные пузыри. Из серой жизненной мути она взбивает разноцветные воздушные капельки, которые лопаются, как только область возможного в лице Наташи проходит мимо. «Мадагаскар» — это чистая, самоценная возможность в той действительности, где Москва и Одесса существуют реально.

Потенциация, или овозможение, есть возрастание степеней возможного в самой реальности, процесс превращения фактов в вероятности, теорий — в гипотезы, утверждений — в предположения, необходимостей — в альтернативные возможности. Значение слова «потенцировать» можно передать описательно: «делать возможным». Разумеется, это не то же самое, что «делать возможное», то есть актуализировать потенциальное. Наоборот, «делать возможным» — значит потенцировать актуальное, переводить действительное в состояние возможного. Потенцировать, или «*овозможивать*» предмет — значит раскрыть в нем возможности, которые предшествовали его действительному бытию и/или из него вытекают — возможности иных предметов, которые могли бы быть в настоящем или могут быть в будущем. Потенцировать — не просто делать возможным нечто, как условие его дальнейшей осуществимости, а, наоборот, переводить нечто сущее в область возможного.

В языке нет готовых слов для обозначения возможности как действия, отчего и приходится предлагать неологизмы «потенцировать», «овозможивать». Но это вовсе не свидетельствует против наличия такого процесса, — скорее, предполагает его глубину, которая с трудом поддается наименованию и предпочитает оставаться неизмененной, выдавая на поверхность лишь свои результаты. «Возможное» и «возможность» есть результаты этого процесса «овозможения», который непрерывно происходит в недрах бытия и делает возможным само бытие. Вся современная действительность пронизана такими «возможностными» образованиями,

¹ Толстой Л. Война и мир. Т. 2, ч. 4, гл. XI.

из «*есть*» переходит в модус «*если*», а значит, требует к себе соответственного «*поссибилистского*» подхода. Потенциация — это не только метод мышления, о чем говорилось во второй части книги (особенно в главе 12), но и процесс, объективно происходящий в цивилизации, поскольку последняя сама движется энергией и потенциальностью человеческой мысли.

Следует объяснить, почему в заглавии данной части говорится не о «*возможных мирах*», а о «*мирах возможного*». Выражение «*возможные миры*», введенное Лейбницем, является общепринятым и в модальной логике, и в философских учениях о модальности. Оно предполагает некие отдельные миры, отличные от нашего, состоящие из возможных событий, совместимых друг с другом и образующих системную целостность, «*мир*». Например, возможны миры с иными физическими константами или с иной химической основой жизненных процессов, с иной структурой и составом аминокислот и т. д. Но в данном случае я говорю не о возможных мирах, отличных от нашего мира, а о мирах возможного, как они раскрываются в нашем мире. Речь идет о возможном, которое совместимо с нашим миром и постепенно его преобразует, потенцирует: в этике, психологии и других, как принято говорить, «*вселенных дискурса*». Тем самым я рассматриваю не логику иных миров, где возможности совмещаются сами с собой, а новые исторические приметы овозможения нашего, действительного мира.

В следующих пяти главах будут пунктирно очерчены признаки новой модели, как они проявляются в общественной, культурной, этической, психологической и религиозной областях.

1. ОБЩЕСТВО

Европейская метафизика, создавшая царство общих идей, имела свою обратную сторону — европейскую историю, в основе которой лежало стремление низвести эти отвлеченные идеи обратно на землю, воплотить их в политических, нравственных, правовых институтах. Ничто так не привлекало европейского гражданина, как *отвлеченность*. В этом смысле история и метафизика могут рассматриваться как два такта одного поступательно-возвратного движения идей. Идея отвлекалась от реальной жизни (акт метафизический), чтобы с новой силой вовлекаться в преобразование этой реальности (акт исторический). Идеи свободы, равенства, национального и расового величия, религиозного избранничества активно воздействовали на ход истории. Сама отвлеченность этих идей и делала их привлекательными, требовала их вовлеченности в историю.

Даже самые оппозиционные движения, угрожавшие взорвать европейскую цивилизацию, мало что меняли в этой ментальности, скорее, наоборот, усиливали ее и доводили до крайности. Известно, какую роль культ отвлеченных идей под названием «*идеология*» играл в коммунистической России и нацистской Германии. Чем дальше идеи отстояли от жиз-

ни, тем настоятельнее они требовали воплощения. Лозунги, звучавшие в мае 1968 года на студенческих баррикадах в Париже: «Вся власть — воображению!» и «Рай — немедленно!» — были актом глубокого самовыражения европейской цивилизации. Воображение призывалось к власти, к действию. Все, что грезилось в снах и наяву, должно было воплотиться. «Все сущее увековечить... Несбывшееся — воплотить!»¹

Так соотносилась возможность с действительностью в европейском сознании: возможности уводили от действительности, чтобы вновь с ней сомкнуться. «Осуществи свои возможности, воплоти их здесь и сейчас» — этот императив господствовал и в общественном, и в индивидуальном сознании... И даже в религиозном сознании, которое чаяло воскрешения мертвых и тысячелетнего царства здесь, на этой земле, чтобы сущее увековечилось, а несбывшееся влилось в бытие. Фома неверующий желал погрузить свои пальцы в язвы воскресшего Христа, чтобы осязать явь бесмертия, — и в христианской цивилизации это неверие было осмыслено как черта истинной веры. Вера должна воплотиться, надежда — сбыться, любовь — увенчаться.

Однако эта модель, верно служившая развитию западной цивилизации на протяжении многих веков, уже отказывается работать. Не только метафизическая отвлеченность перестает воодушевлять, но и историческая вовлеченность. К концу XX века стали популярны разговоры не только о конце метафизики, но и о конце истории. По сути, это один конец — точка пересечения двух прямых, в перспективе упрямо стремящихся друг к другу. В своей нашумевшей работе «Конец истории?» Фрэнсис Фукуяма сделал вывод об исчерпании и упразднении всех монументальных идей (фашистских, коммунистических, религиозно-фундаменталистских), ранее соперничавших с либерально-демократической идеей. Но суть не в оттеснении одних идей другими, а в исчерпании самой идейности как активного исторического фактора. Наступает конец метафизическому производству истории, когда идеи, сначала отвлеченные от реальности, затем реализуются в ней.

Жан-Франсуа Лиотар в своей критике Юргена Хабермаса подчеркивает, что главный европейский проект Просвещения не был реализован вовсе не потому, что он был отброшен, — он разрушился именно в ходе своей реализации, приведя к Освенциму и Колыме. «...Подлежащая реализации... Идея (свободы, "просвещения", социализма и так далее) обладает и узаконивающей силой, поскольку она универсальна. /.../ Мой довод состоит в том, что современный проект (реализации универсальности) был не заброшен, забыт, но разрушен, "ликвидирован"». ² Именно в той исторической точке, где проект разрушается в силу своей реализации, где срабатывает ироническая диалектика идеи Просвещения, начинается новое движение к потенциации реальности. Либе-

¹ Блок А: «О, я хочу безумно жить!...».

² Лиотар Ж.-Ф. Заметки на полях повествований // Комментарии. 1997. № 11. С. 215–216.

рально-демократическое общество уже не выдвигает отвлеченных идей, которые привлекались бы на служение обществу. Здесь действует иная модель, иная модальность: непрестанное порождение все новых возможностей, которые не требуют реализации, которые самоценны и действительны, оставаясь возможностями.

XX век продемонстрировал две основные модели развития. Первая, революционная, увенчала собой многовековой европейский опыт, хотя и была приведена в действие на востоке Европы и в Азии: это модель «реализации возможностей», т. е. сужения их до одной, желательной и обязательной реальности. Революция — закономерное следствие развивавшегося на Западе типа ментальности, согласно которому история — это последовательность реализуемых возможностей, которые постигаются разумом и воображением и затем воплощаются в жизнь. При этом возможное приносится в жертву реальному, одни возможности отсекаются и приносятся в жертву другим. Опробованная в советском и международном коммунизме, революционная модель, как известно, дала отрицательный результат.

Но примерно с середины XX века в странах Запада, как реакция против фашизма и коммунизма, ввергнувших человечество в мировую войну за дележ «предначертанного будущего», начинает работать новая модель, которая и позволила Западу избежать ужасов революционного насилия. В основе этой исторической модели — развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному. Вспомним известное выражение, которое часто применяется к Северной Америке и Западной Европе: «общество возможностей». Случаен ли этот «модальный» термин в применении к общественному организму? Или само общество как собирательный индивид тоже постепенно изживает категории «реального» и «идеального», «сущего» и «должного», все более вживаясь в модус возможного?

Здесь можно было бы указать на такие явления современного Запада, как всеобъемлющие системы *кредита* и *страхования*, которые переводят повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Я живу на средства, которые мог бы заработать: это кредит. Я плачу за услуги, в которых мог бы нуждаться: это страховка. Я плачу не за лечение, а за возможность лечения — само лечение почти ничего не стоит. С экономической точки зрения действительность болезни отступает на задний план перед возможностью заболевания. Современный Запад — цивилизация возможностей в том смысле, что они составляют экономическую основу общества и введены в ткань повседневного существования. Я плачу не за посещение парка или музея, а за возможность его посещать в течение года, или десяти лет, или всей своей жизни (система долгосрочных «членств» или «абонементов»). Я живу не в своем доме, а в доме, который станет моим, если в течение тридцати лет я буду вносить за него регулярную плату. Этот дом дан мне в модусе возможности. Я имею не то, что имею, а то, что мог бы иметь, если бы... (в эти скобки можно поместить все обстоятельства жизни: устройство на работу или увольнение с работы, женитьбу или раз-

вод и т. д.). Кредитные и страховые компании как раз и заняты тем, что в точности рассчитывают все возможности моей жизни исходя из достигнутого мной состояния, возраста, образования — и уже имеют дело не со мной, а с проекциями моих возможностей.

Страхование и кредит — это две соотносительные формы условности. В страховке я плачу заранее за свои возможные несчастья: болезнь, аварию, безработицу, скоропостижную смерть или увечье. В кредите мне оплачивают возможные формы благополучия: дом, машину, телевизор... Но и положительные и отрицательные стороны жизни оказываются сплошь условными с точки зрения экономики, которая основана на статистике, подсчете вероятностей, а не на однократности случившихся фактов. В современном обществе реальность так же исчезает, как и в физике.

Людям, привыкшим к незападному укладу жизни, с его тяжкими реальностями и еще более обязывающими идеальностями, нелегко включиться в эту игру возможностей, где на каждое «если» есть свое «то» и на каждое «то» — свое «если». Ничто не существует просто так, в изъязвительном наклонении, но все скользит по грани «если бы», одна возможность приоткрывает другую, и вся реальность представляет собой цепную реакцию возможностей, которые сами по себе очень редко реализуются. Американцы часто продают еще не выкупленные ими дома и покупают, опять же в кредит, еще более дорогие дома, обогащаясь таким образом по восходящей линии своих финансовых возможностей. Они переходят с одной «линии кредита» на другую, как автомобиль меняет полосы на дороге, переходя на линию обгона. Непрерывная цепь возможностей, в которой все труднее уловить хоть одно реальное звено.

То же самое происходит и в общественно-политической жизни. Если традиционалистские, авторитарные и тоталитарные общества подчиняют жизнь своих граждан строжайшей регламентации, то западная демократия по праву называет себя свободным обществом, граждане которого вольны в выборе правителей, занятий, способов заработка, путей передвижения и т. д. Но «свободное общество» и «общество возможностей», притом что оба эти определения относятся к западной демократии, характеризуют разные ее стороны. Социально-политическая свобода противостоит деспотизму и насилию и, следовательно, пребывает в одной модально-смысловой плоскости с подавлением свободы, с политическими репрессиями и т. д. Вот почему определение западного общества как свободного начинает устаревать, особенно в связи с крушением противостоявших ему коммунистических режимов. Свобода определяется в соотношении с насилием, рабством, деспотизмом, при исчезновении одного исчезает и другое. К тому же на структурном уровне западное общество совсем не свободно, оно гораздо более жестко связано внутренними экономическими и технологическими взаимодействиями, чем тоталитарные общества, что и объясняет факт его удивительной исторической стабильности.

Зато другое измерение западного общества, не «свободность», а «возможность», приобретает все более важное значение. Возможность, в

отличие от свободы, не есть вызов реальным силам господства, она есть переход в иной, условно-предположительный модус существования. Избиратель свободен, когда он имеет право выдвигать и голосовать за своих кандидатов, — эта давняя, коренная традиция американского общества. Но куда отнести роль так называемых пробных, или условных, выборов, когда в одном штате разыгрываются возможные результаты будущих общенациональных выборов? Куда отнести опросы общественного мнения, которые регулярно проводятся по всей стране в преддверии выборов и представляют собой их гипотетическую модель, которая тем не менее все-таки влияет на окончательные результаты? По сути, предварительные выборы и опросы общественного мнения и есть политика в сослагательном наклонении. Кто как голосовал бы, если бы выборы проводились сейчас? Как голосовали бы черные? белые? студенты? пенсионеры? одинокие женщины? безработные? католики? жители городов? жители южных штатов? семьи с доходом выше пятидесяти тысяч? Каждая группа населения рассматривается в плане своих избирательных возможностей, и на этих возможностях строятся предвыборные программы кандидатов. Получается, что реальные выборы представляют собой сложнейший интеграл всех предыдущих условных выборов.

Американские наблюдатели отмечают, что введение опросов общественного мнения сильнейшим образом повлияло на систему выборов в США, превратив их в некий многоступенчатый спектакль, где последующие условные допущения зависят от предыдущих, где одна иллюзия накладывается на другую, одна сцена вдвинута в глубь другой сцены. Не случайно в Америке так популярно изречение Бисмарка «Политика есть наука возможного», которое здесь трансформировалось в «Политика есть искусство возможного»¹ и приобрело дополнительный смысл. Политика — не только искусство соразмеряться с возможным и реализовать возможное, но и искусство «овозможнить» реальность, придавать ей условный характер.

Я отнюдь не склонен считать «идеальной» данную модель развития, но в том-то и суть, что сама «категория» идеала надолго скомпрометирована старой, прогрессистско-революционной моделью. Речь идет не об идеале, а о деактуализации западного образа жизни, который все более переходит во власть «как бы» и «может быть». «Диктатура возможного» — *потенциократия* — имеет свои негативные аспекты, такие как всемогущество кредитных, страховых, рекламных компаний, торгующих «воздухом возможностей». Потенциократия проявляется не только в американской выборной системе, но и во всей системе общественных коммуникаций, отчего и возникает впечатление фантазмагии, вызывающей столь резкое неприятие у представителей более традиционных обществ, даже у многих западноевропейцев.

¹ Butler R. A. Politics is the Art of the Possible // The Oxford Dictionary of Modern Quotations, ed. by Tony Augarde. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991. P. 43.

В рекламе, например, вещи отделяются от своей непосредственной «вещности» и преподносятся как знаки человеческих возможностей. Какой-нибудь напиток — это не просто утоление жажды, это возможность вдохнуть аромат джунглей, обменяться влажным поцелуем с возлюбленной, видеть море через призму пенистого бокала, возможность освежить вкус жизни, вернуть беззаботность молодости, найти разгадку смысла жизни... Реклама не лжет, не расходится с фактами (что было бы противозаконно и убыточно), но вставляет факты в сослагательные конструкции: что было бы, если бы этот автомобиль оказался твой, какие эпизоды путешествий, свиданий, неожиданных встреч ты мог бы в нем пережить (кадры пустыни, моря, заповедника, грациозных животных, красивой спутницы). Факт помещается в сценическую рамку и разыгрывается как образ феерических возможностей. Можно сетовать на примитивность такой рекламы, но она не примитивнее того предмета, который рекламирует, наоборот, она всячески усложняет его, умножает его проекции, создает из него иллюзию другой жизни. И даже в своей критике рекламы мы поддаемся на эту иллюзию, начинаем судить ее по законам искусства, отчего она и кажется столь примитивной. Действительно, реклама — низший род искусства, но она высший род предметно-товарной реальности, способ ее магического перенесения в мир «если бы».

«Общество возможностей» есть также информационное общество. В нем производятся и потребляются не столько предметы, единицы физической реальности, сколько тексты — единицы информации. Стало трюизмом утверждение, что в постиндустриальную эру капитал уступает место информации как базовому общественному ресурсу. Но отсюда следуют далеко не тривиальные выводы, которые редко прослеживаются до конца. В любом сообщении мера информации определяется его непредсказуемостью, это вероятностная величина, которая увеличивается по мере уменьшения вероятности сообщения. Сообщение о первом полете человека на Луну обладает большей информативностью, чем сообщение о десятом или сотом полете. Естественно, что информационное общество стремится наращивать объем информации, которой оно владеет, поскольку это и есть его главное богатство, — тенденция столь же неоспоримая, как закон роста капитала или увеличения прибыли.

Но что такое рост информации, как не увеличение вероятностного характера общественной жизни? Информация растет по мере того, как мир становится все менее предсказуем, состоит из все менее вероятных событий. Отсюда культ новизны, стремление каждого человека хоть в чем-то быть первым, — таково главное условие информационного обогащения общества. В этом смысле выражения «общество возможностей» и «информационное общество» — синонимы. Чем больше возможностей приходится на данную единицу реальности, тем она информативнее. Объем информации в обществе растет через увеличение возможных вариантов каждого события. Например, в тоталитарном или традиционалистском обществе почти всегда заранее предсказуемо, кто будет главой

государства или какая партия будет править. Тот факт, что генеральным секретарем в очередной раз выбран А., а премьер-министром назначен Б., почти не несет в себе информации. Но то же самое событие — избрание президента — в обществе возможностей несет в себе гораздо больше информации именно потому, что оно не предрешено. Таким образом, общество, построенное на *информационных* ресурсах, внутренней логикой своего развития становится все в большей мере *обществом возможностей*.

В развитых обществах смысловой акцент переносится с реальности на возможность, потому что жизнь, насыщенная возможностями, ощутимо богаче и событийнее, чем жизнь, сведенная в плоскость актуального существования. В конце концов, реальность жизни ограничена временными и пространственными параметрами, присущими человеку как родовому существу и более или менее одинаковыми для всех цивилизаций. Нельзя съесть больше того, что можно съесть, нельзя увидеть больше того, что можно увидеть, и этот потолок реальности в развитых странах Запада близок к достижению, по крайней мере для значительной части населения. Но богатство жизни зависит от разнообразия ее возможностей больше, чем от степени их реализации. Реальность есть постоянный в своем значении знаменатель, а возможность — непрерывно возрастающий числитель цивилизации. Их соотношением и определяется внутренняя значимость жизни, ее смыслонасыщенность. По мере развития цивилизации *на одну единицу реальности приходится все больше возможностей*. В этом и состоит трансцендентная сторона прогресса, которая обычно заслоняется его практической стороной.¹

2. КУЛЬТУРА

Культура — это все то, что создается человеком и при этом само создает человека, производит сам феномен человечности. Литература, искусство, философия есть в этом смысле наиболее бесспорные компоненты культуры, поскольку они создают человечеством для самосознания и преобразования человечества. Сложнее обстоит дело с техникой. Станок предназначен для производства материальных вещей, он лишен непосредственно культурной миссии преобразовывать человека. Но если старинный станок выставлен в историческом музее, он приобретает культурную функцию, поскольку предназначен уже не для производства деталей, а для производства знаний человечества о самом себе, о своем прошлом. В мире нет таких вещей, которые не могли бы приобрести культурную функцию, если человечество рассматривает и познает в них себя.

¹ Многообразные аспекты возможностного развития общества очерчены в книге: *The Sociology of the Possible*, ed. by Richard Ofshe. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall, Inc. 1970, представляющей антологию утопических и научно-фантастических сочинений на социальные темы.

Таким образом, культура отличается не только от природы — своим искусственным, созидательным характером, но и от техники — своим *самосозидательным* характером, поскольку человек через культуру создает себя. Но это означает, что в культуре человек раздваивается, выступает как своя собственная возможность: не только то, что он есть, но и то, чем он мог бы быть. В терминах теории информации, культура есть коммуникация человечества с самим собой; этим она отличается от природы, «отправителем» которой является не человек, и религии, «адресатом» которой тоже является не человек. Но там, где человек сам раздваивается на отправителя и адресата, в нем раскрывается пространство предположений, он не есть то, что он есть, он выступает в сослагательном модусе, как возможность быть другим.

Характерным признаком всего, что относится к культуре, является условность. Если естественное (природа) и сверхъестественное (Бог) сами по себе безусловны, то культура действует знаками и символами, которые насковзь условны, т. е. возможны. Предмет выступает как знак, если его собственная реальность заслоняется возможностью чего-то иного, — как происходит в словах, красках, математических символах, во всех системах языковых кодов и сообщений, совокупность которых составляет культуру.

Известно, что принцип вероятностной вселенной проложил себе путь в естествознание, в самую строгую и фантастическую науку XX века — физику. Оказывается, что в последнем пределе анализа сама природа не может быть описана языком изъяснительного наклонения, поскольку поведение мельчайших ее частиц непредсказуемо и представляет набор вероятностей. Точно так же и хорошо знакомые нам природные процессы, такие как изменение погодных условий, распределение облачных масс в воздухе, расположение снежинок в морозных узорах, обнаруживают свою нелинейность, неравновесность в новейших исследованиях по теории хаоса и самоорганизации. По словам Ильи Пригожина, одного из зачинателей этих направлений, «новые законы природы имеют дело с возможностью событий, а не редуцируют эти события к выводимым и предсказуемым последствиям».¹ В основе физической реальности лежит не «есть», а «может быть»; соответственно и развитие науки требует наиболее радикальных гипотез, опровергающих прежние аксиомы и устремляющихся к пределу невероятного. Всем памятно высказывание Нильса Бора: эта идея недостаточно безумна, чтобы быть правильной. Таково положение в естественных науках, то есть той части культуры, которая ближе всего к «реальности как она есть», к миру «законообразной и законопослушной» природы. Естественно, что литература и искусство не могут не соревноваться с физикой в производстве «безумных идей», к чему они призваны самой сущью мышления-вымысла.

¹ *Prigogine I. The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature.* New York, London et al.: The Free Press, 1997. P. 189.

Рост возможного в культуре можно проследить на примере отдельных жанров творчества. Так, Михаил Бахтин, исследуя роман в его отличии от эпоса, приходит к выводу, что если в эпосе преобладает необходимое, то в романе — возможное. «Эпический мир... готов, завершен и неизменен, и как реальный факт, и как смысл, и как ценность».¹ Не только герой эпоса действует в сфере должного, но и сам автор изображает эпическую действительность как нечто единственно правильное, непререкаемое, абсолютное в своей ценности и фактичности. «Человек высоких дистанцированных жанров — человек абсолютного прошлого и далекого образа. ... Все его потенции, все его возможности до конца реализованы в его внешнем социальном положении, во всей его судьбе... Он стал всем, чем он мог быть, и он мог быть только тем, чем он стал».² Напротив, в романе герой являет себя как чистая потенция, которая не может реализоваться ни в каком внешнем статусе, тем более застыть в «далевом образе» предания и поучения. «Человек до конца невоплотим в существующую социально-историческую плоть. Нет форм, которые могли бы до конца воплотить все его человеческие возможности и требования... Сама романная действительность — одна из возможных действительностей, она не необходима, случайна, несет в себе иные возможности».³ Герой романа захвачен разнообразными ситуациями, которые пытаются его «воплотить», навязать ту или иную социальную роль, сделать частью действительности, но в том и состоит романное действие, что герой постоянно выводится из равенства этим ситуациям и самому себе, он есть чистая возможность, которая не поддается никакой реализации, всегда сохраняет свою гипотетичность, свое «может быть» по отношению ко всем уловкам и притязаниям сущего.

Еще более возможностным жанром является эссе, зародившееся в эпоху Возрождения. Эссе строится на пересечении художественных, философских и документальных жанров. Если роман принадлежит сфере художественного вымысла, трактат притязает на логическую строгость понятий, а дневник предполагает точность и достоверность фактов, то эссе играет с возможностями всех этих жанров, не укладываясь ни в один из них. Основоположник эссеистики Монтень писал: «Я люблю слова, смягчающие смелость наших утверждений и вносящие в них некую умеренность: “может быть”, “по всей вероятности”, “отчасти”, “говорят”, “я думаю” и тому подобные».⁴ «Может быть» — формула эссеистики, относящаяся, в отличие от романа, уже не только к изображаемой действительности, но и к самим способам изображения — некая «метагипотеза», охватывающая повествовательное искусство, философию, науку, дневник, исповедь, исторический документ как пробные формы сознания.⁵

¹ Бахтин М. Эпос и роман // Бахтин М. Литературно-критические статьи. М.: Художественная литература, 1986. С. 405.

² Ibid. С. 421.

³ Ibid. С. 424.

⁴ Монтень М. Опыты: В 3 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 3, гл. 11. С. 233–234.

⁵ Подробнее об эссе как о наджанровой «гипотетической» словесности и экспериментальной мифологии, а также об эссеизации разных жанров см.: Эпштейн

Роберт Музиль посвятил эссеизму как «искусству жизни», характерному для XX века, целую главу в своем романе-трактате «Человек без свойств», который сам является образцом эссеизма. Эссеизм есть способ «жить гипотетически», превращая каждую позицию, зафиксированную в культуре, — «точность» науки, «душу» поэзии — в одну из возможностей «быть другим». Человек не имеет никаких свойств, заданных ему от природы, но есть «квинтэссенция человеческих возможностей, потенциальный человек», «пористый подтекст для многих иных значений». «Примерно так же, как эссе чередую своих разделов берет предмет со многих сторон, не охватывая его полностью, — ибо предмет, охваченный полностью, теряет вдруг свой объем и убывает в понятие, — примерно так же следовало... подходить к миру и к собственной жизни».¹ Если эстетизм, столь значимый в культуре XIX века — от лорда Байрона до Оскара Уайльда, — старался претворить жизнь в произведение искусства, то эссеизм претворяет жизнь в условность гораздо более широкого порядка, в условность самой культуры, сочетающей возможности разных искусств, наук и профессий. Человек хочет быть всем, но он может быть всем лишь в возможности, а не в действительности.

Как полагает Музиль, чувство возможного (*Möglichkeitssinn*) по силе и значению превосходит чувство реального (*Wirklichkeitssinns*). «Такие люди возможного (*Möglichkeitmenschen*), как говорят, облечены в более тонкую ткань, в ткань тумана, воображения, сна и сослагательного наклонения».² Но возможное, по Музилю, не есть только минус — отступление или отрыв от реального. Конечно, есть и такие люди — неумные или нездоровые, — у которых «слабое чувство реального — это в самом деле недостаток. Но возможное охватывает не только фантазии слабонервных людей, но и непретворенные замыслы Бога. Возможный опыт или возможная истина — не то же самое, что действительный опыт или истина минус качество действительности; они содержат — по крайней мере, для их приверженцев — нечто божественное, огонь, парение, волю к созиданию и сознательный утопизм, который не отворачивается от реальности, но обращается с ней как с задачей и изобретением».³

Сходная программа эссеизации литературы и поссибилизации мира в ту же самую эпоху (1920–1930) была заявлена у Поля Валери: «Нет сомнения, что единственным постоянным объектом души является несуществующее; то, что было и чего больше нет, то, что будет и чего еще нет, то,

тейн М. На перекрестке образа и понятия (эссеизм в культуре Нового времени) // Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М.: Советский писатель, 1988. С. 334–380.

¹ *Музиль Р.* Человек без свойств. Т. 1 (глава «И земля, а Ульрих в особенности преклоняется перед утопией эссеизма»). М.: Художественная литература, 1984. С. 291.

² *Musil R.* Der Mann ohne Eigenschaften. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1992, B. 1, K. 4, S. 16.

³ *Ibid.* S. 16.

что возможно или невозможно, — вот чем занята наша душа, и никогда, никогда не живет она тем, что есть!» Причем для Валери эта возможность раскрывается и в теле, коль скоро оно преобразуется душой в акте творчества. В этом смысле танец — основа и прообраз всякого искусства как непосредственно-телесного проявления модальности возможного. «Взгляните на это тело, которое взмывает, как пламя, слизывающее пламя, — взгляните, как попирает оно, как топчет действительно суще! /.../ Тело, которое есть то, что есть, не может вдруг уместиться в пространстве!.. Это Одно хочет сравняться со Всем. Оно хочет сравняться с безбрежной душой! ...Как соотносятся и исчисляются вероятности, — так это тело испытует себя в каждой части своей, множит себя на себя самое...»¹ И сама эссеистика П. Валери — преобладающий жанр его творчества — представляет танец понятий и образов, через которые мысль хочет слиться с абсолютом, с «основанием всего», осознавая одновременно чисто возможностный, проективный характер таких слияний (оттого и остался незавершенным — поскольку был незавершимым — основной труд его жизни «Тетради»).

Не только разные виды и жанры культуры воспринимаются как возможность новой, экспериментальной целостности, но и культура в целом воспринимается как одна из возможностей многокультурного или межкультурного существования. В последней трети XX века на Западе распространяется так называемый «многокультурный подход» («multiculturalism»), упраздняющий господство одного типа культуры, который раньше отождествлялся с Культурой вообще, и утверждающий существование альтернативных, независимых и самоценных культур: «черной», «феминистской», «молодежной» и т. д. На исходе XX века человек оказывается не в действительности некоей культуры, а перед возможностью многих культур, которые он может реализовать в себе только отчасти.

Возможностный подход к культуре перешагивает рамки «многокультурия» и выстраивает новое концептуальное поле, которое я называю «транскультурой». Если «многокультурие» устанавливает ценностное равенство и самодостаточность разных культур, то концепция транскультуры предполагает их открытость и взаимную вовлеченность; здесь действует принцип не дифференциации, а интерференции, «рассеивания» символических значений одной культуры в поле других культур. Если *многокультурие* настаивает на принадлежности индивида к «своей», биологически предзаданной культуре («черной», «женской», «молодежной» и т. д.), то *транскультура* предполагает диффузию исходных культурных идентичностей по мере того, как индивиды пересекают границы разных культур и ассимилируются в них. *Транскультура* — это состояние виртуальной принадлежности одного индивида многим культурам. Уже на основе сложившихся национальных культур транскультура продолжает то движение, которое было начато выходом человека из природы

¹ Валери П. Душа и танец / Валери П. Об искусстве. Цит. изд. С. 254–255.

в культуру. Если культура освобождает «природного» человека от материальных зависимостей, опосредуя их символически, то транскультура освобождает культурного человека от символических зависимостей и предрасположений его исходной культуры. Место твердой культурной идентичности занимают не просто гибридные образования («афро-американец» или «турецкий эмигрант в Германии»), но набор потенциальных культурных признаков, универсальная символическая палитра, из которой любой индивид может свободно выбирать и смешивать краски, превращая их в автопортрет.¹

Таким образом, возможное не просто расширяет свое пространство в культуре, но как бы многократно преломляется через проблематизацию и виртуализацию самих культур. Этот процесс можно назвать конденсацией возможного, и он-то, на мой взгляд, и определяет ту последнюю по времени культурную формацию, которую принято называть постмодернизмом. Конденсацию возможного легко обнаружить в творчестве Хорхе Луи Борхеса, одного из основоположников литературного постмодерна. Если писатели обычно воссоздают в своих произведениях возможные миры, то Борхес стал создавать возможные произведения о возможных мирах. Больше того, черты этих возможных миров начинают так совпадать с нашим миром, что последний теряет реальность в наших глазах. Так, в рассказе «Тлён, Укбар, Орбис Терциус» речь идет о тайном обществе, создавшем энциклопедию воображаемой планеты Тлён, где действуют «субъективно-идеалистические» законы, обратные нашим земным, например, вещи исчезают, как только о них забывают. Наконец, влияние этого общества становится повсеместным и Земля сама постепенно превращается в Тлён, усваивает его фиктивную историю и язык... Борхесовские рассказы не просто построены в форме литературоведческих фантазий и гипотез, но побуждают и к самой окружающей реальности относиться как к одному из фиктивных миров.

Особенность постмодернизма в том, что он присваивает себе жанры и стили прошедших эпох, освобождая их от той исторической действительности, внутри которой они первично творились и воспринимались. Постмодернизм есть конденсация возможностей, возникавших на протяжении всех предыдущих эпох развития культуры. Архитектура, поэзия, роман

¹ Я не касаюсь подробно концепции транскультуры, поскольку она отдельно изложена в книге: *Berry E., Epstein M. Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication.* New York: St. Martin's Press (Scholarly and Reference Division), 1999. Транскультура там определяется как «раздвижение границ этнических, профессиональных, языковых и других идентичностей на новых уровнях неопределимости и "виртуальности". Транскультура создает новые идентичности в зоне размытости и интерференции и бросает вызов метафизике прерывности, характерной для наций, рас, профессий и других устоявшихся культурных образований, которые скорее законевают, а не рассеиваются в "политике идентичности", проводимой теорией многокультурия» (Р. 25).

переходят в сослагательное наклонение. В постмодернистских зданиях заявлена возможность многих исторических стилей, при том что ни один из них не реализуется полностью. Пишутся книги, которые заключают в себе возможность разных книг, многовариантность чтения, модель для сборки многих текстов («Сто тысяч миллиардов стихотворений» французского поэта Раймона Кено, романы «Игра в классики» и «62. Модель для сборки» аргентинца Хулио Кортасара, «Хазарский словарь» югослава Милорада Павича и др.).

Правда, в самом названии «пост-модернизм» еще звучит ориентация на предыдущую эпоху, но по существу речь идет о начале новой эпохи, когда вся культура будет разворачиваться в модальности возможного. Искусство модерна, особенно в немецкой и русской традиции, часто порывалось выйти за пределы своей условности, что выразилось и в революционной эстетике Вагнера, и в теургической утопии Вл. Соловьева. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одушевить, пресуществить нашу действительную жизнь» (Вл. Соловьев¹). Сходные проекты вынашивались Н. Федоровым, Н. Бердяевым — и воплотились в авангардистских движениях первой половины XX века, которые были именно попыткой превратить слово в дело, преобразовать мир силой искусства. Но вершины эта утопия достигает в тоталитарном государстве как «целостном, синтетическом» произведении искусства.

В результате такого отрицательного эксперимента векторы художественного развития во второй половине XX века резко меняются — от авангарда к постмодерну, от стремления сделать искусство действенным к художественному *овозможению* действительности. Искусство уже не подчиняет себя модальности «будь», напротив, сама действительность все более переводится в план своих условных отражений, множественных возможностей. Волшебные слова «как», «как бы», «как если бы», которыми определялась специфика художественного образа, теперь все больше характеризуют повседневную жизнь, ее многовариантность, обилие допущений.

Особая тема, которой здесь можно только кратко коснуться, — компьютерная как-бы-реальность 1990-х годов, «виртуальные» пространства — города, музеи, клубы, университеты, расположенные на электронной сети и переводящие весь наш коммуникативный опыт в иное модальное измерение. Виртуальность можно определить как актуальность самой потенциальности, ее модальное состояние до и помимо процесса воплощения. Новые электронные средства позволяют потенциальности эффективно работать в ее собственном модальном режиме. Например, понятие «университета» относится к системе образовательных и исследовательских возможностей — и одновременно к совокупности зданий, территорий,

¹ Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 89.

учреждений, административно-хозяйственных практик, где эти возможности реализуются. Когда же образовательный потенциал университета работает вне конкретных порядков своей реализации (зданий, территорий и т. д.), перед нами — феномен виртуального университета. Точно так же эффективно работают виртуальные художественные галереи, книжные магазины, сообщества по интересам, — новые технологии отражают новую онтологию соотношения потенциального и актуального.¹ Само понятие «виртуальный» соединяет два казалось бы противоположных значения: «возможный», «мнимый» — и «фактический», «действительный». В 1980-е–90-е годы слово «virtual» потому и сделало такую блестящую карьеру в английском, а затем и во множестве других языков (включая русский), что оно означает особое свойство: «быть реальным в своей ирреальности», или «быть актуальным в своей потенциальности». По-русски это лучше всего передать прилагательными «фактический», «буквальный» (и соответствующими наречиями) или условно-предположительным сравнением «как бы». Когда мы говорим «фактически», то предполагаем некий зазор между значением этого слова и фактом самим по себе. Например, высказывание «фактически он стал специалистом сразу в трех областях» предполагает, что на самом-то деле, в реальности, он не вполне специалист во всех трех, скажем, не имеет всех трех дипломов, но в некотором условном допущении, по опыту работы, по способу заработка, по оценке коллег или по разносторонности знаний, он может считаться «как бы» специалистом. Английское «virtual(ly)» и русское «фактически(й)» — удивительные слова, как бы противоречащие сами себе, демонтирующие свой смысл, обнаруживающие нереальность того, что они сами утверждают в качестве реального (и наоборот). Отсюда все эти «виртуальные» миры, пространства, города, музеи: электронные, цифровые, иллюзорные, матричные, расположенные в компьютерной сети.²

¹ Об особенностях виртуальной словесности и о модальностях интернета подробнее говорится в моих статьях: Интернет как словесность // Пушкин. 1998, № 1, 1 мая. С. 44–46; Книга, ждущая авторов // Иностранная литература. 1999, № 5. С. 217–228; Из тоталитарной эпохи — в виртуальную: Введение в Книгу книг // Континент, № 102, 1999. С. 355–366, и др. См. http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/rus_ukaz.html.

² Примечательно, что в 1990-е годы «как бы», примерно в том же значении, в каком американцы говорят «virtually», становится фирменным словом российской молодежи, интеллигенции — как знак расширяющихся модальностей и стирающихся граней между действительностью и возможностью. Это можно истолковать и как слабеющее чувство реальности в условиях почти невероятного, «чуждого» крушения советского режима и непрерывной череды последующих кризисов, подрывающих ощущение стабильности. «Как бы» означает: *может быть да, может быть нет*, т. е. содержит *смысловой континуум всех переходов* от «реального» к «фиктивному», в котором невозможно провести дискретные разделения «истины» и «лжи». Ум, богатый опытом веры и сомнения, надежды и страха, не торопится переводить предположения в актуальное изложение факта.

Как уже отмечалось выше, современная экономика движется в сослагательном наклонении и ничуть не теряет в своей эффективности оттого, что покупает и продает «воздух» чистых возможностей. Тем более перспектива развития художественной культуры определяется круговращением «пустотных» форм, которые способны удерживать возможное, обогатиться возможным, не переводя его в состоявшийся факт, в изъяснительную модальность.

3. ЭТИКА

Мы рассмотрели социальные и культурные проекции возможного. Теперь рассмотрим, как эта модальность действует в этике.

Этика традиционно считается областью нормативных суждений. Ее положения формулировались как долженствования, обращенные ко всем представителям человеческого рода.¹ Наиболее удобной и общепринятой

Виртуальность, в форме вездесущего «как бы», проникает во все клеточки русского языка, мирозерцания и общественных отношений и как бы заранее готовит их к поголовной и добровольной компьютеризации... Впрочем, независимо от технического обеспечения виртуальность в России и так уже стала повседневною и не нуждается в каких-то особых электронных ухищрениях, кодах и переключателях. Все становится «как бы»: как бы уехал и как бы приехал, как бы деньги и как бы контракты, как бы общество и как бы семья, как бы жизнь и как бы не-жизнь... На этой виртуальности самой действительности, которая тает в мерцающих знаках собственной возможности, уходит в голубой экран и превращается в компьютерную игру, построена виртуозная проза Виктора Пелевина.

Даже кандидат в президенты колеблущимся рисунком речи ступенькает в своих слушателях чувство реальности (хотя сам новый для России институт кандидата, конечно, означает, перенос всей политической жизни в модус возможного). Вот сообщение политической хроники: 11 апреля 1996 года, в разгар выборной компании, в Доме прессы в Москве Григорий Явлинский обратился к обозревателям и журналистам с таким призывом: «Мне кажется, что если бы вы уделили внимание проблеме дебатов, и это стало как бы настоящей необходимостью, то это было бы весьма интересно и очень полезно для страны». Это синтаксическое построение замечательно не только тем, что оно четырежды повторяет значение условности, но и тем, что по лексическому составу преследует противоположную цель: доказать «настоятельную необходимость». Умножением колеблющихся частиц «бы» необходимость превращается в едва допустимую вероятность. «Как бы необходимость» — это почти гротескная формула нового стиля, который тем более расплывается в своей сослагательной модальности, чем более фокусируется на некоем содержательном императиве. Форма уничтожает содержание, почти по Л. С. Выготскому («Психология искусства»), достигая своего рода катарсиса и еще раз иллюстрируя тезис, что политика есть *искусство* возможного.

¹ Правда, в XX веке по инициативе английского философа Джорджа Мура была создана «дескриптивная» этика, которая не выносит никаких предписаний,

формой этических суждений был императив: «не убий», «не прелюбодействуй», «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе» и т. д. «Практическая философия» Канта, самое влиятельное учение в западной этической мысли, выражает свой итог в «категорическом императиве»: «...Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

Очевидно, что повелительная форма этических предписаний связана с их всеобщностью. Всеобщее по отношению к индивиду выступает как должествование. Вот почему первое и последнее слово в кантовском императиве неразрывно связаны: «поступай» стоит в повелительном наклонении, потому что поступать надо так, чтобы максима твоего поведения стала «всеобщим законом».¹

Но как уже говорилось выше, общее или всеобщее нельзя путать с универсальным.² Например, общее — это жанр портрета, а универсальное — это творчество Леонардо да Винчи. Общее — это способ, универсальное — это способность. Универсальное не есть нечто, отвлеченное от индивида, а в нем самом заключенное, и поэтому оно проявляется не как обязанность, а как возможность. Можно представить универсальную этику, построенную именно в сослагательном, а не повелительном наклонении, *этику возможностей, а не должествований*.

Критическое введение к такой этике уже дано у Ницше: «Вникнем же наконец в то, какая наивность вообще говорить: “человек *должен* бы быть таким-то и таким-то!” Действительность показывает нам восхитительное богатство типов, роскошь расточительной игры и смены форм; а какой-нибудь несчастный поденщик-моралист говорит на это: “Нет! человек *должен* бы быть *иным*”».³ Но если согласиться с Ницше, что человека нужно брать таким, каков он есть, в «восхитительном богатстве типов», то исчезает и всякая возможность этического суждения. Устранить момент должествования из этики недостаточно, поскольку сама по себе «действительность» вообще лишена этики, она подлежит описанию, а не оценке. Вот почему бунт Ницше против должествования, в защиту «жизни, как она есть», часто выливался в бунт и против морали как таковой, с ее врожденной «противоестественностью». «Мы, *имморалисты!*» Этика по смыслу своему не может быть лишь констатацией сущего, описанием человека, какой он есть. Если она не призывает его к выполнению долга, значит, ей остается воззвать к его возможностям.

а только описывает значение этических терминов и категорий. Но эта дисциплина, пользующаяся языком изъявительного наклонения, по праву получила название «метаэтики», поскольку имеет своим объектом этику, а не поведение человека.

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М. 1965. С. 260.

² См. ч. 1, гл. 11 «Универсалии как потенции. Концептуализм».

³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 576.

И сам Ницше обретает новую мораль — по ту сторону имморализма — именно через воззвание к возможному в человеке. «Можешь ли дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?»¹ Здесь еще сохраняется старое понятие закона — но оно уже покинуло сферу всеобщности и должностования, это тот закон, которым сама личность может стать для себя.

Идея творческой этики была далее развита у Николая Бердяева, философия которого, этическая по преимуществу, освобождается от всякого законничества. В этом мыслитель видел положительную сущность морального кризиса, охватившего мир в начале XX века. «Сущность эта прежде всего в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание серединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности».²

В жизни моего «я» есть уровни разной глубины: социальный, физический, эмоциональный, интеллектуальный, — но глубже всех этих уровней лежит не действительность, а возможность меня. Мое самое глобальное ощущение: меня еще нет, но я возможен. Я могу быть. И это «могу быть» сохраняется под оболочкой всех «есть», с которыми человек то и дело отождествляет себя. Личность — это возможность самой себя, которая не исчерпывается никакой самореализацией. Я могу реализовать себя в семье, в искусстве, в науке, в политике, но как только сделанное мной приобретает свойство реальности, я чувствую, как мое «я» вновь ирреализуется, уходит в глубь собственных возможностей. «Я» — это вечная неосуществимость, и если бессмертие возможно, то именно потому, что личность никогда и ни в чем вполне не осуществляется, а значит, и не может исчезнуть как возможность.

Однако в этике, провозглашенной Ницше и Бердяевым, сам мир возможного замыкается сферой его реализации, хотя эта сфера и объявляется безграничной. Для Ницше вопрос «можешь ли ты?» есть вопрос о дерзости, о способности осуществлять пожелание своей воли. Бердяев переносит этический вопрос в сферу творчества: «Мораль хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия».³ Но воление и творчество суть способы реализации возможного, и даже в своем предельном развитии они не исчерпывают его глубину, которая есть невозможность. Воление и творчество увеличивают объем реализованного бытия, но вопрос в том, увеличивается ли при этом *модальная мерность бытия*, объем его потенциальности. Бердяев видит трагедию человеческого творчества в том, что оно остается потенциальным, символическим; он пророчествует о новой эпохе, точнее, сверхисторической зоне, когда все, на что куль-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра (глава «О пути созидающего»), *ibid.* С. 45.

² Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собр. соч.: В 4 т., Париж: YMCA-PRESS, 1985. Т. 2. С. 299.

³ *Ibid.* С. 298.

тура лишь намекает, воистину воплотится, как преобразование земли и неба. Можно думать, однако, что именно невозможность полного воплощения творческого потенциала человека и создает условия для потенциации самого бытия, его перехода из действительного в возможное. Не осуществления всех возможностей следует искать в творчестве, а скорее, овозможения самого существования. Бердяевская философия творчества все еще разворачивается в рамках утопической и идеологической модальности, повелевающей возможному быть, и пренебрегает бытием самого возможного.

Даже в творчестве, когда оно не просветлено сознанием невозможно, недостижимого, есть что-то маниакальное. Человек реализует свои возможности, не подозревая, что высшее в нем не может реализоваться. Высшая трезвость, а значит и мораль, состоит в том, чтобы не опьяняться ни творчеством, ни волеием, ни одной из форм (само)реализации, но сохранять чувство иного, трансцендентного состояния, которое дается нам в форме «может быть».

Отсюда два взаимозависимых моральных критерия: (1) насколько человек сохраняет себя как возможность; (2) насколько он позволяет другим проявить их собственные возможности. Здесь решающий вопрос: можешь ли ты стать возможностью для другого человека? Что он для тебя — тайна или подтверждение уже известного? Недоговоренность — или повтор? Есть люди, с которыми мы чувствуем себя абсолютно законченными, общение с ними ничего не изменяет ни в нас, ни в них, все попытки совместного становления наталкиваются на броню уже воплощенного существования. Я — такой, а ты — такой: что нам делать друг с другом? И есть люди, с которыми мы чувствуем свою открытость и непредсказуемость, готовность находить в себе неизвестное. Открывается множество возможных миров, в которых мы можем быть вместе. Все вещи между нами вдруг переходят в сослагательное наклонение. Такие люди, с которыми чувствуешь всё возможным, — лучшие моралисты: они овладели моралью возможного. И важнейшие критерии этой морали: относиться к человеку как к возможности и сохранять себя как возможность.

Возможность во всех этих случаях не следует понимать как отказ от реализации — скорее, как невозможность полной реализации. Только через напряженную реализацию своих возможностей можно пережить, как откровение о себе, их принципиальную нереализуемость. В русском языке само слово «мочь» имеет два значения: *могущества* и *возможности*. В некоторых других языках эти значения разделяются, например, «сap» и «тау» в английском. Соответственно различаются «экзистенциальная» возможность («возможно что-то сделать») и «проблематичная» возможность («возможно, что это уже сделано»).¹ «Я могу быть» означает силу воли, способность к реализации своих возможностей. «Я, может быть»

¹ Современный анализ этой проблемы см.: *White A. R. Modal Thinking*. Ithaca: Cornell University Press, 1975. P. 5–18.

означает, что мое «я» остается возможностью, которая ни в чем окончательно не реализует себя. Суть в том, что лишь испытав свою «мощь», человек может вполне осознать себя как «возможность». Иначе говоря, я могу обнаружить себя как нереализуемую возможность, как проблему, только в ходе волевой реализации своих возможностей.

Вот почему люди, ничуть не потрудившиеся кем-то стать, во что-то воплотиться, бывает столь же морально мертвенны, как и люди, успешно совпавшие со своей самореализацией. Обломов и Штольц — два крайних типа этого угасания возможностей вследствие их нереализации или полной реализации. В одном случае мы имеем действительность лени, в другом — действительность труда, и в обоих — смерть возможного.

Самые притягательные, мифологически-загадочные личности — такие как Моцарт и Гете, Ницше и Рильке, Пушкин и Вл. Соловьев — это те, которые реализовали себя значительно, но не полностью: в них нарастал избыток каких-то новых возможностей, которые перешли через край жизни, через край биографии и истории и остались в нашем сознании мифами. Мифологична именно возможность, невыполнимая исторически и тем самым обреченная на бессмертие. О людях, вполне и до конца воплотившихся, пишутся биографии и исторические исследования, о людях, воплотившихся не до конца, оставивших тайну, слагаются еще и мифы.

Таким образом, этика возможного включает в себя два взаимозависимых критерия: степень *реализации* возможностей и степень их *нереализуемости*. Одинаково ошибочно считать, что все возможности требуют реализации — и что возможность вообще может обойтись без реализации. В человеке, потрудившемся над самореализацией, возможность очищается от всего, что могло быть реализовано в ней, — и становится чистой возможностью, той, которая переходит границы всякой реальности, невыполнима ее средствами. Возможность, унесенная Моцартом или Пушкиным, есть вместе с тем невозможность, — то, что никогда и никем не будет реализовано. Быть может, культура определяется именно уровнем *достигнутых невозможностей*. Но их еще нужно достигнуть. Возможность очищается от реальности только в усилении самореализации, тогда она достигает своего предела и сливается с невозможным. Человек призван оставить по себе возможность, которую сам он не смог воплотить, — и которая своей невыполненностью дразнит и мучит потомков.

* * *

Этика вступает в мир возможного не только на каких-то высших своих уровнях, но и на самом элементарном, в азбуке этикета. В этикете много «условного»; но эта условность и есть способ превратить долженствование в возможность. В частности, речевой этикет состоит в том, чтобы всеми способами избегать повелительного наклонения и заменять его сослагательным. Вместо «принесите воды!» — «не могли бы вы принести воды?» или «не были бы Вы так любезны, чтобы принести воды?» Это может показаться пустой формальностью, но форма в данном случае глубоко содержа-

тельна. Вежливые люди не обременяют друг друга нуждами, а деликатно предоставляют друг другу возможность их исполнить. Мне нужно, чтобы вы сделали то-то и то-то, но я не понуждаю вас к этому, я предполагаю за вами возможность сделать это по собственной воле. Необходимость, которую мы сами испытываем, высказывается другому человеку как одна из его возможностей, которую он волен осуществить или не осуществить. *Потребности одних людей претворяются в возможности других — такова алхимия вежливости.* Этикет — это раскрепощающий приоритет возможности над необходимостью в отношениях между людьми.

Этим еще раз подтверждается, что «категорический императив», предписание долга никак не может считаться основой этики хотя бы потому, что сама форма императива нарушает элементарные правила вежливости. Хорошо мыслителю в уединенном кабинете возвещать свои предписания человечеству — попробовал бы он сделать это в приличном обществе, потребовать от окружающих следовать некоему императиву. «Делайте то-то! Следует вести себя так-то! Ваш долг требует...!» Общество просто отвернется от такого взыскательного моралиста, и эта отторгающая реакция будет этически вполне обоснована как протест против духовного принуждения. Правда, можно возразить, что в своем принуждении общества моралист исходит не из своих частных нужд, а из общечеловеческих, что и себя самого он подчиняет тому же императиву. Но его поведение не становится более вежливым оттого, что он первый бросается выполнять свое требование и подает другим пример такого похвального подчинения. Каждый волен предписывать самому себе любое должностное, но этим никак не оправдывается его распространение на других людей — хотя бы потому, что они другие.

Можно было бы также возразить, что высшие этические соображения не должны иметь ничего общего с правилами вежливости, и если неловко требовать у ближнего стакан воды, то ничуть не зазорно требовать от ближних морей крови, пролитых во имя всеобщих нравственных принципов свободы, равенства, справедливости и т. д. Сомнительно, однако, чтобы высшая этика утверждалась опровержением начального этикета, а не его всесторонним развитием. Если первичная нравственная интуиция состоит в том, чтобы облечь свою необходимость в форму возможности для другого, то смысл этики уже этим определяется как дальнейшее расширение сферы возможного. Вежливость еще только формальна, поскольку она прикрывает свой собственный интерес приглашающим жестом в сторону ближнего — «не могли бы вы?» *Переход к высшей этике не уничтожает правил вежливости, а устраняет их формальность: возможность, которую мы предоставляем другим, перестает быть средством для уточненного осуществления наших собственных потребностей и становится самоцелью — раскрываем возможностей другого.* Другой предстает мне в модуле своих духовных, творческих, профессиональных, эмоциональных возможностей, и если я способствую их самораскрытию, значит, формальная вежливость между нами переросла в подлинно содержательные этические отношения.

В повседневной действительности и речи мы постоянно встречаемся с этикой возможного в форме предложения. Предлагать — значит предоставлять другому поле для самостоятельного действия, сделать что-то предметом свободного рассмотрения или выбора со стороны другого. Я не прошу, не требую, не настаиваю, не заклинаю, не навязываю в кроткой или дерзкой форме свою волю, — но только предлагаю, т. е. создаю возможность для другого, которая одновременно становится и моей возможностью. Предложение — это мирская инициация, посвящение в иную модальность. Вместе мы покидаем данность своего бытия и встречаемся в области возможного. Не случайно слово «предложение», без дальнейших определений, подразумевает брачное предложение, то есть решающий поворот в жизни совершается именно как инициация возможности. «Он сделал ей предложение». Не требование, не увещевание, даже не мольба определяют модальность этого поступка, но именно предложение как создание чистой совместной возможности (даже смиренная мольба — это уже самоуничижительное притязание одной воли на то, чтобы согласить или подчинить себе другую).¹

Хотя правила хорошего тона существовали испокон веков, их прообразующее значение для новой этики становится ясным только сейчас, в эпоху кризиса императивной морали. *Нравственность — это возможности, которые мы создаем друг для друга.*

* * *

На высшем уровне возможностной этики переосмысливается и дополняется «золотое правило», древнейшее воплощение нравственной мудрости человечества. Золотое правило независимо формулировалось и Конфуцием, и еврейским мудрецом Гиллелем, и Иисусом в Нагорной проповеди. «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матфей, 7:12)². Отсюда и заповедь «не делать другим того, чего себе не хотите» (Деяния апостолов, 15:29). Золотое правило основано на взаимности, оборачиваемости человеческих воль и нужд и, в конечном счете, на том, что объединяет людей, на их идеальном тождестве. Как я должен вести себя по отношению к другому, так и другой должен вести себя по отношению ко мне, и наоборот.

Следует заметить, что «золотым правилом» сумели вооружиться и человеконенавистнические системы, проповедники которых, духовно

¹ Чем в модальности поступка является *предложение*, тем в модальности знания — *предположение*. Предполагая, мы не дерзаем что-либо утверждать как готовую истину, но располагаем свое знание в области возможного. Этика познания, как и этика поведения, связана с модальностью возможного. Подробнее об эпистемических модальностях см. в Приложении, гл. 3.

² Соответствующие предписания есть в индуизме, буддизме, джайнизме, исламе... См. World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts, ed. by Andrew Wilson. New York: Paragon House, 1995. P. 114–115.

разрушая себя, преуспели и в разрушении других, следуя тому же закону морального равенства. На золотое правило ссылается в своей «Декларации прав человека» Робеспьер, каздивший тысячи своих соотечественников и затем сам казненный. Грахх Бабеф, устроитель «Заговора равных», доказывавший, что превосходство таланта и предприимчивости является лишь химерой и благовидным обманом, — тоже опирался на золотое правило. Конечно, нельзя возлагать вину на моральную максиму за злоупотребление ею, но, видимо, сама форма отождествления, «оборачиваемости» объекта и субъекта нравственного действия, должна быть переосмыслена в свете революционных и тоталитарных движений XVIII–XX веков, с их постулатом равенства. Этика тождества нравственного субъекта и объекта должна быть дополнена признанием их нетождественности.

Но возможна ли этика, которая учитывала бы именно разность людей, вступающих в нравственное отношение, их несводимость друг к другу? Люди похожи своими нуждами, тем, что они хотят друг от друга, и резко различаются своими дарами, тем, что они могут дать друг другу. Отсюда учение апостола Павла о различии духовных даров: одному дается слово мудрости, другому — слово знания, этому — вера, тому — чудотворение, иному — разные языки... (1 Посл. к Коринфянам, 12:4–11). Именно это различие даров, т. е. человеческих способностей, лежит в основании возможностной этики, которую можно выразить в следующем принципе:

Поступай так, чтобы твои наибольшие способности служили наибольшим потребностям других людей.

В основе золотого правила, как и впоследствии категорического императива, лежит заменяемость нравственного субъекта: следует поставить себя на место кого-то другого, поступать так, как он поступил бы с тобой согласно твоим желаниям, или поступать так, чтобы другие могли принять в качестве образца максиму твоего поведения. В этом самая суть классического понимания нравственности: ты подлежишь как объект тем же самым действиям, которые производишь как субъект. Отсюда закон справедливости: с тобой поступают так, как ты поступаешь с другими.

Но это лишь первая эпоха нравственного самосознания, продлившаяся тысячелетия. Все настоятельнее возникает новая потребность: исходить при определении нравственного закона из абсолютной единичности, незаменимости каждого нравственного субъекта. Высшую нравственную ценность представляет именно мое отличие от других людей и их отличие от меня, отличие каждого от каждого. Задача в том, чтобы обобщить и вывести в качестве всеобщего закона именно это право и долг каждого отличаться от каждого.

Делай то, в чем нуждаются другие и чего на твоём месте не мог бы сделать никто другой.

В «осевую эпоху» (VIII–II вв. до н. э.), когда, согласно Карлу Ясперсу, закладывались основы универсальной, сверхплеменной, общечеловеческой морали, установка на различия могла расшатать и разрушить эти ос-

новы. Однако теперь очевидно, что только этика *всеразличия* может спасти от релятивизма как чисто отрицательной реакции против традиционной морали, ее универсальных норм и канонов. Человеку не удастся до конца поставить себя на чье-то место, обобществить свое «я» — и потому он начинает осмыслять свою субъективность как вне- или антинравственную, как право на вседозволенность.

Между тем именно эта несводимость единичного к всеобщему и может стать источником новой нравственной энергии, изливающейся в мир не по старым, пересохшим руслам. На эту тему много размышляли русские философы — Бердяев, Шестов, Бахтин, который в своей «Философии поступка» строит этику «долженствующей единственности». Хотя Бахтин подчеркивает, что речь идет именно о долженствовании, а не о «пустых возможностях», в своей самой четкой формулировке нравственного принципа он использует именно язык возможностей. «То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия — нудительно обязательна. Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка...»¹ Получается, что сама возможность — то единственное, что дано совершить только данному человеку, — возводится в долженствование. Нравственно — делать для других то, чего не мог бы сделать никто другой вместо меня, быть *для-других*, но не *как-другие*.

Отсюда такие формулировки, отнюдь не отменяющие всеобщности золотого правила, но вставляющие в его «золотую оправу» драгоценный камень индивидуального дара, «алмазный» критерий единственности:

Лучший поступок тот, в котором наибольшая способность одного отзывается на наибольшую потребность другого.

Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не мог бы сделать никто, за исключением тебя.

Два вопроса образуют критерий нравственности:

1. Хотел бы ты сам стать объектом своих действий?

2. Может ли кто-то другой стать субъектом твоих действий?

Лучшее действие то, которое согласуется с *потребностями наибольшего* и *возможностями наименьшего* числа людей; действие, объектом которого хотел бы стать сам деятель, но субъектом которого не мог бы стать никто, кроме него самого. Первый критерий — универсальность морального действия, второй — уникальность. Мораль невозможна без того и другого. Следовательно:

Действуй так, чтобы ты сам желал стать объектом данного действия, но никто другой не мог стать его субъектом.

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. Отв. ред. И. Т. Фролов. М., 1986. С. 112.

Делай то, что *каждый должен* был бы сделать на твоём месте, но чего *никто не может* сделать вместо тебя.

Этика всегда формулировалась и не может не формулироваться в виде предписаний, императивных суждений, но неверно было бы отождествлять с этой повелительной формой само содержание этических суждений. В качестве предписания может быть выражена и свобода от всех предписаний. Когда Иисус говорит: познайте истину — и она делает вас свободными, то предписательная форма и освободительный смысл этого выражения парадоксально усиливают друг друга. Именно в этом модальном напряжении между повелительной формой и возможным содержанием и живет этическое суждение. Если оно становится сплошь императивным, и по форме, и по содержанию, оно утрачивает свою этичность и вступает в сферу закона. Законодательство императивно и по форме и по содержанию, тогда как нравственность не может не быть императивной по форме, но и не может быть только императивной по содержанию. В морали заключается глубокая апория, так сказать, обязательность необязательного, необходимость возможного. Мораль — подвижное равновесие нормативного и индивидуального, причем в «алмазно-золотом» правиле, которое мы сформулировали выше, именно индивидуальное различие оказывается нормой поведения, именно непохожесть между людьми и оказывается основанием их общности.

Разумеется, древнейшие моральные предписания, такие как десять заповедей, императивны и по форме и по содержанию, — но это объясняется именно нерасчлененностью юридической и моральной сфер в эпоху религиозного законодательства. Священный закон, даваемый Богом несовершенному человечеству, является одновременно и моральным и юридическим, и лишь впоследствии эти сферы обретают самостоятельность. «Не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» — это одновременно и моральные и юридические законы, поскольку прежде всего это законы религиозные. Но следует помнить, что заповеди Бог дает людям, а не человек человеку; так сказать, Отец детям, а не брат брату. В отношениях между людьми этически оправданы не требования друг к другу, а возможности, которые мы создаем друг для друга.

4. ПСИХОЛОГИЯ

В настоящее время существует много видов психотерапии, в том числе игровая терапия и смысловая терапия. Если вдуматься, то их общим знаменателем является именно выход человека в сферу возможного. Источники психической репрессии — это «принцип реальности» и «диктатура Сверх-Я», одномерность бытия, развернутого в плоскости сущего и должного.

Можно предположить, что троякое расчленение психического у Фрейда на «Сверх-Я», «Я» и «Оно» в какой-то мере соответствует соотношению трех модальностей. Во всяком случае, для «Сверх-Я» однозначно устанавливается его связь со сферой должного, которая, по Фрейду, образуется детским представлением о родителях как о высших существах, законодателях и судьях, и составляет впоследствии основу традиционной религии и морали. Возникая из «идентификации с образом отца», «Идеал-Я» получает «суровую, жесткую черту настоятельного долженствования».¹ С другой стороны, столь же очевидно, что «Я» представляет принцип реальности и его гибкое приспособление к окружающей среде с целью выживания в ней. «Я», по словам Фрейда, «стремится применить на деле влияние внешнего мира и его намерений и старается принцип наслаждения, неограниченно царящий в “Оно”, заменить принципом реальности. ... “Я” репрезентирует то, что можно назвать рассудком и осмотрительностью».²

Уже соответствие «Сверх-Я» и «Я» с модальностями необходимого и действительного подсказывает, что это соотношение может распространяться и дальше, на третью позицию в этих изоморфных системах. Если зоны психического у Фрейда определяются через принципы реальности и должного, то естественно предположить, что третья зона, «Оно», структурно входит в соответствие с принципом возможного.

И действительно, «Оно» отождествляется у Фрейда с принципом наслаждения, с бессознательной силой половых влечений, с тем, что в широком смысле можно назвать *потенциальностью*, а в узком, биологическом смысле — *потентностью*. Эти понятия совпадают словесно далеко не случайно, они развились из одного латинского корня, обозначающего способность, в том числе и прежде всего мужскую способность. По-видимому, именно половая потенция и послужила наиболее зримым и осязаемым прототипом потенциального бытия как философского понятия, включающего в себя все переходные степени от возможного к действительному: кажется — может быть — пожалуй — вероятно — очевидно — несомненно. Кстати, и соотносительное *потенции* философское понятие *акт* также имеет недвусмысленный эротический смысл. Иными словами, «потенциальное» и «актуальное», которыми философия пользуется с классической древности, есть, по своему исконному смыслу, соотношение двух состояний мужской потенции: латентно-способного и двигательно-активного. В этом смысле Фрейд далеко не случайно пользуется модальными определениями психологических зон, он возвращает модальностям тот первоначальный, образно-природный смысл, какой они имели в дофилософском языке.

По-разному можно объяснять совпадение трех модальностей и трех сфер психического. Возможно, что Фрейд в своем психоаналитическом построении сознательно или бессознательно воспроизвел схему трех мо-

¹ Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2 т. Тбилиси: Мерани, 1991. Т. 1. С. 388.

² Ibid. С. 362.

дальностей, известную по учебникам грамматики и логики и так или иначе присущую человеческой ментальности как таковой. Каждую из модальностей он наделил особой психологической функцией и субстратом: (1) повелительной модальности придал черты родительского авторитета, «Сверх-Я», поскольку именно от родителей исходит к ребенку преобладающий императив высказываний («ешь!», «читай!», «не бегай!»); (2) пожелательной, или условно-сослагательной модальности придал черты сексуального влечения, либидо, влаждствующего в «Оно», поскольку именно из этой запретной зоны проистекает большинство желаний, оформляемых сослагательной частицей «бы» («я хотел бы!», «я сделал бы!», «поесть бы!», «сделать бы!»); (3) изъявительной модальности, констатирующей события и факты, придал черты сознательного «Я», которое опирается на нейтральный, срединный принцип реальности и пытается в этой зоне урегулировать и нейтрализовать могучее противоборство «Сверх-Я» и «Оно», необходимо-должного и возможно-желательного.

Но закономерно и обратное предположение: первичны те психологические зоны, которые были обнаружены Фрейдом, эти древнейшие очаги душевной динамики, а уже из их последующей рационализации родилось философское учение о трех модальностях, так что «Сверх-Я» стало отождествляться с необходимым, «Оно» — с возможным, а «Я» — с действительным.

Наконец, можно исходить из структурного соответствия (изоморфизма) всех уровней: лингвистического, логического, онтологического и психологического, не ставя вообще вопроса об иерархии и субординации этих уровней. И тогда три наклонения глагола, три модальности суждения, три модуса бытия и три психологических зоны, три «ипостаси» фрейдовской «троицы», станут проявлением общего принципа троичности. Сослагательные глаголы, вероятностные суждения, возможное бытие и область либидо обнаружат свое структурное сходство, без дальнейших пререканий о праве на первенство.

Таким образом, «Оно» выступает как потенциальность, присущая нашей душевной жизни. Разумеется, нет никакой необходимости придерживаться узкобиологической трактовки потенциальности как «либидо», как «потентности», от чего отказались уже ближайшие последователи Фрейда. Для Юнга бессознательное — хранилище архетипов, которые определяются в его учении как формы чистой потенциальности: они актуализируются лишь в прикосновении к конкретному образному материалу. Юнг сравнивает архетип с «системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным существованием... Архетип сам по себе есть пустой, формальный элемент, не что иное, как способность преформирования, данная *возможность* оформлять представления» (курсив мой. — М. Э.).¹ Архетип — это только формальная

¹ Jung C. G. Von den Wurzeln des Bewusstseins. Zurich, 1954. S. 95–96.

возможность тех бесчисленных образов, которые кристаллизуются вокруг него в «маточном растворе» разных эпох и культур, отсюда его принципиальная неисчерпаемость и открытость все новым актуализациям.

В других психоаналитических теориях роль бессознательного может закрепляться за стремлением к власти, за поиском смысла, за языковыми структурами, пока они еще не выявили себя в речи... Во всех этих примерах «Оно» выступает как потенциальность, частным случаем которой служит половая потентность, принцип наслаждения, либидо, язык (который в сосюрровском и лакановском понимании относится к речи как потенция к акту).

Отсюда вытекает новый, более обобщенный психологический подход к человеческой потенциальности, который не ограничивается только либидональным, архетипическим, политическим, лингвистическим или каким-либо другим ее аспектом. Суть в том, что потенциальность психической жизни всегда объемнее ее актуализации — и на узком стыке между ними порождаются внутренние конфликты, неврозы, страхи, фобии, депрессии.

Есть разные способы терапии. Один из них рекомендует как можно более полную реализацию потенций, изживание их в самой действительности. На такой точке зрения стоял австрийский психоаналитик, фрейдомарксист Вильгельм Райх, предлагавший своим пациентам вести более активную сексуальную жизнь и отчасти помогавший в этом своим пациентам. Этот путь привел его, уже почти на грани безумия, к поискам таинственной космоорганической субстанции — оргона, который представлял бы собой химико-биологический эквивалент желания: его инъекция в организм делала бы человека абсолютно счастливым, уравновешенным и сводила бы на нет индивидуальные различия между людьми (ибо, по Райху, личности различаются неврозами, а здоровье усиливает сходство индивидов).

Но очевидно, что человек, реализовавший все свои потенции, был бы еще более несчастен, чем человек, который вообще не может их реализовать. Есть основание связать состояние депрессии именно с реализацией всех возможностей, как бы включенных в актуальность существования здесь и сейчас и тем самым закрывающих горизонт иной жизни и возможных миров. Таково состояние утомленности бытием, когда даже возможности выступают как часть этой внешней реальности, поскольку они тоже «даны», «существуют», введены в состав окружающего. Депрессия есть психологический переизбыток актуального над потенциальным, что обнаруживается даже на первичном, физиологическом уровне. Как отметил еще Аристотель, после совокупления всякое животное бывает печальным. Естественная причина меланхолии в животном мире — переход половой потенции в акт и, следовательно, резкое преобладание актуального над потенциальным в «посткоитальной» модальности бытия.

Точно так же творец испытывает печаль и подавленность именно в момент окончания своего труда, воплощения творческого замысла.

Миг вождеденный настал: окончен мой труд многолетний.
Что ж непонятная грусть тайно тревожит меня?

— передает это состояние Пушкин в стихотворении «Труд».¹ Модальный смысл «седьмого дня», наступающего после шести дней творения, состоит не просто в покое как отдохновении от трудов, но в борьбе с «меланхолией завершения», преодолении депрессии, бездействию как накоплению новых возможностей, так что потенциальность бытия заново начинает преобладать над актуальностью совершенного.

Таким образом, психотерапия как интенсивное изживание всех сексуальных и прочих потенций может скорее сделать несчастным человека, полностью «излечившегося», — изъяв из его душевного состава именно то, что делает его человеком, существом потенциальным.

Есть другой путь: реализация несбывшихся возможностей в иллюзорном мире, куда выплескивается тот избыток человеческой потенциальности, который не нашел себе воплощения в реальности. На этом основано психотерапевтическое значение искусства вообще и, в частности, психодрамы, где подавленные, неврогенные влечения пациента психически изживаются в групповой игре, в ролях, условно реализующих то, что отвергалось самой реальностью.

Наконец, есть и третий путь, не практический и не иллюзионистский, а рационалистический, магистральный для фрейдовского психоанализа: пациент осознает с помощью врача свои вытесненные влечения и выводит их из бессознательного, подчиняет принципу реальности, т. е. реализует их в плане самосознания и волевого самообладания. «Психоанализ является тем орудием, которое должно дать “Я” возможность постепенно овладеть “Оно”».²

Как бы ни различались между собой все эти терапевтические способы, они сходятся в том, что именно реализация вытесненных влечений и подавленных потенций — реализация действительная или условная, в бытии, на сцене или в сознании — служит исцелению человека от психических недугов.

Но есть, по-видимому, еще один путь. «Я» постигает себя как форму бесконечной, незавершимой потенциальности, которая «архетипически» и «либидинально», в игре и в мышлении, превосходит все свои реальные проявления. Этот, условно говоря, четвертый путь, наиболее радикально отличный от трех предыдущих, — *потенциация, а не реализация психического бытия.*

¹ Как показывают психологические исследования, среди людей творческого труда доля страдающих депрессией гораздо выше, чем среди остальной населения, возможно, именно потому, что они профессионально заняты «реализацией себя». См., например: Jamison K. R. Touched With Fire: Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament. New York: Free Press, 1993.

² Фрейд З. Цит. соч. С. 389.

Л. С. Выготский сравнивал нервную систему со станцией, к которой ведут пять путей, а отходит только один, отчего составы, сгрудившиеся на этой станции, сталкиваются и расшибаются друг о друга, пока один из пяти не прорвется на единственный путь, т. е. в саму реальность. «Нервная система таким образом напоминает постоянное, ни на минуту не прекращающееся поле борьбы, а наше осуществившееся поведение есть ничтожная часть того, которое реально заключено в виде возможности в нашей нервной системе и уже вызвано даже к жизни, но не нашло себе выхода».¹ Еще раньше сходный образ использовал крупнейший физиолог XX века Чарлз Шеррингтон, показывая, что человеческая психика устроена в форме воронки, широкая часть которой обращена вовнутрь, а узкая выводит в окружающий мир.

Зададим, однако, вопрос: всегда ли широкое отверстие служит входом (восприятие, сознание), а узкое — выходом (выражение, поведение). Одновременно ведь происходит и обратное: один путь подводит к станции, откуда ведут много путей. Воспринимая одно реальное событие, мы подвергаем его множеству возможных интерпретаций. Одному факту соответствуют десятки значений, одному воздействию среды — сотни возможных реакций и эмоций, одному действительному объекту — множество его воображаемых проекций, вымышленных образов и деформаций. В этом смысле нервная система работает не только на сужение потенциальности, внутренне присущей человеку (акт поведения, самовыражения, выхода в реальный мир), но и на смысловое расширение тех реалий, которые, как брошенный в воду камень, расходятся в психическом мире человека кругами все новых значений, эмоций, фантазий, интерпретаций. Метафора воронки обратима: не только внутренняя потенциальность человека сужается на выходе в реальность, но и реальность расширяется, становится волнистой и вероятностной на входе во внутренний мир. Переверачивая образ Выготского, можно сказать, что к нервной системе подводит один путь (действительность), а от этой станции в глубь человека расходятся много путей (возможностей восприятия, истолкования, ответного чувства и поведения).

Это и есть принцип потенциальности, согласно которому движение идет не только от потенциального к реальному, проходя через стеснение, вытеснение, накопление неразряженной энергии и образование невроза, — но и от реального к потенциальному. Метод терапии — перевернуть психическую воронку и вернуть неразряженную энергию той психической сфере, где она и накапливалась. Иными словами, неврозы возникают на пути стеснения психики, если она ориентирована на узкий выход вовне, если она подчинена принципу реализации. Но в этой же воронке можно пустить и обратный ток, смывающий застойные невротические образования на узком выходе в реальность, — ток психической жизни пойдет в обратном направлении, от реального к потенциальному, где его ждет расширение русла. Все эти гниющие уголки и запруды на пути к единственному

¹ *Выготский Л. С. Психология искусства. Цит. изд. С. 311.*

протоку в реальность очищаются встречным током потенцирования бытия. Состояние личности меняется, когда она переживает себя как несбыточную и несбыточную возможность, как *бытие-в-возможности*, а не просто возможность-в-бытии.

Психологию возможного можно определить как обобщенную дисциплину, которая имеет дело со всеми видами и уровнями человеческой потенциальности.¹ Классический фрейдовский психоанализ, игротерапия Дж. Морено и смысловая терапия Виктора Франкла — разновидности этой *потенциотерапии*, которая в целом направлена на гармонизацию скрытых, подавленных человеческих возможностей и окружающей реальности. Терапевтическая игра или психодрама, в ходе которой пациент обнаруживает скрытые грани своего «я», — это один из способов переключения модальностей. Ребенок переключает модальность постоянно, «с ходу» переносит из игры в быт, из условного мира в действительный и обратно, почти не замечая самого перехода, — для взрослого же здесь скрывается мучительная проблема, поскольку возможное отделено от действительного всем его опытом «самореализации», т. е. упорного приспособления к единственной реальности окружающего мира.

«Смысловая терапия», или «логотерапия», принципы которой заложил Виктор Франкл, основана на осмыслении потенциальности, которая в данном случае предстает как потенциальность смысла. Согласно Франклу, основоположнику «третьей венской школы психотерапии», первичной мотивацией человеческой жизни является поиск значения (а не наслаждения или господства, как считало два предыдущих поколения венских психоаналитиков — фрейдисты и адлерянцы). Но само значение трактуется им как форма потенциальности: «человек... должен актуализировать потенциальное значение своей жизни». Причем «то, что называется самоактуализацией, вовсе не есть достижимая цель, по той простой причине, что чем больше стремишься к ней, тем больше ее упускаешь. Иными словами, самоактуализация возможна только как побочный эффект самотрансценденции».² Здесь формулируется важный момент «нечаянности» и «непредсказуемости», свойственный миру возможного: душевная жизнь не должна подчиняться заведомо определенной цели самореализации, ибо эта самореализация достигается именно тогда, когда мы меньше всего сосредоточены на себе и своем отношении с реальностью. Уход от себя —

¹ Психологию возможного следует отличать от «психологии способностей», известного раздела психологии, исследующего одаренность и способы ее выявления, предрасположенность к разным профессиям и т. д. Способность относится к возможности как частное к целому. Способность — это такая возможность, которая требует профессиональной разработки, — общественно востребованная и усиленно реализуемая возможность, за упражнение которой общество вознаграждает индивида и ответно удовлетворяет его потребности. Поэтому за способность предполагается некая устойчивость, стабильность, ограниченная избирательность, профессиональный отбор в сфере возможностей.

² *Frankl V. E. Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy.* New York: Simon & Shuster, Inc., 1984. P. 115.

лучший способ прийти к себе. Задача не в том, чтобы реализовать потенциальный смысл своей жизни, а в том, чтобы сохранить его потенциальность *после и сверх всякой реализации*.

У логотерапии есть свой «категорический императив», который переводит все содержание жизни в модальность возможного: «Живи так, как если бы ты жил уже во второй раз и при этом действовал в первый раз так же неверно, как ты собираешься действовать сейчас».¹ Эта максима призывает пациента перенести настоящее в условное прошлое, чтобы это прошлое могло быть исправлено из условного будущего. Пиши такую книгу, как если бы ты уже написал ее в прошлом и можешь теперь писать ее иначе или вообще не писать. Иными словами, поступай так, как если бы возможность твоего поступка отличалась от его реальности, уже оставшейся позади.

Казалось бы, зачем такое нагромождение времен и условий, не проще ли сразу поступать так, как считаешь нужным? Но в том-то и дело, что для логотерапии важно перевести поступок в иную модальность, чтобы человек созерцал реальность поступка, уже или еще не пребывая в ней, но распоряжаясь поступком как своей возможностью. В этом и состоит целительное значение *логотерапии как вида потенциотерапии*: она возвращает человеку мир его возможностей, то есть тот целостный универсум, в котором он сам сознает себя универсальным существом. Максима, предложенная Франклом, предполагает, что человек не просто совершает возможный поступок, а *сохраняет возможность поступка после того, как он уже совершен*.

Одно из активных направлений современной психотерапии так и называется — «терапия возможного». Суть этого метода — выявление возможностной природы той конкретной ситуации, которая представляется пациенту данной раз и навсегда и потому мучительной и травмирующей. В беседах с пациентом врач помогает ему обнаружить, что каждое «есть», составляющее его идентичность, — это только «может быть», каждая ситуация имеет альтернативу, а его «я» — это спектр возможностей быть другим.²

Итак, с модальной точки зрения, позывы и побуждения, которые возникают в «Оно», но не доходят до «Я» или отклоняются-вытесняются им, часто под воздействием репрессивного и карающего Сверх-Я, имеют статус возможностей, которым отказано в реализации. Эта непрестанная игра возможностей и составляет содержание нашей бессознательной жизни. Задача традиционной психотерапии состоит в том, чтобы вывести эти подавленные возможности из подполья наружу и включить в поле сознания. Но это не означает, что богатство психической жизни должно подчиниться прин-

¹ Frankl V. E. Man's Search for Meaning. P. 114.

² Этот вид терапии сравнительно малоизвестен, отчасти потому что краткосрочен, рассчитан всего на несколько сеансов. См. O'Hanlon W. H. A Field Guide to Possibility Land: Possibility Therapy Methods. Omaha, Neb.: Possibility Press, 1994.

ципу реальности. Осознание возможностей — процесс взаимобратимый и двунаправленный. Сама реальность, предстоящая сознанию, включает в *игру этих возможностей* и осмысливается как *одна из них*. В этом и заключается роль потенциотерапии — психологии возможного.

5. РЕЛИГИЯ

Пожалуй, нет другой дисциплины, в которой вопрос о модальности ставился бы столь остро, как в теологии. Многие другие дисциплины могут описывать свой предмет и не ставя вопроса о модусе его бытия и соответственно о модальном статусе самого описания. Но для теологии модальность ее «предмета» и составляет главный предмет постижения. Вопрос бытия Божьего есть основной вопрос, на который теология отвечает определенной модальностью своих утверждений и отрицаний.¹

Прежде всего, безусловной предпосылкой иудео-христианской теологии, казалось бы, является аксиома существования Бога. «Я есмь Сущий» (Исход 3:14) — так Бог отвечает на просьбу Моисея назвать Его имя. Но если собственное имя Бога, Я-ве, означает Сущий, можно ли понимать это существование в том же смысле, в каком существуют прочие вещи, творения Бога? Или это именно такое существование, которое отличает Его от всего сущего, от всех вещей, а значит, и не может разделять с ними принадлежности к одному модусу? «...Нет подобного Мне на всей земле» (Исход 9:14). Именно потому, что «Сущий» есть собственное имя Бога, оно не может быть его нарицательным именем, общим для всех предметов, наделенных предикатом существования. Существование Бога составляет исключительную принадлежность самого Бога. Тот модус реального, который обычно закрепляется за существованием других вещей, к Нему не подходит.

Поэтому в теологии сложились две традиции, или метода, которые сознательно противоречат и вместе с тем дополняют друг друга. Один метод есть катафатическое богословие, которое утверждает за Богом предикаты положительного существования: Бог есть свет, добро, разум, милосердие, могущество, величие и т. д. Хотя и признается, что все эти определения условны, символичны или даже метафоричны и не тождественны самому Богу, они все-таки считаются допустимыми в том смысле, в каком мы считаем, что Бог существует и, значит, может сравниваться условно, по аналогии (но не по сущности) с явлениями и свойствами, несущими абсолютную ценность.

Другое есть апофатическое богословие, которое отрицает за Богом все положительные определения. Бог «не есть ни знание, ни истина, ни царствие, ни мудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни бла-

¹ В этой работе мы ограничимся только вопросами иудео-христианской теологии.

гость, ни дух в том смысле, как мы Его знаем», — так писал основоположник отрицательного богословия Псевдо-Дионисий Ареопагит.¹ Более того, о Боге нельзя сказать не только того, что Его нет, но и того, что Он есть, ибо Он находится по ту сторону известного нам существования. Если, например, это дерево существует, этот дом существует, значит, про Бога вернее всего сказать, что Он не существует. Он не существует в том смысле, в каком существуют все прочие вещи, которые мы считаем существующими. И в этом неожиданная теологическая тонкость и глубина атеизма как момента в развитии апофатического познания Бога.² Видимо, далеко не случайно атеизм развился и перерос в массовое движение именно в том ареале восточного христианства, где апофатический метод был признан господствующим и где византийское, а впоследствии и русское богословие сформировались под его сильнейшим воздействием. Атеизм есть та последняя позиция отрицательного богословия, где оно отрицает уже само себя, свой богословский характер. Если апофатика отрицает существование Бога ради движения веры за предел существования, то атеизм есть отрицание самой веры, ибо верить в несуществующее, с этой точки зрения, есть абсурд.

Таким образом, два дополнительных богословских метода признают равно истинным то, что Бог существует, и то, что Он не существует. Но отсюда вытекает, что вопрос выходит для теологии за границу изъясительной модальности, ибо «да» и «нет» оказываются в ней равно истинными и равно неистинными. «Непостижимо, что Бог есть, непостижимо, что Его нет...» — говорит Паскаль.³ В какой же модальности нам все-таки дано постигать Бога? Не предпрешая заранее ответа, сошлемся лишь на С. Л. Франка: «О чем можно сказать, что оно и есть и не есть? О том, что пребывает в состоянии чистой потенциальности».⁴

Другая модальность, которая обычно выдвигается на первый план в богословских суждениях, есть необходимость. Бог определяется как *Ens Necessarium*, «Необходимое существо». В знаменитых пяти доказательствах существования Бога модус «необходимости» обычно выступает как увенчание всего процесса доказательства. Так, наличие у каждой движущейся вещи того, что движет ею, приводит к необходимости перводвигателя, который и есть Бог. Наличие у каждого события действенной причины приводит к необходимости первопричины, которая и есть Бог. Третье доказательство исходит из того, что не все вещи могут быть только возможными, ибо тогда они могли бы и не существовать, а поскольку нечто все-таки существует, то некоторые из вещей должны быть и необходимыми, причем по крайней мере одна из них должна получать необходимость

¹ Антология мировой философии: В 4 т. Цит. изд. Т. 1, ч. 2. С. 609.

² Разумеется, не того атеизма, который разрушает церкви и уничтожает верующих, если эта оговорка сегодня еще может понадобиться.

³ Паскаль Б. Мысли, № 237.

⁴ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA-Press, 1956. С. 316.

не от других вещей, а сама от себя. «Следовательно, мы должны допустить существование какого-то существа, имеющего в самом себе свою необходимость, а не получающего ее от других, но скорее вызывающего в других эту необходимость. Об этом все люди говорят как о Боге».¹

Парадокс, однако, состоит в том, что *необходимость* Бога, о которой твердит средневековая теология, вовсе не обязательно предполагает *веру* в Него. Можно считать Бога необходимым — и вместе с тем сохранять к нему полное равнодушие или отчужденность. «Я не знаю, есть ли боги, но они должны быть»,² — говорил киник Диоген, и в этот зазор между «не знаю, есть ли» и «должны быть» вмещается все то, что впоследствии разрослось в понятие «цинизма», который всему знает цену, в том числе и богам, но ничего не ценит. Впоследствии эту же обязательность Бога при отсутствии личной веры в него обосновывал Вольтер: «Если бы Бог не существовал, его необходимо было бы выдумать».³ Необходимость Бога может обосновываться не только логически или фактами Откровения, как в средневековой теологии, но и моральными, политическими, меркантильными, идеологическими соображениями, как делалось впоследствии, но это не имеет отношения к существу веры. Напомним, что Великий Инквизитор у Достоевского тоже считает Бога необходимым — настолько, что не оставляет для него никакого места в бытии и прогоняет Христа, сошедшего на землю. «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет», — восклицает Алеша, и Иван соглашается: «Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно только в этом и весь секрет...»⁴

Разумеется, и существование Бога, и Его необходимость составляют важные измерения религиозного опыта. Но если бы Бог только существовал, Он мог бы стать предметом положительного знания, — к чему тогда вера? Если бы Бог был только необходим, Он мог бы стать предметом морального или политического долженствования, — для чего тогда надежда? По словам Оскара Уайлда, «религии умирают, когда оказываются истинными. Наука — склад мертвых верований».⁵ К этому можно было бы добавить, что религии умирают и тогда, когда в них торжествует чистый долг, как умерли средневековые формы религии, построенные на тройном томистском «должен»,⁶ — выхоленный морализм последующих эпох есть склад этих мертвых долженствований.

¹ *Saint Thomas Aquinas*. The Summa Theologica. Great Books of the Western World, v. 17. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., University of Chicago, 1990. P. 13.

² Цитируется по Тертуллиану. Dictionary of Quotations. London and Glasgow: Collins, 1980. P. 161.

³ Ibid. P. 428.

⁴ *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14, Л.: Наука, 1976. С. 238.

⁵ Dictionary of Quotations. Ed. cit., p. 440.

⁶ «Три вещи необходимы для спасения человека: знать, во что он должен верить; знать, чего он должен желать; знать, что он должен делать». *Фома Аквинский*. Два предписания милосердия. Цит. по: *Bartlett J.* Familiar Quotations. Boston, Toronto: Little, Brown and Co., 1955. P. 75.

Не отрицая ни онтологического, ни деонтологического измерения веры, нужно все-таки признать, что сердцевина религиозного опыта, именно то, в чем Бог является живым и непостижимым для разума, раскрывается в ином измерении, возможного-невозможного. В Бога верят, потому что невозможно в Него поверить; чудо потому и происходит как чудо, что оно невозможно. Тертуллиан выразил это в одной фразе: «верую потому, что невероятно» (по другим переводам — «абсурдно», «нелепо», но так или иначе противится вере). В XX веке вера определяется в терминах возможного-невозможного диалектическим теологом Карлом Бартом: «Бог противостоит человеку как *невозможное* — возможному, *смерть* — жизни, *вечность* — времени. Разрешение загадки, ответ на вопрос, утоление нашей жажды есть абсолютно новое событие, в котором невозможное *само из себя* становится возможным, *смерть* становится жизнью, *вечность* — временем, а *Бог* — человеком. *Нет* пути, который ведет к этому событию; *нет* способности в человеке для постижения его, ибо путь и способность сами по себе новы, будучи откровением и верой...»¹

Вера есть отношение возможности-невозможности, мост между краями пропасти. Вере предшествует состояние невозможности: то, что Декарт назвал сомнением, а Кьеркегор — отчаянием. Реальность уходит из-под ног, сознанию не на что опереться, потому что иной мир, вечность, бессмертие, спасение, Бог — все это нелепо и невероятно с позиции опыта, знания, разума. Именно из этой невероятности начинает прорастать вера. Она живет тем, что спасение все-таки возможно: может быть, Бог есть. Только этим «может» и питается вера — она сразу увядает, как только ее пересаживают на почву «есть». Предмет веры есть нечто внеположное уверенности, то, в чем нельзя до конца удостовериться. Предмет веры недосажаем для знания и вместе с тем не затерян в незнании; «есть» и «нет» теряют смысл в усилении веры, оттолкнувшись от невозможного, прикоснуться к возможному. Вера есть отношение к чуду, а чудо есть возможность невозможного. Если устранить эту модальность, от чуда останется *фокус* или *факт*, а от веры — *удивление* или *наблюдение*. Вера — это «может быть», рожденное из «быть не может».

У Сёрена Кьеркегора есть глубокое размышление о том, что верить в Христа — значит быть его современником. Не иметь его позади, в далекой истории, в качестве сбывшегося факта, или впереди, в перспективе конца мира и второго пришествия, а воспринять его так, как могли бы воспринять его люди, жившие рядом и в одно время с ним. Разве можно назвать верой то, что превратилось уже в факт знания? Знать, что Иисус, родившийся в Галилее и распятый в Иерусалиме, был Христом, Сыном и помазанником Божьим, не значит верить в него, это значит верить тому, что люди и книги говорят о Христе. Но если Христос вечен, он не может

¹ Barth K. The Word of God and the Word of Man. Great Books of the Western World. Ed. cit., v. 55, 1990. P. 509.

быть только прошлым или будущим, он современен тем, кто считают себя христианами, и они христиане лишь постольку, поскольку чувствуют себя его современниками. Они соучастники его жизни на этой земле. Это значит, что они впервые открывают его для себя: Иисус для них еще не есть Христос — но: может быть, Христос... Может быть, Спаситель...

Вот это «может быть» и есть начало веры. То, что внезапно открывается мне в Иисусе, когда я еще не знаю, что он — Христос... Когда я заранее убежден, что Бог, бесконечно удаленный от людей и не показавший свой лик даже Моисею, не может иметь Сына, и даже помыслить об этом — уже богохульство... И когда из этой полной невозможности во мне вдруг раздается голос: «А может быть, это и есть Сын Божий?» Само выражение «Иисус Христос» содержит в себе, как сжатый символ веры, скрытую модальную связку: «Иисус, *может быть*, Христос».

Это «может быть» и сохраняется в нашем отношении к Христу как дар веры, ее растерянность, испуг, недоумение, ее первоначальное «не может быть». Конечно, можно помыслить веру и безо всяких «может быть», но останется ли она при этом верой? Здесь уместно привести слова Карла Барта: «Тому, кто может сказать “Иисус Христос”, назначем говорить “Это *может быть*”; он может сказать “Это *есть*”. Но кто из нас способен из себя сказать “Иисус Христос”?»

Итак, чтобы поверить в Христа, нужно ясно представить себе Его невозможность. Чтобы поверить в спасение, надо представить себе невозможность спасения. «Кто же может спастись?» — спрашивают апостолы Христа, и Он отвечает: «Невозможное человеку возможно Богу» (Лука, 18:27).

Иисус объясняет веру через образ возможного-невозможного в притче о горе и горчичном зерне. «...Истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Матф. 17:20). Здесь тоже вера начинается с невозможного, которое делается возможным благодаря вере. Но отсюда не следует, что вера становится материальной силой, магически передвигающей горы, — это тот случай, когда буквальное толкование притчи искажает ее смысл. Представим себе, что апостолы по слову Христа поднатужились в вере — и гора перешла бы с одного места на другое: мы были бы поражены бессмыслицей и неевангельским духом такого события. Вера, действительно, *может* двигать горы, но вера, устремленная на передвижение горы, перестала бы быть верой и обратилась бы в суеверие, поскольку вместо Бога обрела бы некую материальную точку приложения. В том-то и суть, что настоящая вера, которая может двигать горы, не движет горами, а движется дальше гор, — в ту «горнюю» область, где она становится все более *могущей*. Вера не свершает того, что может, именно потому что *может больше того, что можно свершить*, — больше передвижения горы, больше победы над мучителями.

¹ Barth K. The Word of God and the Word of Man. P. 516.

В этом преизбытке возможного над свершаемым вера устремляется к тому, что в пределе совпадает с волеием и действием самого Бога. Потому Христос и не поражает смертью избивающих и распинающих его, что он *может* сделать это силой своей веры. Именно сила веры и не позволяет ему сделать этого, а ведет его дальше, к тому, что возможно сделать лишь Отцу — к воскресению. Иными словами, та самая сила веры, которая *может* делать, она же и *не делает*, чтобы восходить по ступеням возможно-го к воле самого Бога, достигая наибольшего согласия с ней.

Эта модальность возможного глубоко раскрывается в таком средоточии веры, как молитва. Обычный вид молитвы представляет собой прошение Богу о помощи и милости и выражается глаголами повелительного наклонения: «хлеб насущный *дай* нам днесь... *оставь* нам долги наши... *не введи* в искушение, но *избавь* от лукавого». Но как ошибочно представлять Бога только в изъявительном наклонении, существующим на манер предметов, так же ошибочно представлять молитву только в повелительном наклонении, как побуждение Бога к какому-то действию. Молитва есть испытание *возможности* Божьего действия, вопрошание о такой возможности. Мы не столько говорим Богу: «сделай то-то», сколько спрашиваем: а возможно ли это сделать? а есть ли на то воля Твоя? Мы обращаемся к Нему не как к слуге, исполняющем нашу волю, а как к господину, волю которого мы стараемся угадать. Даже в вежливых формах обращения к людям, как уже отмечалось в главе «Этика», мы не столько побуждаем их к какому-то действию, сколько спрашиваем о возможности этого действия, поскольку оно может исходить только от них самих (или с их разрешения) и предполагает их свободную волю. Но то, что в отношениях между людьми есть форма вежливости, в отношении человека к Богу становится сутью, поскольку здесь расстояние между потребностью одного и возможностью Другого несоизмеримо ни с какой дистанцией между людьми. Между людьми сослагательное обращение есть только вежливая форма высказать необходимость; напротив, молитвенное обращение человека к Богу есть только повелительная форма предположить возможность, высказать Богу, чем может Он проявить себя в моей судьбе, если на то будет Его воля.

И чем настоятельнее наша потребность в помощи и милости Бога, тем важнее от повелительного наклонения перейти к сослагательному, чтобы эта необходимость, которая нас нудит и подчиняет себе, не нудила Бога. В этом смысле прообразом всякой чрезвычайной молитвы может служить гефсиманское моление Христа: «Отче Мой! если возможно, да минует меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Матфей, 26:39). Что может быть более насущным для человека Христа, чем минование чаши, избавление от распятия и смерти! Но именно поэтому он не просто молит Бога об этом, но прибавляет «*если возможно*», ставя волю Бога над своей собственной. Дело не только в том, что сильное и страстное желание может вольно-невольно навязываться Богу, т. е. превращать Его в раба человеческих нужд. Дело в том, что моление о главном, решающем земную

судьбу человека, не может не озаботиться еще более важным — его судьбой в вечности. Если я верю, что Бог из любви ко мне может избавить меня от смерти, насилия, человеческой злобы, значит, я верю, что Бог из любви ко мне хочет спасти меня от еще худшего зла, от самого «лукавого». Вот почему, чем глубже и настоятельнее молитва, тем большую заботу она с собой приносит — последнюю заботу о спасении души. Именно из этой наибольшей заботы исходит молитва, спускаясь до перечисления меньших забот и заново восходя к вершине, что и выражается словами «впрочем, не как Я хочу, но как Ты». Не всегда молитва прямо упоминает свою главную заботу, но, упоминая о меньших заботах — а даже забота о сохранении жизни есть лишь наибольшая среди меньших, — молитва добавляет «если возможно». Сделай, Господи: исцели, сохрани, избавь, помоги! — если все это возможно без ущерба для спасения души.

Вот почему каждая нужда, заявленная в молитве, внутренне проверяется этой возможностью и сама выступает как одна из возможностей спасения. Результат всякой молитвы, если вообще можно говорить о результате, есть не подчинение Бога человеческим нуждам, а принятие человеком Божьих щедрот. То, что человек ощущает как необходимость, становится возможностью, если он разделяет ее с Богом. То, что он приносит Богу как свою *нужду*, он получает в ответ как *милость*. И суть не в том, исполняется молитва или не исполняется, удастся человеку задуманное или не удастся. То, о чем он просит, превращается для него через молитву в милость, которую дарует или не дарует ему Господь. Приобретение или неприобретение, исцеление или не исцеление теперь становятся для него одной из возможностей спасения, коль скоро своей молитвой он принес эту свою надобность на усмотрение Божье. Молитва говорит Богу о человеческих нуждах словами Христа: «если возможно» — и тем самым переносит все существование человека из *сферы необходимого для него в сферу возможного для Бога*.

Хотя Сёрен Кьеркегор подчеркивает, что «возможность и необходимость равным образом существенны для нашего Я, чтобы оно могло стать», вера для него связана именно с возможным. «...Тому, кто отчаивается, надобно кричать: возможного, возможного! /.../ Фаталист лишен Бога, иначе говоря, его Богом является необходимость, ибо для Бога все возможно, Бог — это чистая возможность, отсутствие необходимости. /.../ Молиться — значит дышать, а возможное для Я все равно что кислород для легких. /.../ Лишь поскольку воля Божья — возможное, можно молиться; если бы она была необходимостью, молитва была бы невозможна, а у человека по природе не было бы больше языка, чем у животных».¹

Подобно вере и молитве и другие религиозные состояния: надежда и любовь — модусы возможного в человеческом существовании. Если вера

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 272, 275, 276.

обращена к самому Богу, то надежда обращена прежде всего к спасению, как Божьему делу, а любовь — к ближнему, как Божьему образу. И в надежде, и в любви нет и не может быть долженствования: долг надежды или любви остается лишь после того, как надежда или любовь умирают. Перед надеждой также нет никакой определенной реальности, про которую можно сказать «есть» или «нет». То, на что я надеюсь, может произойти или не произойти. Нам не дано увидеть реальность собственного спасения, но дано только спастись самой надеждой. «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда: ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Римл. 8:24–25). Именно отсутствие гарантий и создает надежду, терпеливое ожидание, которое не встречает на своем пути ничего, кроме самого пути и восхождения по ступеням возможного.

В любви же передо мной предстает реальное существо, которое преображается моей любовью. В этом особое испытание и труд любви, что она не просто устремляется к возможному, а превращает в возможное то, что уже существует. В реальнейшем существе вдруг обнаруживается возможность его абсолютного слияния с моим существом и совместного бессмертия. Опыт любви особенно достоверно свидетельствует, как весь мир вдруг «овозможивается», как в любимом лице открывается возможность многих лиц и в самом любящем открывается возможность многих личностей. Как заметил Гастон Башляр, «реальность любви исчезает, если ее отлучить от ее же призрачности». Это покачивание мира, который вчера твердо стоял на месте, а сегодня вдруг порывается куда-то взлететь, обнаруживает нестойкость в своих бытийных основаниях, и есть признак начинающейся любви.

Согласно Платону, эрос есть влечение низшего к высшему, бедного к богатому, то есть родствен нужде или потребности, объект которой заключает в себе то, чего нет у субъекта, и, следовательно, превосходит его в каком-то отношении. Человек «желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы.../.../ Не отличаясь ни добротой, ни красотой, он /Эрот/ вожделеет к тому, чего у него нет».¹ Любовь — это стремление к тому, чего у человека нет, но без чего он не может быть, — а значит, состояние чистой потенциальности, когда он может соединиться с тем, что не есть он сам, когда двое, оставаясь отдельными, «составляют одну плоть», прилепляются друг к другу, носят бремена друг друга. Любовь — это потенциальное единство двух существ при их актуальной раздельности, причём степени такого единства могут бесконечно возрастать и все-таки никогда не приводят к актуальному тождеству.

В отличие от веры и надежды, которые изначально исходят от невозможного и обретают возможность как чудо, любовь исходит от самого ре-

¹ Платон. Пир // Платон. Сочинения: В трех томах. Т. 2., М., 1970. С. 129, 132.

ального, что есть на свете, от реальности другого человека. Поэтому апостол Павел и считает любовь наибольшим даром из всех трех, самой трудной заслугой. Ибо легче Богу невозможное сделать возможным, чем человеку открыть возможное в уже сущем, возможность единения с тем, что создано быть другим. Отсюда и такие добродетели любви, которые выражают одновременно и ее приверженность реальности, и силу преодоления-преображения этой реальности. «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему *верит*, на все *надеется*, все переносит» (1 Коринф. 13:4–7). То, что вера и надежда входят в определение любви, как раз и говорит о том, что любовь устремляется к возможному через невозможное, что она, вместе с верой и надеждой, ищет преобразования и чуда. Но любовь *больше* веры и надежды, потому что она еще и долготерпит, и все покрывает, и все переносит, то есть без остатка отдает себя той реальности любимого, которую хочет преобразить и в которой сама хочет преобразиться, чтобы сделать возможным слияние двоих.

Если вера, надежда и любовь суть модусы возможного, не значит ли это, что со временем они прекратятся по мере того, как само возможное полностью осуществится, станет реальностью иного мира? Свет воспринимается как свет только в окружающей его тьме, но если бы мы оказались в царстве света, мы, возможно, пережили бы его как абсолютный мрак, или тишину, или что-то иное, не обязательно «светлое» в нашем теперешнем понимании — у нас просто еще нет такого опыта пребывания в чистом свете. *Возможность, пережитая в мире возможного*, — может быть, это и есть то, что понимается под *абсолютной реальностью*, которая совершенно неотличима от своих потенций, а значит, и есть всеобъемлющая потенциальность-актуальность, тот свет, который уже не виден в качестве света, потому что лишен темного фона? Не есть ли то, что мы называем возможным, только наше отношение к Иному, которое еще не дано нам видеть и осязать вплотную, как полную явь, где уже нет раздельно ни сущего, ни должного, ни возможного?

На первый взгляд, апостол Павел подсказывает нам именно такое понимание, поскольку для него вера, надежда и любовь суть состояния этого мира в его гадательном отношении к иному миру. «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое стекло*, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Коринф. 13:9–13). Значит ли сказанное, что вера, надежда и любовь пребывают только «теперь», как временные состояния человека, которые упразднятся по мере его вхож-

дения в зрелый возраст, как упраздняются младенческое незнание и юношеское полужнание? И когда вера исполнится, надежда сбудется, любовь осуществится — в Боге, спасении и бессмертии, — тогда устроятся и «сии три», не достигавшие истины, а только гадавшие о ней?

Можно предположить, что и само по себе гадание о бессмертии достойно бессмертия, сама по себе устремленность к спасению достойна спасения, и вера не только ищет Бога, но и пребывает в Нем за пределом всякого осуществления. Об этом, собственно, и говорит Павел, как бы противореча себе: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Коринф. 13:8).

Как же не прекратится любовь, если дальше сказано: только теперь, гадательно, до полного познания, пребывают сии три: вера, надежда, любовь? Но недаром прибавлено: «любовь из них больше». Вера и надежда прекратятся, но любовь никогда не перестает. А значит, не прекратятся и вера и надежда, поскольку они внутри любви и сохраняются ею. «Любовь всему верит, на все надеется» — значит, вера и надежда переживут даже то самое познание, полнота которого устранил веру и надежду. Вера и надежда, как гадательное знание, упраздняются полным познанием; но любовь не есть только знание о Боге — сам Бог есть Любовь. Отдельно вера и надежда умрут, но они сохраняются любовью, как ее свойства и действия. Они, так сказать, упраздняются познавательно, но пребудут бытийно. Божественная реальность, по мере ее осуществления, отбрасывает гадательное как субъективно-возможное, но сохраняет возможное как объективное состояние мира. Субъективная модальность, все эти «кажется», «может быть», «возможно», «вероятно», «пожалуй», «наверно», которыми мы обозначаем смутность и недостоверность нашего знания, упраздняется, как тусклое стекло, когда мы будем наконец видеть «лицом к лицу». Но ведь возможное не есть только ограниченность нашего знания, она есть состояние самого бытия, его открытость и потенциальность.

Один из главных вопросов, с которым сталкивается всякая теория модальности, это разграничение субъективного и объективного ее аспектов, или модальности *de dicto* и *de re*. В первом случае речь идет о модальности высказывания, о выраженной в нем уверенности или неуверенности, во втором случае — о модусе самого события, которое может быть более или менее возможным. В двух следующих выражениях: «может быть, это уже произошло» и «это еще может произойти» — очевидна разность субъективного предположения и объективной возможности. Субъективная (познавательная, эпистемическая) и объективная (бытийная, алитическая) модальности не зависят друг от друга.¹ Субъективное сомнение может относиться к объективной действительности («возможно, что в городе Н. прошла гроза»), и напротив, субъективная уверенность может относиться к объективной возможности («несомненно, что в городе Н. может начаться гроза»). Теология призвана как можно строже различать эти

¹ Подробнее об этих модальностях и их соотношении см. в Приложении.

две категории *de dicto* и *de re*, чтобы не смешивать божественное и человеческое, не подменять одно другим.¹ То, что наше знание из частичного становится полным, устраняет веру и надежду как категории *субъективной модальности*. Но поскольку вера и надежда причастны любви, они суть *модусы самого бытия Бога*, который есть Любовь. Любовь «всему верит, всему надеется» — значит, она не ограничивается действительным, она устремляется к пределам возможного/невозможного, она раскрывает бесконечную потенциальность в любимом существе, каковым для Бога являюсь я и каким для меня становится другой.

Если Бог есть Любовь, значит, не только мы, люди, верим и надеемся, значит, сам Бог верит и надеется. И если вера упраздняется в достоверном познании человеком Бога, то может ли упраздниться любовь, от Бога исходящая и обращенная, в частности, к человеку? По словам митрополита Антония Сурожского, «каждый раз, когда человек вступает в мир, это акт Божественной веры в него: *Бог в нас верит* — и индивидуально, и коллективно, во все человечество и в каждого из нас. И это замечательная мысль: Бог в нас верит, Бог надеется на *все* от нас».² Отсюда следует, что сам Бог есть любовь, вера и надежда — уже не как ограниченное знание о Нем, а как безграничность Его собственного бытия, Его неисчерпаемая возможность.

* * *

Бог есть не только Любовь, но и «Бог Сильный», «Царь царей» и «Владыка владык». Среди атрибутов Бога едва ли не чаще всего упоминается именно могущество и лежащий в его основе предикат «мочь». Повсюду в Библии Он есть Тот, Который может — может мочь и может не мочь, может возможное и может невозможное. «Могуществом своим владычествует Он вечно» (Пс. 66 (65):7).³

Один из труднейших вопросов теологии связан с особым характером участия Бога в земной жизни, а именно с видимой редкостью или отсутствием Его прямого сверхъестественного вмешательства, что послужило основой для различных скептических движений, от деизма до атеизма.

¹ Такая подмена происходит, в частности, в пантеизме. Знаменательно, что пантеист Спиноза, для которого Бог совпадает со всем сущим, полагал, что «возможное» существует только в субъективной модальности, как признак недостаточного знания. Если же знание становится полным, то и «возможное» исчезает, ему нет места в самом мире, где все события полностью детерминированы. Убедительную критику такого субъективистского понимания модальности как обратной стороны спинозовского объективизма см. у Сартра: *Sartre J.-P. Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. Ed. cit. P. 96–97.

² Из беседы «Христианство сегодня» // Митрополит Антоний Сурожский. О встрече. С.-Петербург: Сатис, 1994. С. 62.

³ Ср. также: «Господь царствует; Он облечен величием, облечен Господь могуществом... Паче шума вод многих, сильных волн морских, силен в вышних Господь» (Пс., 93(92):1, 4).

Если Бог всемогущ, если Он властитель мироздания, то как проявляется его власть помимо а) действия естественных законов, объяснение которых не нуждается в личной воле Творца, и б) тех легендарных чудес, которые легко списать на счет фантазии и мифотворчества наших далеких предков?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть связь возможности и могущества, потенциальности и потентности, или интенции и интенсивности. Это не чисто этимологическое, но существенное родство. Могучий — тот, кто может, для кого многое возможно. Мощь, сила исходят не из актуального, а из потенциального состояния бытия. Могущество — одно из тех *реальных* качеств, которые образуются *нереализованной* возможностью. По точному замечанию Славоя Жижека, «власть актуально проявляется только в облике *потенциальной* угрозы, т. е. поскольку она не наносит полного удара, но “держит себя про запас”». ¹ Только действуя извне наличного бытия, как иное по отношению к нему, как потенция или резерв, власть способна обнимать и держать все свое владение. Реализованная полнота возможностей уже не есть могущество, но есть ситуация внутри бытия, в которой тот, кто был могущим, опустошает свою мощь и сам становится точкой приложения других сил. Например, царь обладает властью казнить любого из своих подданных, но если бы он осуществил все возможности своего карающего могущества, он опустошил бы свое государство и перестал быть царем. Если бы некое тело стало одновременно двигаться во всех возможных направлениях, оно утратило бы и свойства тела, и свойства движения, т. е. тождественность и направленность. Возможное настолько шире сущего, что *осуществление всего возможного означало бы гибель всего сущего*, абсолютное ничто, а значит и невозможность осуществления возможного, т. е. его собственную гибель.

Следует различать возможность первого порядка — то, что возможно вообще; и возможность второго порядка — то из возможного, что может осуществиться наряду и вместе с осуществлением других возможностей. Например, в прогнозе погоды для определенной местности могут быть указаны, как возможности первого порядка, дождь, туман и солнечная погода. Но очевидно, что в порядке осуществления солнечная погода исключает две другие возможности, а дождь и туман, скорее всего, исключают солнечную погоду, но не друг друга. По замечанию А. Н. Уайтхеда, «то, что реализовано в каком-либо событии опыта, неизбежно исключает необозримую совокупность иных возможностей. /.../ Этот принцип внутренней несовместимости имеет важное значение для нашей концепции природы Бога. Понятие невозможности, которую сам Бог не может преодолеть, в течение многих столетий было хорошо известно теологам». ²

¹ Zizek S. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Ed. cit. P. 159.

² Уайтхед А. Н. Приключения идей (гл. 19, Приключение) // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Цит. изд. С. 682.

Могущество держит открытыми все свои возможности первого порядка, поскольку реализация одной из них закрывает и исключает другие, т. е. ведет к упадку могущества. Актуализация необходима лишь до такой степени, чтобы символически, «гомеопатически» обозначить стоящую за ней потенциальность. *Властное состояние* мудро и гибко сочетает *максимум потенциальности с минимумом актуальности*. Наибольший властитель держит свою власть «в запасе» именно потому, что его власть необъятна и, значит, осуществив одну из своих возможностей, он лишится других и перестанет быть всемогущим.

Могущество Бога, как совокупность всех Его возможностей, столь велико и необъятно, что совершенно воплотиться может лишь в абсолютной немощи — в облике Христа. Вообще таков закон наибольшего могущества, если понимать его не в политическом, а в религиозном смысле: *мощь свершается в немощи*. Этим власть святого отличается от власти правителя, и этим же власть небесного царя отличается от власти земного. Человек веры может двигать горы, но именно поэтому не движет их. Не этой ли полной могущества, которое не убывает ни в чем, объясняется и редкое вмешательство Бога в земные дела?

В этом же разгадка и скандально известного парадокса: Бог всемогущ и всеблаг. Одно свойство, кажется, противоречит другому — и вместе они противоречат непроверяемому существованию зла. Если Бог всеблаг, значит, Он не всемогущ: хочет, но не может устранить зло. Если Бог всемогущ, значит, Он не всеблаг: может, но не хочет устранить зло. На самом деле, противоречие не между всемогуществом и всеблагостью, а между понятием «все» и теми свойствами могущества и благодати, которые по мере воплощения исключают друг друга. Чтобы оставаться «всем», эти способности не должны становиться чем-то. Одно дело — существование возможностей, и другое — возможности их осуществления. Бог может приблизить Землю к Солнцу и может удалить Землю от Солнца, но одна возможность исключает другую. Это напоминает известный схоластический вопрос: может ли Бог создать такую тяжесть, которую Он сам не мог бы поднять? Ответ: да, может, потому что невозможность поднять такую тяжесть будет проявлением его *возможности не мочь*. Ведь возможность не мочь расширяет круг возможностей, и если Бог может поднять любую тяжесть, то он может и противоположное — не мочь ее поднять? Если Бог обладает всеми возможностями субъектного порядка, значит, среди возможностей объектного порядка будет и невозможность. *Если Бог может всё, значит, Он может и не мочь*.

Архимандрит Софроний (Сахаров, 1896–1993), один из самых авторитетных православных подвижников и писателей XX века, вспоминает об одном маленьком диалоге:

« — Если бы у Вас была абсолютная власть, что бы Вы сделали с теми, которые Вам кажутся виновниками этого зла? /.../

— Если бы у меня была такая абсолютная власть, то я не мог бы двинуться: эта власть меня бы парализовала.

И таким парализованным перед нами мы видим Христа Бога, Который сказал: “Не противься злему” (Мф. 5:39)...¹

В образе Сына Божия чрезвычайно мощно высказалась именно эта способность Бога не мочь, *мощь немощи*, добровольный паралич абсолютной власти. Для Бога все возможно, но невозможное кроется в самой природе возможностей: то, что возможно в первом порядке, невозможно во втором. Бог может уничтожить любое зло, но зло не может быть вообще уничтожено, потому что тогда были бы уничтожены и возможности блага, которое лишь постольку благо, поскольку отличает себя от зла и противостоит ему. Если будет уничтожено зло страдания, то с ним будут уничтожены и блага терпения и мужества. Если будет уничтожено зло похоти, то с ним будут уничтожены и блага воздержания и целомудрия. Поэтому Бог всемогущ настолько, чтобы остаться всеблагим, и всеблаг настолько, чтобы быть всемогущим, и зло возникает в разделении этих способностей, ограничивающих друг друга постольку, поскольку сам Бог безграничен. Именно потому, что Бог и всемогущ и всеблаг, зло существует. *Существование зла не противоречит, а прямо вытекает из сочетания все-благости и все-могущества*, которые ограничивают друг друга настолько, чтобы одно оставляло возможность для другого и чтобы «все-» могло оставаться Всем.

Теперь можно понять и то, почему присутствие Бога все менее ощущается в мире, т. е. возрастает в своей немощи. Потенциация бытия всегда опережает актуализацию возникающих потенций. В каждом акте, которым реализуется предыдущая потенция, рождается множество новых потенций. Вот почему в истории мира Божественное (а не только человеческое) все более переходит в область потенциального, все менее актуализирует себя в актах богооткровения и боговоплощения. Так текст из потенциального состояния переходит в актуальное через серию черновигов — но последний, наиболее совершенный вариант как раз и отличается от предыдущих тем, что содержит *наибольшую потенцию* своих будущих прочтений и толкований. Присутствие автора в книге обнаруживается не через продолжение актов письма, не через добавления, поправки, новые эпилоги и послесловия, а через абсолютную завершенность, а значит, и открытость самого текста. Открытость для наших, «читательских» толкований, которым уже не требуется дополнительных авторских разъяснений.

¹ *Архимандрит Софроний. Письма в Россию. Эссекс; Москва, 1997. С. 39.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Читатель в конце концов может задать вопрос: а не есть ли перед ним еще один вариант метафизики — *метафизика возможного*, как некоего первоначала, из которого исходят все другие начала, в том числе реальность сущего? На этот вопрос следует ответить: и да и нет. Да, перед читателем еще один вариант возможной метафизики, но сама эта метафизика подчеркивает свой возможностный характер, полагает рядом с собой другие философские возможности, учреждает множественность метафизик как самый радикальный способ устранения властного зла метафизики при сохранении и развитии ее творческого потенциала. Принять данную метафизику возможного — значит принять ее как возможность построения других метафизик.

Если философия возможного, изложенная в этой книге, и представляет какую-либо ценность, то лишь как одна из возможных философий, как обоснование возможностного характера самой философии. Она не исключает возможности и даже необходимости других философских систем или антисистемных построений. Пожалуй, единственное ее отличие в том, что она переносит на себя тот же модальный критерий, который применяет к другим. Если философия утрачивает свое модальное самосознание, она легко приходит к заключению о своей всеобщности, всеобязательности, что трудно согласуется с допущением других философий. Философия возможного предлагается для того, чтобы в ее присутствии, в поле ее вопрошания и предположения, могли формироваться совершенно другие, альтернативные ей философии. Успех данной философии для автора обусловлен не тем, сколько она вызовет согласия, а тем, сколько она вызовет *разногласия*, сколько *иных* философских позиций может образоваться вокруг нее, сколько она вызовет к жизни новых философских возможностей.¹

¹ Естественно, автор не исключает самого себя из поля тех дальнейших мыслительных альтернатив, которые открываются философией возможного. В частности, работа над данной книгой подвела меня к порогу другого сочинения, где упор будет сделан на соотношении разных модальных планов мышления и бытия, на качестве *интенсивности*, которое рождается из сопряжения необходимого и невозможного, или «наиболее необходимого» и «наименее возможного».

Особенность нашего подхода состоит в том, что во-первых, модальные понятия, выработанные философией, применяются к языку самой философии, шире, к методологии гуманитарного мышления;

и, во-вторых, модальность рассматривается в ее временном, а не чисто логическом измерении, как процесс смены основных модальностей в истории мышления.

Иными словами, философия воспринимается через призму модальности, а модальность — через призму истории. Эта *модализация философии* и *историзация модальности* и суть два основных нововведения в постановку традиционных для философии проблем действительного, необходимого и возможного.

Что же мы обнаружили в итоге всех размышлений? Не повторяя ранее сделанных специальных выводов, постараемся в этом заключении передать их простейший духовно-практический смысл. В нашем существовании постоянно происходит процесс, обратный тому, который обычно называется реализацией. Всякому понятно, что такое реализация: это когда какой-то замысел, или план, или идея, вообще говоря, мыслимость, получает воплощение — на бумаге, в граните, в металле, в словах, в поведении, во взаимоотношениях с другими людьми. Вся история человечества проникнута стремлением к реализации наиболее привлекательных и полезных возможностей. При этом часто из виду упускается обратный процесс: *сама реальность переходит в состоящие возможности*. Она становится все более условной, из «есть» переходит в модус «если». Из «быть» — в «бы».

Даже прошлое, которое несомненно было тем, чем оно было, — и то невольно впускает эту условную модальность в свой заверченный мир, поскольку каждый факт по мере его удаления от нас превращается в гипотезу, открывает простор для интерпретаций, для многочисленных «что было бы, если бы». Осмысление истории прибавляет ей те возможности, которые в ней не реализовались, но которые сделали возможным то, что происходило позднее, то, что происходит сейчас. Если благодаря восстанию декабристов стало возможным то или другое событие последующей истории, например, отмена крепостного права, движение народников, написание «Войны и мира», террористические акты, конфликт власти и интеллигенции и т. д., значит, исторический факт декабризма рассматривается уже через призму последующих возможностей — как при отплытии от берега дно видится все более зыбким и смутным через растущую толщу воды. И чем дальше от нас событие во времени, тем больше оно расширяет круг своих значений, преломляясь через призму тех последующих событий, которые сделались возможными благодаря ему. Волны докатывающихся до нас возможностей как бы перекрывают и растворяют в себе память прошлого. Мы начинаем гадать о том, что раньше знали. Вчерашний факт превращается в сегодняшнюю гипотезу.

По мысли Макса Вебера, «вопрос, что могло бы случиться, если бы Бисмарк, например, не принял решения начать войну, отнюдь не “праздный”. Суждение, что отсутствие или изменение одного исторического факта в комплексе исторических условий привело бы к изменению хода исторического процесса в определенном исторически важном отношении, оказывается все-таки весьма существенным для установления “исторического значения” факта...»¹ История, с точки зрения историка, это не только то, что было, но и то, что могло бы быть. Именно растущий объем несвершившихся фактов устанавливает «историческое значение» фактов уже свершившихся. Если в истории и происходит какой-то несомненный прогресс, то это рост исторических значимостей, в котором каждый последующий факт оказывается все менее вероятен, а значит, и более содержателен по отношению к предыдущему. Отсюда взгляд на саму историю как на процесс *накопления возможностей*: каждая последующая эпоха вбирает в свой смысловой состав возможности предыдущих. На каждую последующую эпоху приходится больше возможностей, чем на предыдущую, при том что объем и мера отсчета «реального» времени остаются прежними: день, год, век... Но смысловая вместимость каждого последующего отрезка времени непрерывно возрастает, каждое событие окутывается множеством «не-событий», определяющих его значимость. Отсюда странное ощущение, что история ускоряется, а реальность все больше опзрачивается, пронизывается пузырьками бесплотных возможностей.

Арнолд Тойнби удачно назвал этот поступательный процесс «этерификацией», имея в виду утончение материальной субстрата истории и ее переход в более духовное, «эфирное» состояние. Одним из проявлений этого процесса является смена модальностей. Мир сотворен Словом и продолжает твориться им, — но остается ли неизменным само Слово? Если творческое Слово, каким создан мир, есть *глагол*, Слово-Действие, то нельзя ли прочесть историю как парадигму спряжения этого Глагола, его переход *из изъявительного наклонения в сослагательное*?

Таково не только движение всемирной истории, но и маленькая история каждой человеческой жизни. Кажется, мудрость ее проста: детство и юность — это время нерастрченных возможностей, которые по мере взросления начинают воплощаться, требуют труда и усердия, так что старость предъявляет как итог жизни и пропуск в бессмертие совокупность осуществленных возможностей. Но это представление жизни в терминах поступательной реализации есть слишком простая, если не сказать ложная мудрость. Те юношеские возможности, которые реализуются в зрелости, открывают место новым возможностям, о которых юность обычно не имеет понятия. С возрастом происходит расширение душевного пространства и юность начинает казаться маленьким закутком, в котором

¹ Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Избранные произведения. Цит. изд. С. 465–467.

хватало места только для собственного «я» — оно-то и мнило себя вселенским.

Это самообольщение затягивается надолго. Где-то около 40 лет происходит так называемый кризис среднего возраста — кажется, что все возможности уже познаны и остается только повторять себя, жизнь лишается зова и горизонта. В «среднем возрасте» увеличивается количество самоубийств и беспричинных саморазрушительных поступков. Человеку невыносимо пережить пору своих возможностей, невыносимо знать, что отныне ему предстоит жить в реальности, какова она есть, и подчиняться велениям долга и осознанной необходимости. Действительно, 40 лет — это как бы условный водораздел между двумя эпохами жизни. В первую эпоху возможности предшествуют их реализации, и когда эти юношеские задатки и замыслы более или менее исчерпаны, то жизнь кажется законченной, хочется подвести ей символический, а то и буквальный итог. Но во вторую эпоху начинается обратный процесс. Человек вновь растет как потенциальное существо, которое заведомо не может реализоваться в этой жизни и которое уносит свои возможности с собой. Поздняя зрелость и старость есть именно накопление таких возможностей: нового терпения, пронизательности, чувствительности к деталям и символам, притягивания чуждых мнений и культур, — которые в невозможности своей полной реализации обозначают горизонт уже другого мира.

Разумеется, это деление жизни на две эпохи весьма относительно. Образование новой потенциальности, или, условно говоря, посмертного потенциала души, идет на протяжении всей жизни рядом с реализацией жизненных возможностей. Собственно, это и придает интерес трудному и скучному процессу существования: нет лучшего способа оживить свой увядающий вкус к жизни, чем взглянуть на каждую вещь под углом возможного, как если бы она еще не была, а только предполагала быть. Отчего нас так завораживает колеблющийся огонек, кипение морских волн или пушинка, кружащаяся в воздухе, — хочется следить, не отрываясь? Таково зримое бытие возможного. «Придается всё. Лишь тебе не дано примелькаться» — обращается Борис Пастернак к морю («Волны»). Вероятности очерчиваются на графиках колебательно, в виде волн, — и сами волны есть контуры вероятностей, с особой синусоидой для движения каждой капли. Смотреть на море, на огонь, на качание древесных крон и колыхание травы в поле, — в этом есть огромный интерес для души, потому что она приобщается к родной для нее стихии вероятностного существования.

Эти же волны возможного бегут по всем областям мироздания, начиная от физических микрообъектов (частиц-волн) и кончая религиозным опытом веры, надежды, любви. Самые сильные переживания человека связаны именно с областью возможного, с ожидаемым, гадаемым, предчувствуемым, непредсказуемым. Человек живет возможным, это его естественная среда, в отличие от низших форм жизни, которые пребывают в актуальном, совпадают с тем, что они есть, реагируют на воздействия

среды. От камня до дерева, от дерева до животного, от животного до человека, от раба до свободного проходит *возрастание степеней возможности* в его отношении с наличным бытием. По-видимому, общество в своем развитии от деспотизма до демократии также следует этому вектору.

Умножение возможностей — свойство жизни в ее росте, в ее поступательности, и быть может, разгадка ее последнего смысла, ибо возможности растут быстрее, чем способы их реализации. Бессмертно то, что невоплотимо; и вероятно, что тот мир, который открывается нам за чертой смерти, есть нескончаемое, всеобъемлющее «может быть», на поиск которого и отправился Рабле со своего смертного одра («Я отправляюсь на поиск великого Может быть»). Если о бессмертии нам дано знать только, что оно «может быть», то верно и другое: бессмертно само «может быть». Природа возможного такова, что оно может осуществиться (иначе оно было бы «невозможным») и в то же время не может осуществиться (иначе оно совпало бы с «действительным»). Этим предполагается некое «зависание» возможного между действительным и невозможным, между «сейчас» и «никогда». «*Всегда*» — это и есть модальная щель, «пауза», в которой застревает возможное, оставаясь только возможным (недействительным) и все же возможным (не-невозможным). «Быть возможным», собственно, и означает «быть вечным». Вечностное истекает из возможного как постоянная «отсрочка» его реализации, как то, что может быть, но так и не начинает быть. Возможное как источник надежд, мечтаний, тревог, опасений, предчувствий, предположений не может вполне исчезнуть именно потому, что не может и вполне проявиться. Именно невоплотимость чистых возможностей, которые отодвигаются в область «иного» по мере своего частичного воплощения, и составляет модальную характеристику того, что мы называем вечностью. Причем можно предположить, что область вечного сама растет во времени, поскольку возникновение новых возможностей все более опережает темп их реализации. Вечностное есть функция этого модального преизбытка — истечение возможного туда, где оно пребывает само в себе, *не исчезая и не осуществляясь*, т. е. оставаясь вполне и только возможным. По словам Лейбница, «сущности бессмертны, потому что они касаются только возможностей».¹

Все это нам теперь дано разглядывать только «через тусклое стекло». Но по эту сторону жизни мы ясно видим то, что с верой и надеждой предполагаем по ту сторону: на всех уровнях, от клеточного до исторического, совершается непрерывный рост возможного в составе жизни. В настоящее время актуальный мир все еще выступает точкой отсчета для большинства видов человеческой деятельности, направленных на постижение, использование, изменение реальности. Но с ростом мыслительной сферы человеческий мир все более переходит в модус возможного. Текстуаль-

¹ Leibniz G. W. New Essays on Human Understanding. Ed. cit. P. 296.

ная, знаковая, информационная, компьютерная вселенная все более растворяет в себе вселенную фактов. Лучший из возможных миров — тот, что еще возможен; точнее, это мир самих возможностей.

И философия, сотворяя мыслимости из данностей, направляет и ведет за собой этот процесс, который можно определить как *смену мировых модальностей*. Когда-то господствовавшие модальности, реальное и императивное, все более выглядят островками архаики в этом океане возможностей. На входе в новую эпоху истории, как и в новый возраст жизни, начинается избывание бытия, его переход в форму «бы». Сделать возможным то, что раньше было возможным сделать. Быть возможностью для другого человека — и воспринимать его как открытую возможность. Сослагательное наклонение — огромная сфера нового душевного опыта, новая деликатность, терпимость и интеллектуальная щедрость, в которую философия возможного может быть только введением.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МОЧЬ, БЫТЬ И ЗНАТЬ. СИСТЕМА МОДАЛЬНОСТЕЙ

В «Философии возможного» мы сосредоточились лишь на одной из модальных категорий, как представляется, наиболее значимой для современного развития гуманитарных наук. В данном Приложении мы предлагаем общую классификацию модальностей. Наша цель — построить такую систему, которая исходила бы из *наименьшего* количества исходных дефиниций и позволяла бы конструировать из них *наибольшее* количество известных модальных категорий, а также характеризовать такие модальные свойства, которые в этом аспекте ранее не описывались. Максимум выводов из минимума посылок — таков идеал теории.

Предлагаемая система построения модальностей далека от идеала. Но по крайней мере в отношении посылок мы действительно стремимся приблизиться к минимуму, выводя все модальности из предиката «мочь» в его сочетаниях с частицей «не» и с предикатами «быть» и «знать». Иными словами, код, на котором производится все разнообразие модальных сообщений, состоит из четырех знаков: «мочь», «быть», «знать» и «не». Таким образом, удается описать 20 модальных категорий, исчерпывающих все возможные сочетания указанных предикатов, и еще 8 категорий, которые мы характеризуем как предмодальные и сверхмодальные.

Модальности разделяются на три основные группы: бытийные (онтические)¹, познавательные (эпистемические) и чистые (потенционные). Онтические строятся из всех возможных сочетаний предикатов «мочь» и «быть»; эпистемические — из сочетаний предикатов «мочь» и «знать»; потенционные — только из предиката «мочь», который может быть одночленным или двучленным, то есть сочетаться с другим предикатом «мочь». Дальнейшее введение еще одного параметра позволяет различить внутри чистых модальностей два залога: активный и пассивный («я могу» — «мне можно»).

¹ Модальности действительного, возможного, необходимого часто называют алетическими (от греч. «алетейя», «истина»), но более точным представляется термин «онтический» (от греч. «онтос», «сущее»), поскольку они включают в себя предикат «быть» и соотносят «можествование» и существование.

Итак, последовательное выведение модальных категорий из всех возможных сочетаний предикатов «мочь», «быть» и «знать» позволяет:

1) определить специфическое свойство модальности в достаточно емких и вместе с тем ограничительных терминах;

2) соотнести все модальные категории по принципу минимальных различий, то есть показать, что в языке модальности, как и на других структурных уровнях языка (фонетическом, грамматическом), каждая категория относится к другой на основании наличия или отсутствия какого-то минимального признака, в данном случае, одного из четырех знаков модального кода: «мочь», «быть», «знать» и «не»;

3) четко очертить круг модальностей как совпадающих с теми категориями, которые принято относить к модальным («возможное», «необходимое» и т. д.), так и выявляющих модальные характеристики тех категорий, которые обычно не рассматривались в этом кругу.

Дело обстоит примерно так, как с периодической таблицей Менделеева: взяв за основу атомные веса уже известных элементов и исчислив их соотношения, можно не только описывать известные, но и предсказывать или конструировать неизвестные элементы на основании их периодических свойств. Определив принцип соотношения известных и общепринятых модальных категорий, можно далее применять этот принцип к описанию таких действий и состояний, которые раньше не соотносились со свойством модальности.

1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МОДАЛЬНОСТИ

а. Типические определения

Модальность — одна из самых загадочных категорий языка и мышления. Чаще всего модальность определяется «списочно», через перечисление самих модальностей, таких как «возможное» и «невозможное», «необходимое» и «случайное». Например, по словарю Вебстера, наиболее авторитетному в англоязычной лексикографии, модальность — это «квалификация логических суждений, согласно которой они различаются как утверждающие или отрицающие возможность, невозможность, случайность или необходимость своего содержания».¹ Вряд ли это определение можно считать удачным: оно тавтологично, содержит логический круг, поскольку возможное и необходимое сами определяются как модальности. Еще одно определение (из другого Вебстеровского словаря): мо-

¹ «...That qualification of logical propositions according to which they are distinguished as asserting or denying the possibility, impossibility, contingency or necessity of their content». Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged. Chicago et al.: Encyclopedia Britannica, Inc., 1986. Vol. 2. P. 1451.

дальность — «предикация действия или состояния иным способом, чем сообщение простого факта». Но ведь и предикация состояния в качестве «простого факта» тоже составляет одну из модальностей — «действительную». Можно ли ввести в само определение модальности нечто, предполагающее определенное число модальностей и в то же время несводимое просто к их перечислению?

Обратимся к философским словарям и энциклопедиям. Практически все они дают крайне широкое и общее определение модальности, под которое можно произвольно подвести множество самых разных категорий и предикатов:

1) «Способ (способы), каким нечто существует или происходит (онтологическая М.) или мыслится (гносеологическая и логическая М...)». *Философская энциклопедия*.¹

2) «Способ существования к.-л. объекта или протекания к.-л. явления (онтологич. М.) или же способ понимания суждения об объекте, явлении и событии (гносеологич., или логич., М.)». *Философский энциклопедический словарь*.²

3) «Вид и способ бытия или события». *Краткая философская энциклопедия*.³

4) «Способ, каким суждение (или утверждение) описывает свой предмет или прилагается к нему. Соответственно “модальность” относится к характеристике явлений или состояний, описываемых модальными суждениями». *Кембриджский словарь философии*.⁴

5) «Модальная значимость утверждения есть способ или “модус”, согласно которому оно истинно или ложно...». *Оксфордский справочник по философии*.⁵

6) «В логике, альтернативный выбор классифицирующих суждений в соответствии с их отношением к существованию. Три широко признанных модуса — возможность, действительность и необходимость». *Уильям Риз. Словарь философии и религии*.⁶

¹ *Философская энциклопедия в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 478.*

² *Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 373.*

³ *Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994. С. 273.*

⁴ «The manner in which a proposition (or statement) describes or applies to its subject matter. Derivatively ‘modality’ refers to characteristics of entities or states of affairs described by modal propositions». *The Cambridge Dictionary of Philosophy, general editor Robert Audi, 2-nd edition. Cambridge University Press, 1999. P. 574.*

⁵ «The modal value of a statement is the way, or «mode», in which it is true or false...». *The Oxford Companion to Philosophy, ed. by Ted Honderich. Oxford, New York: Oxford University Press, 1995. P. 581.*

⁶ «In logic, the alternatives for classifying propositions with respect to their relations to existence. The three widely recognized modes are those of possibility, actuality, and necessity». *Reese W. L. Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought. New Jersey, London: Humanity Press, 1999. P. 486.*

7) «Способ, каким предложение может характеризовать другое соотнесенное предложение или суждение как истинное, т. е. модус, в котором оно истинно. Например, логическая модальность может быть приписана суждению *p*, если сказать, что логически необходимо, или случайно, или логически невозможно, что *p*». Словарь философии.¹

Под вышеприведенные определения модальности как «способа бытия», или «способа отношения к бытию», или «способа характеристики суждения как истинного или ложного» можно подвести в принципе любое суждение или предикат. Например, разве «расти» не есть способ бытия, или «видеть» не есть способ отношения к бытию, или «лгать» не есть способ характеристики суждения как ложного?

Вот почему в словарных статьях вслед за таким неопределенным, чресчур общим определением, как правило, немедленно следует перечисление тех модальных категорий, которые принято считать таковыми, обычно три: «действительное», «возможное», «необходимое».

Например, в пятитомной «Философской энциклопедии», вслед за общим определением модальности как «способа, каким нечто существует или происходит... или мыслится» (см. № 1 в нашем перечне) сразу следует список модальных категорий: «...при этом к онтологич. М. относились *возможность* или *невозможность* (бытия ч.-л.), *действительность* (фактич. наличие вещей или явлений), *необходимость* или *случайность* (некоторых процессов, явлений)...» При этом нет никакого логического перехода между общей (дефинитивной) и конкретной (перечислительной) частью определения: почему именно такие категории, как «возможное» и «необходимое», считаются «способами существования или мышления», а не такие, как «видимое», «существенное», «любимое», «единство», «различие» и т. д.? Точно так же «Кембриджский словарь философии» вслед за вышеприведенным определением (см. № 4) сразу переходит к перечислению модальностей: «Ассерторические суждения выражают простой факт. Онтические модальности включают необходимость и возможность...» и т. д.²

Между общей (слишком общей) и специальной (слишком специальной) частями определения, между дефиницией и конкретными примерами нет никакой логической связи. Из приводимого списка модальностей не-

¹ «The way in which a sentence may characterize another related sentence or proposition as true, that is, the mode in which it is true. For instance, a logical modality may be attributed to a proposition *p*, by saying that it is logically necessary, or contingent, or logically impossible that *p*». A Dictionary of Philosophy, ed. Antony Flew. New York: St. Martin Press, 1979. P. 235.

² «Modalities are classified as follows: Asseroric propositions are expressions of mere fact. Alethic modalities include necessity and possibility...». The Cambridge Dictionary of Philosophy. Ed. cit. P. 574.

возможно заключить, что же существенно и необходимо объединяет их таким образом, что исключает из этого списка другие предикаты.¹

б. Специфическое определение

Предлагаемая здесь система позволяет начать с такого определения модальности, которое логически развертывается затем в классификацию модальных категорий, так что каждая из них выступает как необходимый частный случай общего принципа. Предварительно можно определить модальность как (1) *такой способ суждения, который (2) характеризуется предикатом «мочь», (3) в самостоятельной форме либо в сочетаниях с предикатами «быть» и «знать», (4) и может выражаться как положительно, так и отрицательно (с частицей «не»).*

Иными словами, модальность — это совокупность отношений и действий, описание которых необходимо включает *предикат «мочь»*. Именно понятие «мочь», как выяснится из дальнейшего анализа, является общим элементом таких основополагающих модальных категорий, как возможное, необходимое и случайное (бытийные, или «онтические» модальности); предположение, уверенность и сомнение (познавательные, или «эпистемические» модальности). Вместе с тем выделение предиката «мочь» позволяет провести дальнейший модальный анализ и систематизацию таких понятий, как «способность» и «потребность», «разрешение» и «запрет», «принуждение» и «попущение», «воление» и «желание», «власть» и «любовь», «чудесное» и «должное», которые редко или вообще никогда не рассматриваются с модальной точки зрения.

¹ В ряде авторитетных изданий вообще отсутствуют статьи о модальностях. Так, в новейшей и крупнейшей философской энциклопедии англоязычного мира Routledge Encyclopedia of Philosophy (10 volumes, general editor Edward Craig. London, New York: Routledge, 1998) есть только статьи о модальной логике и ее философских вопросах, причем предмет этой дисциплины определяется экстенционально, «списочно»: «Модальная логика, в узком смысле, есть изучение принципов мышления, связанных с необходимостью и возможностью. В более широком смысле она охватывает ряд структурно сходных систем выведения» (следует указание на деонтическую и эпистемическую логику) (v. 6, p. 417). Списочный подход к определению модальностей через их перечисление характерен и для философских энциклопедий других стран. Французский «Словарь философских понятий»: «В узком смысле, о модальности говорят, когда содержание суждения не просто утверждается, но модифицируется (т. е. усиливается или ослабляется) идеей необходимости, невозможности, возможности или случайности» (к модальности же в широком смысле словарь относит всякое суждение, которое включает наречие, т. е. характеристику действия, типа «хорошо» или «быстро»). Les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 2, dir. Sylvain Auroux. Paris: Press universitaires de France, 1990. P. 1645.

Предикат «мочь» является центральным в определении модальной специфики суждений и всего круга модальностей — как онтических и эпистемических, включающих предикаты «быть» и «знать», так и чисто потенциальных, основанных лишь на предикате «мочь». Этим категория модальности выводится вообще за пределы онтологии и эпистемологии и требует построения особой философской дисциплины, о чем будет сказано в заключительном разделе «Потенциология».

2. БЫТИЙНЫЕ (ОНТИЧЕСКИЕ) МОДАЛЬНОСТИ

а. «Быть» и «мочь» в онтологической и модальной перспективах

По степени своего значения и влияния в истории мысли понятие «мочь» и отдаленно не может сравниться с понятием «быть». Начиная с античности, философия была «одержима» понятиями «бытия» и «небытия», вокруг которых вращались основные системы мысли, тогда как «мочь» как целостная категория, из которой далее исходят понятия «возможности» и «могущества», оказалась на периферии мышления. Очевидно, по этой причине категория «модальности» оказалась формализованной и отнесенной преимущественно в сферу логики и грамматики: она не соединялась с содержательной и собственно философской категорией «мочь», которая по своей метафизической и теологической глубине может быть сопоставлена только с категорией «быть». Положение модальности в философских исследованиях можно без большого преувеличения сравнить с тем гипотетическим случаем, если бы бытие изучалось только как глагол-связка «быть» в грамматике и в логике («А есть А, А не есть не-А») — и не было бы тех глубинных концепций бытия, «сущего как сущего», которые составляют основу «вечной традиции» западного мышления от Парменида до Хайдеггера.

Между тем «бытие», самая широкая из всех философских категорий, составляет лишь одну из модальностей, «действительное», наряду с возможным и невозможным, необходимым и случайным. Вот почему содержательная постановка модальных проблем предполагает выход за рамки онтологии, которая сосредоточена на категориях сущности и существования. Различие между «быть» и «мочь» глубже, чем между «сущностью» и «существованием», поскольку обе последние категории сугубо онтологичны и представляют собой раздвоение одного свойства «быть» на бытие качества, универсалии — и бытие единичности, индивида. Сущность, по крайней мере в ее традиционном истолковании, как «эссенция», отвечает на вопрос «что есть этот предмет?» и предполагает даже более устойчивый, вечностный способ существования, чем существование индивида в

смысле «экзистенции». Философия модальности выходит за пределы как *эссенциализма*, полагающего бытие самостоятельных сущностей, так и *экзистенциализма*, полагающего в основу всего сущность самого бытия, чистое существование или его отрицание «ничто».

Истинно иное по отношению к «быть» — это вовсе не его отрицание («не быть», «ничто»), но «мочь», как особый модус или состояние, *не переводимое на язык бытия*. Про «могущее» или «возможное» нельзя сказать ни что оно есть, ни что оно не есть. Если философия существования (экзистенциализм) на протяжении XIX–XX веков нашла себя в столь резкой и плодотворной оппозиции к философии сущности (эссенциализму), то можно ожидать, что XXI век, в поисках альтернативных путей для философии, найдет для нее основание в категории «мочь» и станет веком *посцибулизма*.

б. Бытие и небытие

Бытийная (онтическая) модальность включает в себя оба основных предиката, «мочь» и «быть», и обозначает разные степени и способы *можестования* по отношению к бытию, разные степени интенсивности — мощи и немощи бытия и небытия. (Слово «можествование» мы в дальнейшем будем употреблять как субстантивацию глагола «мочь» — существительное, терминологически соотносимое с «бытием» и «знанием».)

Для построения системы модальностей важно установить понятие модальной ступени, которая объединит в себе две модальности, различаемые только частицей «не». Постановка предиката в положительной или отрицательной форме не меняет способа предикации. Например, суждения типа «носороги существуют в наблюдаемом мире» и «единороги не существуют в наблюдаемом мире» стоят на одной, «изъявительной» ступени модальной лестницы.

Мы начнем построение с той ступени, на которой выделяются модальности «быть» и «не быть», или «бытие» и «ничто». Это единственная ступень, которая не включает в себя предиката «мочь», поэтому мы назовем ее «предмодальной», а по силе интенсивности средней, поскольку все другие бытийные модальности будут выражать более или менее сильную степень бытия или небытия. Модальный характер категориям «бытия» и «небытия» придается именно значимым отсутствием в них признака «мочь» (точно так же в грамматике языка нулевое окончание все-таки входит в парадигму склоняемых или спрягаемых форм слова). Модальность в собственном смысле — это разные модусы и градации «мочь» в его соотношении с бытием (а также знанием и прочими, более конкретными действиями и состояниями). Если бы не существовало других модальностей с признаком «мочь», то и категории «бытия» и «небытия» рассматривались бы как чисто экзистенциальные, а не модальные.

в. Возможное и случайное

Следующая модальная ступень вводит предикат «мочь» и присоединяет его соответственно к предикатам «быть» и «не быть». Здесь возникают альтернативные возможности построения системы в зависимости от того, считать ли определяющим в системе онтических модальностей предикат «быть» или «мочь». Так, «возможное» и «невозможное» можно объединить на второй ступени как то, что «может быть» и «не может быть». При этом «возможное» и «невозможное» объединяются по предикату «быть» и противопоставляются по предикату «может» — «не может». Но если считать определяющим предикат «мочь», тогда на второй ступени модальности выделяются возможное и случайное, которые объединяются предикатом «может» и различаются отрицанием «не», отнесенным к «быть». Возможное — то, чего нет, но что может быть. Случайное — то, что есть, но что *может не быть*.

В принципе, оба решения логически обоснованны, но, поскольку антитеза «возможного» и «невозможного» лежит на поверхности и уже рассматривалась в основном тексте исследования, нам представляется более интересным соположить возможное на одной ступени со случайным, причем таким образом, что случайное будет соответствовать ряду бытия, а возможное — ряду небытия. Случайное — это бытие, которое может перейти в небытие, а возможное — это небытие, которое может перейти в бытие.

Таким образом, «мочь» входит в определение как случайного, так и возможного в отличие от простого «быть» — «не быть». Со случайного и возможного начинается история взаимоотношений между «быть» и «мочь». И одновременно начинается история «мощности» или могущества самого бытия, в его отличии от просто бытия, противостоящего небытию. Случайное и возможное — это *слабые* модальные категории, поскольку в них сама противоположность бытия и небытия в значительной степени нейтрализуется. Возможное — то чего нет, но что может быть; случайное — то, что есть, но чего может не быть. Через возможное и случайное обнаруживаются те свойства бытия и небытия, в которых они еще жестко не противопоставлены, содержатся друг в друге.

Некоторые мыслители, отдающие приоритет действительному, такие как Аристотель или Гегель, склонны вообще отождествлять возможное со случайным. «Итак, то, что способно быть, может и быть и не быть... а то, что может не быть, преходяще...» (Аристотель¹). «Оцениваемая как одна лишь возможность, действительность есть нечто случайное, и, обратно, возможное само есть только случайное». (Г. В. Ф. Гегель²). Но хотя онтологически случайное и возможное слабо различены, между ними та-

¹ Аристотель. *Метафизика*, 1050б. Цит. изд. С. 247.

² Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1, Наука логики. М., 1974. Параграф 144. С. 317.

кая же модальная противоположность, как между возможным и невозможным: их модальные определения различаются частицей «не».

г. Невозможное и необходимое

Дальнейшее движение модальных категорий прибавляет отрицание уже к самому предикату «мочь», который на ступени возможного-случайного имел положительную форму. Возможное: «может быть» — отрицанием преобразуется в невозможное: «не может быть». Случайное: «может не быть» — отрицанием преобразуется в необходимое: «не может не быть». Следовательно, между возможным и необходимым лежат два последовательных отрицания обоих предикатов: необходимое — то, что «не может не быть».

Соотношение возможного и необходимого через *двойное отрицание* лежит в основании всей системы модальностей и потому с трудом поддается какому-то более элементарному объяснению. Если возможное — это «может быть», то отрицание первого из двух предикатов дает *невозможность* («не может быть»), а отрицание второго — *случайность* («может не быть»). Соединение же этих двух отрицаний дает *необходимость* — «не может не быть».

Обычно двойное отрицание рассматривается как утверждение с оттенком усиления. Как сообщает лингвистическая энциклопедия, «повторение отрицания дает положительный смысл: *Не могу не признаться* = «Должен признаться»¹. Но очевидно, что исходная положительная форма данного предложения — «могу признаться». Следовательно, двойное отрицание не просто сохраняет или усиливает смысл «могу» (в этом случае получилось бы по смыслу нечто вроде «вполне могу», «очень даже могу»), а переводит в совсем другую модальность — «должен». Скорее всего, это обусловлено тем, что двойному отрицанию подвергается не один, а два разных предиката (ср. «не не могу» = «вполне могу»; «не могу не» = «должен»). При этом на стадии однократного отрицания каждого из них образуются совершенно разные модальности — невозможности («не могу») и случайности («могу не»), которые затем, соединяясь в двойном отрицании, и дают категорию необходимого. Необходимое тем самым постулируется как *двойное отрицание возможного*, как *невозможность случайного*.

Собственно, само слово «не-обход-имый» этимологически содержит в себе двойное отрицание, одно эксплицитно, другое имплицитно: действие «обходить(ся)» относится к тому, что не обязательно, без чего можно обойтись, без чего можно прожить, что остается побочным или случай-

¹ Падучева Е. В. Отрицание // Русский язык. Энциклопедия. Ред. Ф. П. Филин. М., 1979. С. 186.

ным.¹ Такова же этимология слов «necessarius», «necessary» в латинском, английском и других европейских языках. Здесь корнем выступает «cedere», что означает «уступать», «сдавать (ся)», по смыслу близкий русскому «обходить (ся)». «Necessarius» буквально значит «неуступчивый», «несдающийся», т. е. «делающий невозможным, чтобы что-то могло не произойти или чего-то могло не быть».

Отсюда следует, что *необходимое логически производно от возможного* как отрицание того, чтобы нечто могло не быть. Существенно, что такое двойное отрицание характерно именно и только для предикатной группы «мочь», и все примеры, приводимые на положительную сумму двух глагольных отрицаний, как правило, содержат эту модальность. Согласно академическому «Словарю русского языка», частица «не» придает высказыванию утвердительное значение в двух случаях: 1) когда ставится перед глаголами «мочь», «сметь» при наличии второго отрицания («не могу не сказать», «не смею не впустить»); 2) когда ставится перед глаголом после слов «нельзя», «невозможно» («нельзя не любить отечества», «с этим невозможно не спорить»)². К этому наблюдению следует прибавить, что двойное отрицание не только свойственно лишь модальному предикату, но и служит способом переключения из одной модальности в другую.

д. Сильные и слабые модальности

По степени интенсивности «мочь» либо не достигает степени актуального бытия (возможное), либо превосходит эту степень (необходимое), но не равняется ей. Возможное менее бытийно, а необходимое более бытийно, чем бытие само по себе. Графически «мочь» и «быть» можно изобразить системой двух координат, которые образуют прерывность именно в точке ожидаемого пересечения. Бытие в его наличии (актуальности, действительности) не имеет выражения (или проекции) на оси можествования, как и можествование, во всех его положительных и отрицательных проявлениях («мочь» и «не мочь»), не совпадает ни с каким моментом личного бытия. Посыл можествования по отношению к бытию оборачивается либо «недолетом» возможного, либо «перелетом» необходимого, но никогда не попадает в цель, не имеет точного онтологического эквивалента.

Соответственно можно разделить модальности по степени интенсивности на «слабые» и «сильные», «гипоактуальные» и «гиперактуальные». Необходимое более интенсивно, а случайное менее интенсивно, чем на-

¹ Заметим, что и суффикс «-им» в слове «необходимый» тоже несет в себе модальное значение возможности.

² Словарь русского языка: В 4 т. М., 1982. С. 419.

личное бытие. Случайное есть, но может не быть. Необходимое не просто есть, но не может не быть. Возможное менее интенсивно, а невозможное более интенсивно, чем просто небытие. Возможного нет, но оно может быть. Невозможного не просто нет, но оно не может быть.

Можно представить необходимое и случайное как две противоположные — сильную и слабую — подкатегории существующего; а невозможное и возможное — как сильную и слабую подкатегории несуществующего. Тогда необходимое и невозможное окажутся, в свою очередь, противоположностями, причем абсолютными, поскольку в них существующее и несуществующее даны в самых своих сильных (категорических) формах, как то, что не может не существовать, и то, что не может существовать. Между собственно существующим и несуществующим — противоположность еще относительная, поскольку, как известно, их связывает категория становления. Становящееся — то, чего еще нет и что уже есть. Но между необходимым и невозможным нет связи становления. Если они и соединяются, как дальше выяснится, то лишь сверхсильными (сверхмодальными) категориями.

е. Общая схема бытийных модальностей

Случайное и необходимое, возможное и невозможное описываются всеми четырьмя возможными сочетаниями «быть» и «мочь» с отрицательной частицей «не»:

Возможное:	может быть
Случайное:	может не быть
Невозможное:	не может быть
Необходимое:	не может не быть

Таким образом, все четыре категории связаны попарно. Возможное объединяется со случайным, а невозможное с необходимым по положительному или отрицательному признаку «мочь» — и они же попарно противопоставляются по признаку «быть». Возможное объединяется с невозможным, а случайное с необходимым по положительному или отрицательному признаку «быть» — и они же попарно противопоставляются по признаку «мочь». При этом (1) возможное и невозможное и (2) случайное и необходимое образуют две разные модальные категории, внутри которых члены связаны как утверждение и отрицание.

Две другие пары: (1) возможное и случайное и (2) невозможное и необходимое — образуют две разные модальные ступени, или интенсивности, слабую и сильную (по сравнению с бытием-небытием как средней ступенью). Возможное-случайное — это слабая ступень интенсивности, на которой бытие и небытие обнаруживают в себе потенцию друг друга (случайное — потенция бытия не быть, а возможное — потенция небытия быть). Невозможное и необходимое — это сильная ступень интенсивности, на которой бытие и небытие резко противостоят друг другу. Если ус-

ловно обозначить цифрами эти три ступени интенсивности: слабую, среднюю и сильную — получится следующая схема (воспроизводим ее дважды, по сочетаниям предикатов и наименованиям категорий):

Предикаты:

- | | | |
|----|------------------|---------------|
| 1) | может не быть | может быть |
| 2) | быть | не быть |
| 3) | не может не быть | не может быть |

Категории:

- | | | |
|----|-------------|-------------|
| 1) | случайное | возможное |
| 2) | бытие | ничто |
| 3) | необходимое | невозможное |

Соответственно этим ступеням прослеживается и отношение сильнейшей оппозиции, *взаимоисключения* между необходимым и невозможным; средней оппозиции, *взаимоперехода* (становления) между существующим и несуществующим; и слабейшей оппозиции, *взаимосхожде-ния* между случайным и возможным. В случайном и возможном бытие и небытие делают шаг навстречу друг другу, тогда как в необходимом и невозможном еще дальше расходятся друг от друга, становясь вдвойне бытием и вдвойне небытием. В этом смысле случайное можно назвать полубытием, а возможное — полунебытием. Тогда градация модальностей по степени интенсивности может быть представлена в следующей таблице:

- | | | |
|---|---------------|-----------------|
| 1 | полубытие | полунебытие |
| 2 | бытие | небытие |
| 3 | вдвойне бытие | вдвойне небытие |

От первой ступени к третьей возрастает интенсивность бытия и небытия в их отношении друг к другу — и возрастает напряженность самой оппозиции между ними.

Наивысшая интенсивность — такое отношение между модальностями, когда *наименее возможное* является *наиболее необходимым*. Таково состояние *чуда* и *веры*, о которых будет сказано дальше.

ж. Сверхмодальности: должное и чудесное

По сравнению с невозможным и необходимым есть еще более высокий уровень интенсивности во взаимоотношении модальностей. Это когда «двойные», сильные модальности невозможного и необходимого сочетаются со средними модальностями *противоположного* ряда, соответственно бытия и небытия. Это «сверхмодальности», интенсивность

которых достигает степени парадокса, поскольку *необходимое*, то, чего *не может не быть*, оказывается *несуществующим*, а *невозможное*, то, чего *не может быть*, наоборот, *существующим*.

В первом случае перед нами сверхмодальность должного, во втором — сверхмодальность *чудесного*. Должное определяется как такое необходимое, которого нет вообще или нет в настоящем, хотя оно и не может не быть. Когда мы говорим: «планеты необходимо вращаются вокруг Солнца», то это чистая модальность необходимого. Мы не говорим: «планеты должны вращаться вокруг Солнца» или «вода при кипении должна превращаться в пар» в смысле долженствования, поскольку необходимое в данных случаях не только не может не быть, но и есть. Когда же мы говорим: «люди должны любить друг друга», то это такое необходимое, которое не составляет часть действительного и поэтому определяется как должное. Если мы считаем, что люди не могут не любить друг друга потому, что они братья и у них общий Отец, или потому что они представители одного рода «разумных существ» (возможны разные обоснования), но что этого нет в действительности, мы определяем необходимость в терминах должного, т. е. того, чего нет, но что не может не быть.

Точно так же чудесное — это такое невозможное, которое определяется как существующее: то, чего не может быть, но что есть. Например, воскресения из мертвых или непорочного зачатия не может быть согласно законам природы, и если это невозможное все-таки происходит, это называется чудом.

Между должным и чудесным есть глубокое структурное сходство в плане «сверхмодального» напряжения между «двойными» модальностями одного ряда и «средними модальностями» противоположного ряда: отношение между ними является противительным (можно вставить союз «но»). На схеме сверхмодальности могут обозначаться четвертой строкой:

4) не может не быть, но нет

не может быть, но есть

На сверхсильных модальностях строятся религиозные тексты, например, Евангелия, где «должное» и «чудесное» постоянно дополняют друг друга. В модусе чудесного выступает действие Бога по отношению к человеку, в модусе должного — действие человека по отношению к Богу. Чудесными являются события в жизни Христа, должными — действия людей, к которым обращается Христос. Чудесное и должное устремлены навстречу друг другу, поскольку невозможное в образе Христа уже есть, а необходимого со стороны людей еще нет. Чудо произошло, а должное не исполнено. Должное и чудесное предполагают и потенцируют друг друга, как наибольшее напряжение в модальных отношениях между существующим и несуществующим. Именно эта связь невозможного с существующим и необходимого с несуществующим и образует узел религиозных отношений, связь двух миров. Невозможное — то, чего не может быть в нашем мире, потому что оно — иное; необходимое — то, без чего не мо-

жет быть наш мир, потому что оно иное. Таким образом, и должное и чудесное обозначают предельно интенсивное отношение данного мира к иному, как существование невозможного и несуществование необходимого.

Модальный анализ показывает, насколько тщетны попытки очистить религиозные тексты от чудесного и оставить в них одно только должное — протестантская «деифологизация» Священного Писания в духе Льва Толстого или Рудольфа Бультманна. В том поле сверхмодального, где развертываются библейские события, должное не может быть отделено от чудесного. Должное определяется как восходящая воля человека по отношению к Богу, а чудесное — как нисходящая воля Бога по отношению к человеку (прощение, исцеление, спасение, воскресение). Нельзя вычеркнуть одно и оставить другое: этическая сторона Библии тесно связана с ее мистической стороной. Если же вычеркивать чудесное на том основании, что оно невозможно и служит лишь нравственным символом и стимулом для выполнения человеческого долга, тогда на том же основании можно вычеркивать и должное. «Необходимое, которого нет» — такое же противоречие в понятиях, как и «невозможное, которое есть». Только на уровне сверхсильных модальностей возможно понимание религиозных текстов.

В целом система бытийных модальностей на всех ступенях интенсивности (слабой, средней, сильной и сверхсильной) выглядит так:

1)	возможное	случайное
2)	действительное	недействительное
3)	необходимое	невозможное
4)	чудесное	должное

3. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ (ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ) МОДАЛЬНОСТИ

Если сочетания «мочь» и «быть» образуют область бытийных (онтических) модальностей, то познавательные (эпистемические) модальности образуются сочетанием предикатов «мочь» и «знать», т. е. возникают на пересечении эпистемологии и потенциологии. Мы не будем повторять здесь всех категориальных разделений предыдущей главы: эпистемическое модальное поле в основном повторяет конфигурацию онтического, только «возможности» бытия здесь переходят в «возможности» знания: предположение и сомнение, очевидность и неочевидность, уверенность и неуверенность.

Средняя зона эпистемической модальности образуется предикатами «знать» и «не знать», которые соответствуют онтическим модальностям «быть» и «не быть».

Быть	Знать
Не быть	Не знать

Эти «нулевые» категории вписаны в круг модальностей именно значимым отсутствием предиката «мочь».

Далее выделяются слабые и сильные модальности знания в соответствии с такими же степенями интенсивности у модальностей бытия. В ряду слабых модальностей возможному соответствует предположение (гипотеза), а случайному — сомнение (скепсис). Предположение — это возможность знания, переход от незнания к знанию; сомнение — возможность незнания, переход от знания к незнанию. В одном случае допускается, что я могу что-то знать, в другом — что я могу чего-то не знать (по аналогии с модальностями возможного: «нет, но может быть»; и случайного: «есть, но может не быть»).

Может быть	Может знать
Возможность	Предположение
Может не быть	Может не знать
Случайность	Сомнение

Две другие эпистемические модальности представляют более сильные модальные утверждения и отрицания, чем простая констатация знания или незнания. Уверенность — это такое эпистемическое состояние, когда я полагаю нечто существующим независимо от моего фактического знания: я не просто знаю, а не могу не знать. В ряду аналогий между модальностями знания и бытия уверенность так же соответствует необходимости, как соотносятся и их антиподы, сомнение и случайность. Уверен тот, кто не может не знать; необходимо то, что не может не быть.

У невозможности тоже эпистемический аналог — неизвестность, непознаваемость, непостижимость, немыслимость, непредставимость, недопустимость. Если незнание — это отсутствие знания, то непознаваемость, немыслимость и другие синонимы этого модального ряда указывают на принципиальную невозможность знания, то, что описывается философски как агностицизм.

Не может быть	Не может знать
Невозможность	Непостижимость
Не может не быть	Не может не знать
Необходимость	Уверенность

Наконец, на основе соединения модальностей третьего ряда с противоположными им модальностями второго ряда возникают сверхсильные эпистемические модальности: *вера* и *мудрость*. Они соотносятся со сверхсильными онтическими модальностями чудесного и должного.

Есть такая познавательная необходимость, которой не соответствует никакое актуальное знание: «не знаю, но не могу не знать». Сократовская формула «ничего-не-знания»: «знаю, что ничего не знаю»; и платоновская формула «всезнания», «анамнесиса»: «знаю то, чего никогда не познавал» — относятся к мудрости и дополняют друг друга. В обоих случаях перед нами — разрыв между необходимым знанием и фактическим незнанием: «знаю, что не могу ничего знать» (Сократ); «не могу не знать то, чего не знаю» (Платон).¹

И есть такая познавательная невозможность, которая тем не менее сопрягается со знанием: «не могу знать, но знаю». Я не могу знать, есть ли Бог; не могу знать, что ждет душу после смерти... Тем не менее знание этих вещей, знать которые невозможно, дается верой. «Верую, потому что абсурдно» — это высказывание Тертуллиана² раскрывает модальность веры как невозможного знания, знания того, во что невозможно поверить, что противоречит опыту и разуму. Если мудрость — это знание в модусе сверхсильной необходимости, то вера — в модусе сверхсильной невозможности.

Итак, эпистемические модальности могут быть представлены в следующей таблице по степеням своей интенсивности:

1. Слабая	Предположение	Сомнение
2. Средняя	Знание	Незнание
3. Сильная	Уверенность	Непостижимость
4. Сверхсильная	Вера	Мудрость
(не могу знать, но знаю)		(не знаю, но не могу не знать)

Как видим, всем онтическим модальностям находят соответствия в конфигурации эпистемического поля. Вера соотносится в ряду онтических модальностей с чудесным, с тем, что есть, хотя его не может быть.

¹ У Платона знание приобретает путем анамнесиса, т.е. воспоминания о том, что бессмертная душа уже знает, приобрела в качестве знания внеопытно, до своего рождения (диалоги «Менон», «Федон»). Так, мальчик-раб «не может не знать» того, чего он фактически «не знает»: он никогда не изучал геометрии, но в ответах на вопросы Сократа обнаруживает ее знание, врожденное человеческой душе. «Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?» (Платон. Менон, 86 В // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 596).

² «...Умер Сын Божий — это вполне достоверно, потому что нелепо. И погребенный воскрес — это верно, потому что невозможно» (Тертуллиан. О теле Христовом, 5). Здесь отчетливо видна связь веры и чуда, о чем говорится ниже.

Мудрость соотносится с должным, с тем, чего не может не быть, хотя его нет. Мудрость и вера составляют два *познавательных* аспекта модально сверхсильного религиозного дискурса, как чудесное и должное составляют его *бытийные* аспекты. Вера преодолевает непознаваемость, знает то, чего нельзя знать. Мудрость преодолевает самоуверенность знания, не знает того, что нельзя не знать, и необходимо знает то, чего не знает опытно. Вера и мудрость так же нераздельны в религиозном дискурсе, как чудесное и должное, и их основания закладываются вместе, что видно из таких библейских книг, как «Экклесиаст» и «Книга премудрости Соломоновой». Именно религиозному дискурсу присуща эта сверхсильная модальность веры и мудрости, чудесного и должного, когда невозможность сопрягается с бытием и знанием, а необходимость — с небытием и незнанием.

4. ЧИСТЫЕ (ПОТЕНЦИОННЫЕ) МОДАЛЬНОСТИ

Наконец, третью группу составляют потенционные модальности, которые можно назвать «чистыми», поскольку они в своих определениях лишены предикатов «быть» и «знать» и построены лишь на разных соотношениях предиката «мочь» и частицы «не». Здесь онтология и эпистемология уже не привходят в определение собственно модального предиката «мочь», который тем сам выступает как основание чистой потенциологии.

В отличие от «быть» и «знать», «мочь» есть такой предикат, который логически и грамматически валентен по отношению к самому себе, то есть может сочетаться с другими предикатами («мочь делать») или сочетаться с самим собой, удваиваться («мочь мочь»). Тем самым, в зависимости от однократного или двукратного употребления предиката «мочь», образуются два разряда потенционных модальностей (одночленные и двучленные).

Существенное различие между потенционными и двумя другими группами модальностей, онтической и эпистемической, связано также с категорией залога. «Бытие» не делится на субъект и объект, по той же причине, по какой «быть» не является переходным глаголом: нельзя «быть кого-то или что-то». «Знать» — глагол переходный, и потому эпистемические модальности могут выступать в форме активного и пассивного залога: «знающий — знаемый», «испытывать сомнение — вызывать сомнение» и т. п. Но поскольку «знать» не является собственно модальным предикатом, эти различия по залогу в эпистемическом поле лишены модальной специфики.

Потенционные модальности, образуемые предикатом «мочь», имеют два модально специфических залога: активный, который характеризует субъекта модального действия (его способности и потребности), и пассивный, который характеризует объект модального действия (разрешение, запрещение и т. д.)

а. Активный залог (способность, потребность...)

Первая ступень чистого «можествования» задается однократным употреблением предиката «мочь» с частицей «не» или без нее.

мочь

не мочь

Этот уровень обозначается как модальность способности или неспособности. В отличие от онтической модальности «может быть» — «не может быть», т. е. возможного-невозможного, модальность способности является чисто потенционной, она не относится к предикату «быть», к свойству существования или несуществования, но характеризует то, что может или не может сделать определенный субъект.

Далее следует вторая ступень потенционной модальности, где сохраняется однократный предикат «мочь», но присоединяемое к нему действие выступает с отрицательной частицей «не».

не мочь не

мочь не

При всей кажущейся сложности сочетания предиката «мочь» с двумя частицами «не», эта модальность в языке именуется просто: «потребность», «нужда». «Испытываю потребность» или «хочу» переводится на модальный язык как двойное отрицание вокруг предиката «мочь»: «не могу не». «Хочу пить» — «не могу не пить». «Нуждаюсь в жилье» — «не могу не иметь жилья», или, в сокращенной записи, «не могу (обойтись) без жилья».

Потребность, как чистая модальность, теснее всего соотносится с необходимостью, как бытийной модальностью. Их предикатная транскрипция обнаруживает эту общность:

не может не быть — необходимость

не может не делать — потребность

Поэтому в обыденном языке потребность может выражаться на языке необходимости: «мне необходимо спать» — «я испытываю потребность во сне» — «я не могу не спать».

Что касается «мочь не», т. е. отсутствия потребности, оно соответствует случайности как бытийной модальности. «Может не быть» — «может не спать», «может не есть», «может не читать книги». Наиболее употребительный глагол для этой модальности — «обходиться без»: «обходиться без сна, без еды, без книг...»; а существительное — «неприхотливость».

Интересно, что потребность относится к способности как двойное отрицание: предиката «мочь» и конкретного действия, присоединяемого к предикату: «не мочь не». Потребность — «не-способность-не»: неспособность обходиться без еды, без сна и т. д. В этом смысле способности и

потребности обратимы, потребность есть способность, усиленная ее двойным отрицанием. Человек, способный играть на скрипке, обычно не способен не играть на скрипке, т. е. испытывает потребность в такой игре. Это значит, что способности и потребности часто совпадают или сближаются в своей предметно-действенной зоне: то, к чему мы способны, в том и испытываем потребность. Известный лозунг «от каждого по способностям, каждому по потребностям» отчасти потому так убедительно, если не гипнотически, действовал на массы, что содержит скрытый элемент самоповтора: способности человека возвращаются к нему, *под знаком двойного отрицания*, как его же потребности: *он не может не делать того, что он может делать*.

Итак, способность и потребность — это потенционные аналоги уже знакомых нам онтических (бытийных) модальностей, соответственно возможности и необходимости, — с той разницей, что на месте онтологического предиката («быть») в чистых модальностях выступает любой другой предикат («делать»).

может быть — возможность
 может делать — способность

не может быть — невозможность
 не может делать — неспособность

не может не быть — необходимость
 не может не делать — потребность

может не быть — случайность
 может не делать — неприхотливость

б. Пассивный залог (разрешение, принуждение...)

Как уже говорилось, онтическая модальность, связанная с предикатом «быть», не имеет категории залога. Но предикат «делать» предполагает разделение на субъект и объект действия («кто-то делает что-то»). В группе чистых модальностей, таким образом, происходит разделение на два залога — активный и пассивный, поскольку субъект можествования может выступать и в качестве объекта. Если в активном залоге субъект «может делать» что-либо, то в пассивном он выступает как *объект* модальных действий.

В этом плане «может делать» (способность) переводится в модальность разрешения (позволения), если субъект такого можествования выступает как объект, тот, которому «можно делать». «Не может делать» переводится в модальность запрета; «не может не делать» — в модальность повеления; «может не делать» — в модальность попущения. Объект

предиката «мочь» определяется модальными действиями разрешения, запрета, повеления или попущения. При этом модальность разрешения соответствует в сфере онтологической возможному («может»), запрет — невозможному («не может»), повеления — необходимости («не может не»), а модальность попущения — случайности («может не»).

Таким образом, в потенционных (чистых) модальностях залог приобретает модальную специфику, образуя параллельные ряды категорий активного и пассивного залогов. Способность в активном залоге соответствует позволению в пассивном залоге (аналог возможного); потребность (нужда) в активном залоге соответствует повелению (принуждению) в пассивном залоге (аналог необходимого). Кстати, недаром слова «нужда» и «принуждение» образованы от одного корня: их семантика включает в себя общий модальный элемент, выраженный морфемой «нуд- (нужд-)», откуда происходят и «нужно», и «нудить», и «нуждаться» — все три слова в значении «не мочь не», распределенном по трем модальным категориям («необходимое = нужное», «потребность = нужда», «повеление = принуждение»). Нуждаться — испытывать необходимость в чем-то, а принуждать — предписывать необходимость другому.

Далее, отсутствие способности («я не могу») в активном залоге соответствует запрещению в пассивном («ты не можешь» как объект модального действия). Наконец, отсутствие потребности, неприхотливости, способность обходиться без чего-то («я могу не») в активном залоге соответствует попустительству, снисходительности, необязательности в пассивном («ты можешь не» как объект модального действия).

Четырем предикатам в пассивном модальном залоге соответствуют следующие глаголы:

позволить — сделать возможным
запретить — сделать невозможным
заставить — сделать необходимым
попустить — сделать случайным

Между «позволить» и «запретить», как и между «возможным» и «невозможным» — отношение точной антонимии. У предиката «заставить» («принудить», «повелеть») нет точного антонима, который соответствовал бы антонимическому отношению «необходимое — случайное». Есть некое общее модальное поле глаголов «пустить», «попустить», «допустить», «распустить», «отпустить», «запустить», «потворствовать», что, видимо, отвечает самому характеру случайного, слабой модальной позиции этого предиката: «может не». В отличие от «позволять», т. е. предоставлять положительную возможность делать что-то, «попустить» и другие глаголы этой группы, особенно с тем же корнем «пуст», означают возможность не делать чего-то, предоставить дело произволу, стихии, допустить уклонение или отклонение от обязательного порядка, нормы, необходимости и т. д. «Запущенный сад», «произвольное допущение»,

«распустить ребенка», «попускать прихотям», «пустить дело на самотек» — во всем этом проявляются признаки той модальности, которая соответствует бытийному статусу случайного. Оппозиция между «позволить» и «попустить» является наиболее слабой в пассивном модальном залоге, как и оппозиция «возможного — случайного» в бытийной модальности.

Для каждой из модальностей пассивного залога есть слово-оператор, принадлежащее к предикатной категории состояния: «можно», «нельзя», «нужно» («обязательно»), «не нужно» («необязательно»). Если в активном залоге субъект модального действия выступает как подлежащее: «я могу», «я не могу», «я не могу не», «я могу не», то в пассивном залоге предикат приобретает безличную форму, а субъект выступает в форме косвенного дополнения: «мне можно», «мне нельзя», «мне нужно», «мне необязательно».

Существует множество других глаголов с разнообразными модальными оттенками, т. е. включающими «мочь» в свое лексическое значение: «уполномочить», «предоставить», «отказать», «вынудить», «навязать», «избежать», «уклониться» и т. д., но все они в той или иной степени синонимичны указанным основным глаголам и распределяются по четырем пассивным модальностям: позволения — запрещения — принуждения — поущения. Общее для них — то, что предикаты «мочь», «не мочь», «не мочь не» и «мочь не» выступают как характеристики не субъекта, а объекта данного модального действия.

Итак, между модальностями активного и пассивного залога выстраивается такое соотношение:

	активный залог («мочь» субъекта)	пассивный залог («мочь» объекта)
мочь	способность	позволение
не мочь	неспособность	запрещение
не мочь не	потребность	принуждение
мочь не	неприхотливость	поущение

в. Модальности второго порядка

Рассмотрев восемь категорий потенционной модальности, выраженных одночленным предикатом «мочь» (в сочетании с конкретными предикатами действия), мы переходим к группе *двучленных* модальных предикатов, выраженных сочетанием «мочь» и «мочь». Здесь объектом можествования выступает не категория бытия, как в онтической модальности, и не конкретное действие, как в одночленных предикатах потенционной модальности, но само можествование. Перед нами как бы чистые модальности в квадрате: способность способности — *воление*, и потребность потребности — *желание*.

1) Воление и власть

Удвоение предиката «мочь» дает следующую модальную оппозицию:

Мочь мочь

Не мочь мочь

На этом уровне определяются, в противоположность друг другу, отношения господства и подчинения, власти и безвластия, или воления и безволия. Воление есть *способность быть способным*, «мочь мочь», как безволие — неспособность способности, «не мочь мочь». Такова потенциальная модальность второго порядка, поскольку место конкретного глагола в паре с предикатом «мочь» теперь занимает этот же предикат «мочь», т. е. модальность удваивается. Если способность есть «мочь», соотнесенное с конкретным действием, то воля есть «мочь», соотнесенное с самим «мочь», т. е. способность *можествовать* само *можествование*.

Сравним, например, такие высказывания:

У него есть способность к учебе.

У него есть воля к учебе.

Воля — это способность заставить себя быть способным: не просто способность к какому-то действию, а способность к созданию, выработке, осуществлению самой способности.

«Мочь мочь» — это и есть способность, возведенная на уровень могущества, т. е. на уровень, где *можествуется* само *можествование*, где потенцируется сама *потентность*. Если способность первого порядка соотносится с конкретными действиями (занятиями, профессиями и т. д.), то способность второго порядка, выраженная двучленным предикатом «мочь мочь», соотносится сама с собой, как *мощь самоценного можествования*.

В волении эта способность обращается на способности того же самого субъекта, а в власти — на способности других субъектов. Власть — чистая модальность второго порядка: способность делегировать свои способности другим или пользоваться чужими способностями как своими. Властен тот, кто не просто может делать то или другое, играть на скрипке или решать уравнения (уровень способностей), но тот, кто обладает более абстрактной и всеобщей способностью — способностью *мочь вообще*, *мочь то, что могут самые разные люди*, а главное, *мочь, чтобы другие могли или не могли*. В отличие от чистого воления, власть предполагает разность субъектов двойного *можествования*. Формула воления: *X может, чтобы X мог*. Формула власти: *X может, чтобы Y мог (не мог, мог не, не мог не)*. Властвовать — значит не только *мочь самому*, но *мочь, чтобы другие могли или не могли*, т. е. способность разрешать или запрещать, повелевать или попускать. Те четыре модальности, которые выше были выделены внутри пассивного залога, предполагают, как активного субъекта *можествования*, именно властного субъекта:

могу, чтобы другой мог — позволяю
могу, чтобы другой не мог — запрещаю
могу, чтобы другой не мог не — повелеваю
могу, чтобы другой мог не — попускаю

Можествование, которое выступает как объект в пассивном залоге, предполагает властвующего субъекта, для которого «можно» и «нельзя», «обязательно» и «необязательно» подчиненного субъекта выступают как четыре типа проявления его собственного «могу».

Противоположное этому — безвластие, то есть неспособность быть способным, немочь можествования. При этом безвластный субъект может быть ко многому способен на первом (однопредикатном) уровне этой модальности, т. е. на уровне собственно способностей: способен к конкретным действиям и занятиям, но при этом он не может можествовать, не может проявлять властные свойства, не может иметь предметом своего можествования чужое можествование.

2) Желание и любовь

Следующий разряд чистой модальности определяется как желание и воздержание:

не может не мочь

может не мочь

Желание так же соотносится с потребностью, как воление со способностью — это субъективная модальность второго порядка, где конкретное действие, присоединяемое к модальному предикату, заменяется самим этим предикатом, так что если способность способности — это воление, то потребность потребности — это желание. Разница между желанием и потребностью, так же как и между волением и способностью, обнаруживается в неопределенности и обобщенности предмета желания, как и в неопределенности и обобщенности предмета воли. Способность и потребность — модальные отношения субъекта к конкретному действию, тогда как воление и желание — модальные отношения субъекта к самому можествованию.

Различие между потребностью и желанием выражается парой глаголов «хотеть — желать», которые лишь поверхностно выступают как полные синонимы. Оба глагола переводятся на язык модальных предикатов как «не мочь не...», но этот общий элемент дополняется в «хотеть» каким-то конкретным предметом или действием (чаще всего — «иметь», «обладать»), а в «желать» — вторым модальным предикатом «мочь».

Даже в обыденном языке «желать» обычно относится к таким действиям и объектам, которые не могут полностью удовлетворить потребности, которых можно желать бесконечно, например, «желать славы», «желать богатства», «желать бессмертия», «желать покоя», «желать счастья» (но

«хотеть варенья», «хотеть чаю», «хотеть ласки»). Все это такие состояния, которые или вообще недостижимы, или достижимы настолько, что ими нельзя пресытиться, удовлетвориться, поскольку они содержат в себе источник все новых и бесконечных желаний. У богатства и славы нет границы, за которой можно было бы перестать их желать. Желание — это, как правило, желание беспредельного, невозможного, чем выражается его интенсивность по сравнению с потребностью, как и интенсивность волеия по сравнению со способностью. Можно хотеть стакан воды, но желать можно только каких-нибудь ананасов в шампанском. Желать воды можно, если ты находишься в пустыне, — тогда даже вода становится чем-то далеким, отвлеченным и почти невозможным.

Вот какие примеры на использование этих двух слов приводятся в «Словаре сочетаемости слов русского языка»:

Хотеть чего: хлеба, молока, сыра/сыру, помидоров, конфет, пряников...

Желать чего: счастья, здоровья, успехов... денег, славы, власти...¹

Хотение обращено к конкретным предметам, желание — к таким, которых никогда нельзя иметь достаточно, которых не то что «нельзя не иметь», но «нельзя не мочь не иметь», то есть «без которых нельзя обойтись» потенциально, а не актуально. «Хотеть» — это испытывать потребность: «хочу спать», «хочу есть». Мы, однако, редко говорим: «я желаю спать» или «я желаю есть», поскольку сон и еда относятся к уровню нормально удовлетворяемых потребностей. Желание очищено от того волевого импульса к практическому удовлетворению, который составляет особенность хотения.² Желание направлено к чему-то большему, чем хотение, и, по-видимому, свойственно только человеку. Когда слово «желание» употребляется без определений и уточнений, оно обозначает половое желание («им овладело желание»), и именно в этом самом общем и нормативном значении особенно ясно видно, чем желание отличается от хоте-

¹ Словарь сочетаемости слов русского языка/Под ред. П. Н. Денисова, В. В. Морковкина. М., 1983. С. 155, 647.

² Ю. Д. Апресян так различает семантику двух глаголов: «Специфика синонима хотеть, особенно по сравнению с желать, состоит в том, что он указывает на действительность воли субъекта. Иными словами, помимо чистого желания он предполагает еще и готовность субъекта прилагать усилия для его реализации. /.../ Готовность действовать в свою очередь мотивируется тем, что субъект ощущает нужность предмета желаний для поддержания нормальных условий своего существования, включая простейшие из них, такие, как еда, сон и т. п.» (Новый объяснительный словарь синонимов русского языка/Под общим руководством академика Ю. Д. Апресяна. М., 1997. С. 457). Таким образом, желание — это хотение, очищенное от действенно-волевого позыва к удовлетворению, так сказать, желающее само себя.

ния (нужды, потребности). Половой инстинкт у животного не становится желанием, которое нуждается во все новых способах своего утоления и порождает множество иллюзий; фантазий, отсрочек, символических замен, выражающих его неутолимость. Потребность, удовлетворяясь, остается той же самой потребностью, тогда как желание, удовлетворяясь, ищет нового предмета желания и/или новых способов его удовлетворения. Потребность консервативна, желание революционно. Желаемое постоянно отодвигается за горизонт достижимого. Рождение новых потребностей в человеческом обществе связано с тем, что человеческие потребности переходят в желания; например, потребность в еде переходит в желание новых и все более утонченных деликатесов, — желание, которое закрепляется в обществе как новая потребность. Если потребность в пище выражается в чувстве голода, то потребность есть кремовые торты с шоколадом и земляникой выражает уже не чувство голода, а скорее потребность быть голодным, чтобы иметь возможность снова и снова удовлетворять голод, не насыщаясь. Потребность — это жажда, которая ищет утоления. Желание, напротив, ищет утоления, чтобы больше жаждать. Желание потому так легко меняет свои объекты, переходит с объекта на объект, что оно обращено не к конкретным объектам, а к самой потребности в объектах. Желание — это *потребность иметь потребность*, это *жажда самой жажды*.

Желание по сути своей бесконечно, как и воление, поскольку в них заключен модальный механизм самовоспроизведения, обращенность «мочь» на себя. Воление ищет беспредельной власти, желание — беспредельного наслаждения. Если способность и потребность — конечные модальности, то воление и желание — бесконечные, поскольку в них встроены механизмы самоудвоения, самоумножения. «Мочь мочь» предполагает возможность продолжения: «мочь мочь мочь мочь», что определяет безграничность воления как роста можествования. И точно так же «не мочь не» предполагает бесконечный рост желания как невозможности не мочь, неспособности обходиться без чего-то, постоянно потенцирующей себя потребности, выходящей за предел потребимого. Дальнейшее умножение предикатов, вплоть до построения пяти- или десятичленных модальностей, не прибавляет ничего содержательно нового к модальностям воления и желания, поскольку они внутренне множимы, рассчитаны на бесконечность.

По этой же причине слово «желать» имеет еще одно значение — не только желать самому, но и желать чего-то другому. Нельзя сказать: «я хочу вам здоровья» или «хочу вам счастливого пути», но только «желаю вам...» «Хочу» привязано к собственным потребностям субъекта, тогда как желание, именно потому, что оно вырывается за рамки потребностей, может быть передано кому-то другому, как передается и воление в отличие от способности. Властная функция воления осуществляется как превращение воли других в объект моей воли, превращение их «мочь» в оружие моего можествования. Так и желание может передаваться другим:

«я не могу без того, чтобы вы не могли (быть счастливым, здоровым, любимым и т. д.)». Пожелание другому всегда обращено в бесконечность, его исполнение не зависит не только от меня, но и от другого. Это пожелание обращено к безличным силам — удачи, везения, милости, которые могут опекать и хранить того, кому высказано пожелание, но не могут реализоваться как удовлетворенная потребность. В этом отрыве желания от потребности, в его способности становиться пожеланием другому также заключена его потенциальная беспредельность, условие его несбываемости, невозможности.

Как пределом интенсивности для воления является власть, так пределом интенсивности для желания является любовь. Любовь — это «невозможность быть без», т. е. такая степень желания, когда оно постоянно направлено на один и тот же объект и в то же время не может утолиться и пресытиться им. Так и власть — это постоянство воления, сосредоточенное целиком на подвластной сфере, на воле других индивидов и обеспеченное структурой персональных и социальных взаимоотношений. Как институционализация власти образует государство, так институционализация любви образует семью. Любовь — это высшая *потребность* в другом существе, тогда как власть — высшая *способность* могущества над другим существом. Можно даже сказать, что любовь и власть в какой-то степени обратимы, что любить — значит находиться во власти того, кого любишь. Но при этом следует уточнить, что такая власть исходит не от любимого, как его способность могущества, а от любящего, как его потребность в таком могуществе любимого, без которого «не может» сам любящий.

Наконец, «может не мочь» — другая модальность того же второго порядка, противопоставленная желанию. На быденном языке это предикатное сочетание расшифровывается как способность воздержания, или владения собой, можествование не можествовать, способность отказаться от своей способности что-то сделать. Если «не-мочь» первого порядка (не-способность) — выражение немощи, то воздержание, или господство над собой — это мощь немощи, сила обуздания своей силы. Эта предикатная формула «может не мочь» прямо соотносится не только с желанием: «не может не мочь», но и с волением «может мочь», поскольку в обоих случаях их различает только одно «не», либо предпосланное «мочь», либо следующее за ним. Воздержание — это, с одной стороны, отказ от желания, то есть способность обойтись без того, без чего не может желающий; с другой стороны, власть над самим собой, то есть мощь быть немощным.

Двойные потенционные модальности, в которых предикат «мочь» сопрягается с другим предикатом «мочь», выстраиваются в такую схему:

Мочь мочь. Воление
Не мочь не мочь. Желание

Не мочь мочь. Безволие
Мочь не мочь. Воздержание

Интересно, что на этой верхней ступени также наблюдается соответствие между системами онтической и потенционной модальностей. Тако-

ва взаимосвязь между чудом и воздержанием. Воздержанный человек может (субъективно) не мочь, как чудотворец может (объективно) совершить невозможное. Чудо — это бытие того, чего не может быть, а воздержание — могущество отказа от могущества. Поэтому воздержание и чудотворство вместе образуют фигуру святого, который может невозможное и который мощен в немощи. Высшей точки интенсивности повествование о святом достигает там, где он воздерживается от применения своей мощи и одновременно совершает невозможное. Такова евангельская сцена смерти и воскресения Иисуса. Он умирает, потому что он может не мочь, может не спасти себя, и он воскресает, потому что он может невозможное, может преодолеть смерть. Мочь быть немощным и мочь совершить невозможное — таковы две предельно интенсивные точки на шкале потенциальной и онтической модальностей, и они пересекаются в главном событии священной истории, в смерти и воскресении Иисуса Христа, в смерти Бога и в воскресении человека, в могуществе немощи и в могуществе невозможного. «Сила свершается в немощи».

Таким образом, все предикаты «мочь», на которых построена система модальностей, раскрывают градацию возрастающего могущества, которое достигает высшей степени в мощи проявления немощи и в мощи совершения невозможного.

5. Итоговые таблицы

Все ранее очерченные модальности выстраиваются в следующие таблицы, где каждая из категорий соотносится со всеми другими как по вертикали, так и по горизонтали. Первая таблица показывает все возможные сочетания модальных предикатов («мочь», «быть» и «знать»), а вторая представляет на их месте соответствующие модальные категории.

Обращает на себя внимание более длинный ряд бытийных и познавательных модальностей по сравнению с потенциальными. Действительно, онтический и эпистемический ряды включают в себя «нулевые» модальности «быть» и «знать» (и их отрицания), которые лишены предиката «мочь» и потому приобретают модальные характеристики лишь по отношению к тем категориям, где они с ним сочетаются. «Бытие» как таковое — это онтологическая категория, и лишь по отношению к «может быть» или «не может не быть», т. е. по отношению к возможному или необходимому, оно выступает как модальная категория действительного. Мы называем «предмодальностями» такие «нулевые модальности», в которых модальный признак выражен отсутствием предиката «мочь».

Вместе с тем эти два ряда, бытийный и познавательный, включают и сверхмодальности, в которых предикаты «быть» и «знать» выступают уже *дважды*. Чудесное: то, чего не может *быть*, но что *есть*. Вера: то, чего не могу *знать*, но что *знаю*. Таким образом, предмодальности и сверхмодальности удлинняют собой ряды онто-модальных и эпистемо-модальных

ТАБЛИЦА МОДАЛЬНЫХ ПРЕДИКАТОВ

МОДАЛЬНОСТИ			
БЫТИЙНАЯ	ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ	ЧИСТАЯ (ПОТЕНЦИОННАЯ)	
		ОДНОЧЛЕННЫЙ ПРЕДИКАТ	ДВУЧЛЕННЫЙ ПРЕДИКАТ
		АКТИВНЫЙ ЗАЛОГ	ПАССИВНЫЙ ЗАЛОГ
ПРЕДМОДАЛЬНОСТИ			
быть не быть	знать не знать		
СОБСТВЕННО МОДАЛЬНОСТИ			
может быть не может быть	может знать не может знать	может не может	можно нельзя
не может не быть может не быть	не может не знать может не знать	не может не может не	обязательно необязательно
			может мочь не может мочь
			не может не мочь может не мочь
СВЕРХМОДАЛЬНОСТИ			
не может быть, но есть не есть, но не может не быть	не может знать, но знает не знает, но не может не знать		

ТАБЛИЦА МОДАЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ

МОДАЛЬНОСТИ			
БЫТИЙНАЯ	ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ	ЧИСТАЯ (ПОТЕНЦИОННАЯ)	
ПРЕДМОДАЛЬНОСТИ	знание незнание	ОДНОЧЛЕННЫЙ ПРЕДИКАТ	ДВУЧЛЕННЫЙ ПРЕДИКАТ
		АКТИВНЫЙ ЗАЛОГ	ПАССИВНЫЙ ЗАЛОГ
СОБСТВЕННО МОДАЛЬНОСТИ	предположение непостижимость уверенность сомнение	способность неспособность потребность неприхотливость	воление безволие желание воздержание
		возможное невозможное необходимое случайное	разрешение запрещение принуждение попущение
СВЕРХМОДАЛЬНОСТИ	вера мудрость		
		чуждое должное	

категорий именно потому, что состоят либо из одиночных предикатов бытия и знания (при отсутствии предиката «мочь»), либо из удвоения этих же предикатов (парадоксально исключающих друг друга).

Ряды чистых, или потенционных, модальностей, построенных только на предикате «мочь», оказываются, короче по вертикали, но шире по горизонтали. Вместо одного ряда здесь целых три. Это связано со спецификой предиката «мочь», способного выступать в двух залогах, а кроме того и сочетаться с самим собой в двучленные предикаты. Закономерно, что наибольшее число категорий — 12 из 20, или три колонки из пяти — образуется именно внутренними подразделениями основного модального предиката «мочь», от которого и все прочие предикаты получают модальную специфику.

Итак, принятое за основу нашей классификации определение модальности позволяет выделить двадцать собственно модальных категорий, образующих четыре строки по пяти рядам. Еще четыре категории мы называем предмодальными, и четыре — сверхмодальными. Этот список, особенно в части сверхмодальных категорий, мы не считаем исчерпанным, и, возможно, самые интересные открытия нас ждут именно в области сверхсильных модальностей, где парадоксально сочетаются невозможное и необходимое, действительное и невозможное, необходимое и несуществующее.

Если судить по таблице, категория возможного, которой посвящено наше основное исследование, занимает весьма скромное место в системе модальностей: это слабая (по степени интенсивности) категория бытийной (онтической) модальности. Но если рассмотреть более пристально соотношение модальных предикатов «мочь» и «быть», то возможное выступает именно как центральная, осевая категория, которая соединяет оба предиката в их прямой положительной форме: «мочь быть». Возможное, таким образом, есть точка скрещения интересов двух важнейших философских дисциплин: теории бытия (онтологии) и теории модальности.

Следует также учитывать, что понятие «возможности» охватывает не только «бытийно возможное», «то, что может быть», но употребляется и для номинативного обозначения свойства «мочь» вообще, как существительное с самым широким кругом значений (более точным термином в узко-философском смысле является «можествование»). Если категория «возможное» онтологична, включает предикат «быть», то «возможность» в широком смысле, как свойство «мочь», сочетается с любым предикатом («возможность быть, знать, иметь, действовать, работать» и т. д.). Поэтому все другие модальности могут быть описаны в терминах возможности, как преобразования этой основной категории:

возможность: возможность быть

невозможность: невозможность быть

необходимость: невозможность не быть

случайность: возможность не быть

предположение: возможность знать

непостижимость: невозможность знать

уверенность: невозможность не знать

сомнение: возможность не знать

способность и позволение: возможность делать

неспособность и запрет: невозможность делать

потребность и повеление: невозможность не делать

неприхотливость и попущение: возможность не делать

воление: возможность мочь

безволие: невозможность мочь

желание: невозможность не мочь

воздержание: возможность не мочь

6. МОДАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ В РАЗНЫХ ДИСЦИПЛИНАХ

Если в предыдущих главах Приложения мы описывали собственно систему модальностей, последние две главы будут посвящены *системе изучения модальностей*.

Модальные категории связаны с самыми универсальными свойствами мироздания и человеческого поведения. Практически внутри каждой дисциплины может быть выделен особый раздел, изучающий модальные аспекты ее основных категорий. Выше уже говорилось о категории возможного в этике, психологии, теологии... Но модальные разделы соответствующих дисциплин охватывают не только возможное, но и самые разные аспекты можествования, включая необходимость и случайность, способность и потребность, воление и желание. Мы приведем примеры из двух дисциплин, расположенных на противоположных концах в системе научного знания: экономики и эсхатологии.

а. Мочь — иметь — стоять. Модальность в экономике

Центральные категории хозяйства и права: «собственность» и «стоимость» — содержат в своей основе знакомые нам модальные категории способности и потребности. Собственность — это юридически узаконенная форма можествования, предметом которой являются материальные объекты. Сам предикат «владеть», «обладать», как показывает этимологи-

ческая связь этого глагола в ряде европейских языков с корнем «мочь», содержит модальное значение можествования. В латыни эта связь видна особенно ясно: *posse* — мочь; *possidere* — владеть (ср. английское «*possess*» — владеть, обладать).

Обычно предикат «мочь» относится к действию и присоединяется к другим глагольным предикатам: «быть», «знать», «делать»... Особенность собственности как модальной категории в том, что объектом можествования выступает не действие, а вещь. Значение предиката «иметь» описывается как «мочь + наименование какого-то объекта», причем «мочь» здесь выступает как отношение чистой потенциальности, в отличие от «мочь делать», т. е. актуально пользоваться каким-то объектом. «Иметь» — это значит не производить с вещью какие-то операции и манипуляции, не пользоваться ею определенным способом в определенных целях, а *мочь* ее во всем объеме потенциальных действий по отношению к ней. Известная дихотомия двух предикатов «быть» и «иметь» является не чем иным, как проявлением более общей дихотомии «быть» и «мочь». Иметь — это «мочь» как характеристика целостного отношения субъекта к объекту можествования. Одно дело — «мочь делать», например, способность играть на флейте, и совсем другое — «мочь саму флейту», т. е. иметь ее в качестве собственности, «*posse*» как «*possidere*».

Собственность — более абстрактная форма можествования, которая относится, однако, к более определенному, индивидуальному объекту. Флейтист может *играть на всех* флейтах, но, с другой стороны, он может *только играть* на них. Напротив, собственник может владеть только определенной флейтой (или флейтами), но он может делать с ней все что угодно: играть, обменять, продать, подарить, уничтожить. Владение той или иной вещью (флейтой, часами, домом, заводом) ничем не отличается от владения другими вещами, но каждая из них требует особого мастерства, особого приема использования. Собственность на вещь относится к ее использованию как потенция к акту.

Категория *собственности* охватывает все потенции данного субъекта по отношению к *объектам*, подобно тому как категория *власти* охватывает все его потенции по отношению к другим *субъектам*. (В рабовладельческом или крепостническом обществе нет четкого различия между сферами власти и собственности; последняя может распространяться и на субъектов.) Владение — это потенция, которая может реализоваться или не реализоваться в практике пользования вещью, это чистая форма можествования, которая именно своей абстрактностью родственна власти, когда один субъект «можествует» другого субъекта. Управление людьми так же отличается от власти над ними, как использование вещи — от владения ею. Заметим, что в русском языке хорошо прослеживается родственность «власти» и «владения», быть может, как результат смешения экономики и политики, характерного для тех обществ, где одни люди могут не только властвовать, но и владеть другими.

Если собственность определяется формулой «я могу данную вещь», то стоимость вещи определяется тем, насколько «я не могу без нее». Стоимость — модальная категория, которая характеризует уже не потенцию субъекта в отношении объекта, но потенцию объекта в отношении субъекта — либо прямо (потребительская стоимость), либо косвенно, в сравнении с потенциями других объектов (меновая стоимость). Иметь и стоить — это в какой-то мере обратимые категории, которые соотносятся примерно так же, как способность и потребность: «то, что я могу», и «то, без чего я не могу». Собственность — это моя власть над вещью; стоимость — это власть вещи надо мною, то, насколько она «может» меня. Если собственность соотносится с модальностью возможного (потенциального), то стоимость определяется в категориях необходимости: вещь имеет стоимость лишь постольку, поскольку люди хотят ее, нуждаются в ней, *не могут* ее не иметь.

Такого субъективного отношения, однако, недостаточно для экономического определения стоимости, которое включает в себя и иной аспект необходимости, а именно: *общественно необходимый труд* и *общественно необходимое рабочее время*, требуемое для изготовления товара при «нормальных», «средних» условиях производства и техническом уровне данного общества. Стоимость выступает как соотношение потребительской необходимости: насколько в данной вещи нуждаются люди — и производительной необходимости: сколько времени требуется для ее изготовления. Если одна из этих необходимостей отсутствует, вещь ничего не стоит — как ничего не стоит воздух, который всем нужен, но не требует времени для своего производства, или свалка мебели, производство которой потребовало огромных затрат времени, но которая никому не нужна.

Таким образом, собственность и стоимость так же взаимосвязаны в мире экономических отношений, как возможность и необходимость — в сфере онтических модальностей.

б. Необходимость и бессмертие. Модальная эсхатология

Далее мы обратимся к области, максимально далекой от законов материального производства и потребления. Самой «бестелесной», отвлеченно спиритуальной дисциплиной теологического цикла считается эсхатология, которая рассматривает перспективы посмертного бытия человека, а также бытия человечества после конца мира. Модальная постановка эсхатологических вопросов вытекает из того факта, что конец физического существование человека может означать и выход за предел самой модальности существования.

Жизнь и смерть обычно противоплагаются друг другу в рамках актуального, как бытие и небытие. Но как тогда сформулировать проблему бессмертия? Есть ли это категория действительной модальности, бесконечное (хотя и незримое) продолжение актуального бытия, каким мы его

знаем при жизни? Или бессмертие есть переход в другую модальность, которая определяется как необходимое, — уже не то, что есть, но то, что *не может не быть*? Человек постепенно превращает себя из случайного, каков он в акте своего рождения, через возможности, предоставленные ему жизнью, в необходимое существо, которое, даже переставая быть, уже не может не быть.

Традиционно вопрос о бессмертии решался в теологии субстанциально, т. е. выделением особой субстанции в составе человека, которая именуется душой и наделяется свойством бессмертия, в отличие от преходящей, смертной субстанции тела. Но в Священном Писании модальный язык используется по крайней мере столь же часто и значимо, как и субстанциальный язык. Говорится не столько о бессмертии души в отличие от тела, сколько о том, что надлежит человеку сделать и каким надлежит быть, чтобы обрести Царство Божие. Апостол Павел: «...Мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Коринф. 15:52–53). Здесь ясно сказано о том, что нетленность и бессмертие — это категории надлежания, долженствования, которые относятся не к определенной бессмертной субстанции в человеке, а именно к человеку как таковому, в его тленности и смертности. В «Деяниях апостолов» Павел и Варнава обходят учеников, «увещевая пребывать в вере и поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деяния апостолов, 14:22). И здесь о бессмертии говорится в модальных, а не субстанциальных терминах: обрести Царство Божие *надлежит* «нам», человеку, а не какой-то части из состава человеческого.

Не отрицая субстанциальных разделений, следует все-таки допустить, что бессмертие есть категории надлежания, которая относится к человеку в его целостности. Поэтому не только душа, но и тело подлежат воскресению. Вопрос не в том, *что* обретает бессмертие, а в том, *как* его обрести: бессмертие есть надлежание, то, чему должно быть в человеке, что необходимо стяжать человеку.

Каждый индивид бессмертен в той степени и форме, в какой он сделал себя «надлежащим», т. е. превратил свое «есть» в «не может не быть». Дело не в бытии самом по себе, а в многожды бытии, проходящем через ряд модальных превращений и отрицаний: «мочь быть» (возможность рождения), «быть» (жизнь), «мочь не быть» (случайности и превратности жизни), «не быть» (смерть), «не мочь быть» (невозможность вечного продолжения жизни), «не мочь не быть» (невозможность уничтожения, необходимость бессмертия). Последнее называют «паки бытием», т. е. опять-бытием, дважды-бытием — в полном согласии с модальной предикацией того, что не просто есть, но *не может не быть*.¹

¹ Выше (в *Заключении*) говорилось о том, что «иной мир» может быть понят как совокупность чистых возможностей, которые существуют *вечно* именно в силу своей неосуществимости. В принципе между этими двумя пониманиями нет

В модальном смысле бессмертие — это форма предикации. Допустимо предположить, что после прекращения актуального существования индивиды пребывают именно в тех модальных мирах, которые они сами для себя создают формами своей прижизненной предикации. Со смертью остается все, как оно есть: индивиды и их предикаты, только из списка предикатов, доступных для индивидов, вычеркивается один: «быть». От того, как индивиды определяются в отношении своего земного существования, зависит в каких модальностях они будут пребывать за его пределом. Одни индивиды пребывают в форме должного, другие — возможного, третьи — волящего, четвертые — желающего, что в субстанциальных терминах проецируется как разные уровни и пространства загробного мира, картины ада, чистилища, рая.¹

Мы привели только два примера того, как модальные темы возникают на материале и в проблематике различных дисциплин. Вполне уместны были бы модальные разделы и в таких дисциплинах, как физика и биология, история и политология, психология и юриспруденция. Например, модальное изучение истории было бы направлено на ее «упущенные» возможности и их смыслообразующую роль в понимании событий прошлого и настоящего. А соответствующий раздел юриспруденции имел бы дело с модальной природой и структурой таких категорий, как право, закон, разрешение и запрет, свобода и принуждение.

противоречия. Если вечное — это *континуум возможностей*, не находящих себе реализации, то пребывание того или иного субъекта в этом континууме определяется уже другим модальным предикатом — необходимого. В области всего того, что только *может быть*, обитает только то, что *не может не быть*. Это вытекает из существенной разницы между размерностью «вместилища» и «вместимого», среды и ее обитателей: «возможное» — критерий включающий, собирательный, а «необходимое» — исключаящий, избирательный. Вообще проблема соотношения возможного и необходимого настолько сложна, особенно в применении к эсхатологическим вопросам вечности и бессмертия, что нуждается в отдельном рассмотрении.

¹ Например, то, что называется адом, можно представить как модальность чистого воления, которое в отсутствие объектов есть страдание дурной бесконечности — «червь неутолимый, огонь неугасимый»... О том, что усиление воли ведет к страданию, писал такой ее несравненный знаток, как А. Шопенгауэр; тем более безысходна и мучительна воля к жизни, вырвавшаяся за предел самой жизни, т. е. ставшая предикатом без объекта. «Чем напряженнее воля, тем ярче явление ее разлада, и, следовательно, тем сильнее страдание. Мир, который был бы явлением несравненно более напряженной воли к жизни, чем настоящий, являл бы тем больше страдания: он был бы, следовательно, *адом*» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Кн. 4, раздел 68).

7. ПОТЕНЦИОЛОГИЯ

Как становится ясно из системного описания модальностей, предикат «мочь» входит в определение таких важнейших свойств и отношений мироздания, как вера и надежда, желание и воление, разрешение и запрет, способность и потребность, случайность и необходимость, чудо и долг, власть и любовь, собственность и стоимость... «Мочь» составляет один из трех важнейших предикатов, на которых строится весь мыслимый универсум, наряду с предикатами «быть» и «знать». Модальная вселенная даже более обширна по своему охвату, чем вселенные бытия и знания, поскольку включает в себя множество возможных миров.

Между тем история философии обнаруживает сильную диспропорцию интересов к этим трем «китам» мироздания. Если теория бытия и теория познания составляют два основных раздела философии — онтологию и эпистемологию, то теория можествования, которую можно было бы назвать *потенциологией*, еще не приобрела сколь-нибудь определенных и последовательных очертаний. Нет исторической преемственности в изучении «можествования», нет осознания потенциологии как единой теоретической области, нет общепринятой терминологии — есть только отдельные философские учения, где отводится то или иное место категории «мочь». Но связь этих учений еще не обрела той регулярности, которая позволила бы им сформироваться в устойчивую философскую дисциплину.

Можно выделить по крайней мере шесть типов учений, шесть разрозненных областей, где обсуждаются проблемы можествования:

1) Метафизические учения об акте и потенции, о возможном и необходимом, восходящие к Аристотелю и получившие развитие у стоиков, схоластиков, Лейбница, Канта.

2) Модальная логика, также восходящая к Аристотелю, и современные учения о формальном исчислении модальных предикатов, о квантификации возможных миров — Кларенс Льюис, Рудольф Карнап, Яакко Хинтикка и др.

3) Теологические учения о вере и надежде, о спасении верой, о соотношении веры и разума, о законе и благодати, воле и провидении — от Тертуллиана, Бл. Августина и Фомы Аквинского до К. Барта, П. Тиллиха, Ж. Маритена, Э. Блоха.

4) Волюнтаристские учения Шопенгауэра и Ницше, в основе которых лежит концепция «мировой воли» и «воли к власти», царства человеческого «могу»; к этому же разряду можно отнести и психоаналитические учения о либидо, желании, бессознательном, воле к наслаждению и господству — З. Фрейд, М. Адлер, В. Райх, Ж. Батай.

5) Политическая философия, изучающая общественно-исторические формы власти и господства, и связанная с нею философия права и законодательства, в центре которой категории позволения и запрета, — от Пла-

тона и Аристотеля до Гоббса, Гегеля, Маркса, Джона С. Милля, Дьюи, Маркузе.

б) Философия и методология математики, кибернетики и естественных наук, изучающих вероятностную природу вселенной, статистические закономерности микромира, случайностные и хаотические процессы, числовые модели передачи информации и т. п. — от Паскаля до Н. Бора, В. Гейзенберга, Н. Винера, И. Пригожина.

Все эти интеллектуальные традиции, сами по себе достаточно сильные и влиятельные, тем не менее обнаруживают свою фрагментарность в отношении главного понятия, которое могло бы их объединять, — понятия «мочь». Все указанные области подходят к категории «можеествования» независимо друг от друга и часто даже не подозревают об общности своего предмета. Политическая философия ничего не знает, да и вряд ли хочет знать о теории вероятностей, а модальная логика — о волюнтаристских концепциях Ницше. Лейбниевская метафизика возможных миров никак не соприкасается с фрейдовским учением об эроте и либидо. С трудом прослеживается какая-либо историческая или интеллектуальная связь между философией воли Шопенгауэра и вероятностным подходом Н. Бора к квантовым величинам, или между исчислением модальных предикатов у К. Льюиса и «мужеством быть» у П. Тиллиха. Между тем и воление, и возможность, и вероятность, и потенция, и желание, и власть, и вера — все это разнообразные формы можеествования, его политические, этические, психологические, физические, теологические и другие дисциплинарные проекции. Предикат «мочь» неизбежно входит в структурное описание всех этих феноменов.

Идет ли речь о мощи государства, о господстве определенного класса, о юридических или моральных запретах, о силе индивидуальной воли, об эротических желаниях, о вере в божественное откровение, о возможности существования иных миров или о вероятности столкновения элементарных частиц, — перед нами всюду выступает «мочь» как универсальное свойство, всеобъемлющая «потентность» человека и мироздания, которая еще не нашла для себя объединяющей дисциплины в системе знаний.

И подобно тому как разные формы и методы познания охватываются философской дисциплиной эпистемологией, так разные формы можеествования нуждаются в объединяющей философской дисциплине, которая могла бы называться *потенциологией*. Индоевропейский корень *pot-, означающий «мочь», приобрел разветвленную систему производных в латинском (posse, мочь; potens, могучий; possidere, владеть; potentatus, власть), а затем и в новых европейских языках. В английском языке, претендующем в наше время на статус международного, к этому продуктивному корню восходит ряд слов, обозначающих основные формы и аспекты можеествования: possible (возможный), possibility (возможность), potency (потенция, мощь), potent (мощный, сильный), potential (потенциальный), potentiate (делать возможным, придавать силу), possess (владеть, обла-

дать), possession (владение, имущество, собственность), power (власть, сила, мощь, мощность, могущество, энергия), powerful (сильный, мощный, могучий).¹ Некоторые заимствования из европейских языков вошли и в русский: «потенция», «потентный», «потенциал», «потенциальный», «поссибилизм». Таким образом, корень «pot» охватывает основные группы значений, выраженных в русском языке корнем «мочь» («возможность», «мощь», «могущество»). Правда, в отличие от русского «мочь», «pot» не выражает глагольных форм «можествования» («мочь», «могу», «может», «может быть»), но, с другой стороны, охватывает ряд значений, выраженных в русском языке корнем «вла» («владеть», «владение», «власть», «властелин»). В целом название «потенциология» обнаруживает корневую связь с основными аспектами можествования — политическими (власть, могущество), юридическими (владение), модальными (возможность), волевыми (мощь), физико-метафизическими (потенциальность)...

Потенциологию мы определяем как дисциплину, которая по своему статусу соотносима с двумя другими главными философскими дисциплинами — онтологией и эпистемологией. Традиционно основной вопрос философии определялся в сфере соотношения бытия и знания (действительности и сознания), который по-разному решался в таких господствующих направлениях, как монизм и дуализм, реализм и номинализм, идеализм и материализм. Теперь, в развитие этой традиции, можно вычленить еще две группы основных вопросов, которые пунктирно прослеживаются в истории философской мысли, но еще нуждаются в методическом изучении. Это вопросы о соотношении (1) бытия и можествования и (2) знания и можествования, т. е. вопросы онтической и эпистемической модальности. В первой группе вопросов, возникающих на скрещении *онтологии* и *потенциологии*, рассматривается соотношение реального и возможных миров, акта и потенции, необходимости и случайности, детерминизма и волюнтаризма, влияния среды и волевого самоопределения личности. Во второй группе вопросов, возникающих на скрещении *эпистемологии* и *потенциологии*, рассматривается соотношение знания и веры, разума и откровения, теории и гипотезы, опыта и интуиции, достоверности и свидетельства, эмпирических и вероятностных моделей в науке и культуре, в средствах информации и коммуникации. Как видим, эти вопросы, относящиеся к области потенциологии и ее взаимодействия с теориями бытия и познания, принадлежат к числу не менее фундаментальных, чем вопросы, возникающие на границе онтологии и эпистемологии.²

¹ См.: The Barnhart Concise Dictionary of Etymology. New York, 1995.

² Со временем, как это часто бывает в развитии новых методов или дисциплин, может происходить и перераспределение тех или иных традиционных философских проблем и понятий из онтологии или эпистемологии в область потенциологии. Например, проблема универсалий, как она рассматривается в данной книге (см. в особенности ч. 1., гл. 11 «Универсалии как потенции. Концептуализм»), относится к потенциологии не менее, чем к онтологии.

Трудно дать однозначное объяснение тому, почему потенциология приходит к самосознанию и формируется как единая дисциплина позже, чем онтология и эпистемология, которые определились как особые философские дисциплины уже в XVII веке (у Декарта, Лейбница, Вольфа). Быть может, сама сложность и многообразие отношений, связанных с предикатом «мочь», предопределили их разбросанность по ответвлениям разных философских и нефилософских дисциплин. Особенно трудно оказалось установить связь между модальностями бытия (действительное, возможное и необходимое) и познания (знание и вера, аксиома и гипотеза, свидетельство и предположение, выражение уверенности и неуверенности), и между ними обеими — и областью политической, правовой и моральной философии, где модальность выступает как воление и желание, владение и власть, позволение и запрет.

Все эти разновидности «мочь» оказались рассеянными по разным дисциплинам, поскольку лишь в XIX и особенно в XX веках обнаружилась объединяющая их тенденция к возрастанию самого статуса «мочь» как в гуманитарных, так и в естественно-научных дисциплинах. При этом свойство «мочь», начиная с Шопенгауэра и Ницше, Кьеркегора и Штирнера, Фейербаха и Маркса, выступало как критическая, подрывная сила в отношении политических устоев бытия и теоретических устоев знания. Как уже показывалось в этой книге, возможностные и вероятностные методы морально-психологической ориентации оказались в центре культуры и мышления на исходе XX века. Это движение от сущего к возможному, от традиции к эксперименту, от реального к виртуальному, от теории к гипотезе, от детерминизма к вероятностным и случайным процессам, создает общественно-методологические условия для создания новой философской дисциплины. В этом смысле *потенциология* — не просто сумма ранее разбросанных по разным дисциплинам учений о существовании: это выражение духа XX века, который ставит под вопрос категории «реальности», «знания» «истины» — и ставит знак «может быть» над входом в третье тысячелетие.

SUMMARY

Modalities are usually defined as types of propositions with respect to their relations to existence. The three widely recognized modes are those of actuality, necessity, and possibility. The goal of this book is to historicize the category of modality and to show how the evolution of philosophical thought can be explained in terms of a transition from the «indicative» mode of pre-Kantian thought through the «imperative» modes of post-Kantian criticism and activism to a new, «third» epoch of postcritical thinking that is defined with increasing frequency by the «subjunctive» modality and endows the varieties of «thinkables» and «possibles» with a higher cognitive and cultural value than ever before.

The introduction presents some of the more influential philosophical theories of the possible, including contemporary disputes on the nature of possible worlds (David Lewis, Nicholas Rescher, and others), and critical discussion of the «principle of plenitude», according to which all that is possible will become real in the infinite duration of time. The approach of this author is to argue that the «possible» is irreducible to any single mode of actualization. Instead of defining the possible in traditional terms of realism, nominalism, or conceptualism (which is the main target of contemporary discussions), the book builds the strategy of *possibilism*, which maintains the possible as a foundational category and applies it to various aspects of reality, language, and thought.

The first part of the book, «The Possible in Philosophy», explores the principal stages in the historical evolution of philosophy as a series of paradigmatic shifts in its prevailing modalities: the transition from the «indicative mood» in pre-Kantian thought, which claims to reflect reality as it is, to the «imperative mood» of post-Kantian thought, which acknowledges the gap between being and thinking. Accordingly, post-Kantian thought prescribes either critical limitations on thinking (logical positivism, phenomenology, analytical philosophy) or the transformation of being by force of social or individual action (Marxism, Nietzscheanism, existentialism). The culmination and exhaustion of these two extremes of the imperative modality, *criticism* and *activism*, can be observed in such late-20th century theoretical and historical events as French «deconstruction» and Soviet «perestroika» (literally «reconstruction»), the former demonstrating the dead-end of pure philosophical criticism and the latter of militant philosophical utopianism. Thinking thus moves toward a third, postcritical paradigm dominated by the modality of the possible.

Further discussion in this part of the book focuses on the status of *hypotheses* in humanistic knowledge, on the role of *catharsis* and *conceptual persona* in the creation of philosophical texts, and finally, on the problem of *universals*, treated from a possibilist perspective which challenges both the nominalistic and realistic solutions. Contrary to the famous principle of «Ockham's razor» («entities should not be multiplied beyond necessity»), the author sees the task of philosophy as the «multiplication of entities (or 'thinkables') according to possibility». Every word of ordinary language has the potential of becoming a philosophical term, and philosophy's specific goal is not to «explain» or «change» the existing world (these are goals of the sciences and ideologies, respectively), but to make it thinkable and to posit it as one of many possible worlds. The understanding of the inevitable discrepancy between the actuality of this world and the possibilistic character of philosophical concepts accounts for the intrinsically grotesque and self-parodic character of postcritical philosophical discourse.

The second part, «The Fate of Metaphysics: From Deconstruction to Possibilization», consists of two large sections. The first, «The Reverse Metaphysics: Critique and Deconstruction», addresses controversial issues and impasses in the existing poststructuralist theory, in particular its implicit restoration of metaphysics on the level of signifiers while attempting to eliminate it, as a «metaphysics of presence», on the level of signifieds. A solution is sought in the interpretation of semiosis as the *possibility of signification* which establishes the status of signifieds as modally transcending the realm of signifiers, though not reduced to the dimension of actuality, or «presence.» Many fundamental definitions in the theory of deconstruction, such as «the trace contains a possibility of meaning» (Jacques Derrida), rely on the concept of the possible without giving it any coherent interpretation. Deconstruction is the culmination of a critical epoch in Western thought and, potentially, an opening for a postcritical, possibilistic methodology which can be «developed» from deconstruction, as a positive from a negative.

The second section, «Construction and Possibilization», outlines the foundations of a new methodology in the humanities based on conceptual constructivism as a logical extension of the possibilist approach. *Possibilization*, as traced back to some ideas of Nicholas of Cusa and Schelling, demonstrates that alongside each concept, theory, or discipline there exists its «shadow», which, from a different perspective, could appear as a primary object of consciousness. Instead of focusing critically on the given discourse, possibilization inscribes each concept in a broader frame where it becomes only one in a whole family or cluster of co-possible concepts. Central to this section is the discussion of the «interesting» as a set of methodological criteria: the least probable assertions supported by the best possible arguments (combination of *improbability* and *provability*). Possibilism transforms the deconstructionist critique of metaphysics into the creative construction of multiple «minor» metaphysics (in the plural).

The third part, «The Worlds of the Possible», deals with more specific applications of the philosophy of the possible to various fields of the humani-

ties, such as cultural and social studies, psychology, ethics, and religion. The book shows how contemporary civilization has moved from the paradigm of «the realization of possibilities» to a new one: «the possibilization of reality», which presupposes the excess of the possible over the actual, the proliferation of possibilities rather than their reduction to one mode of actuality. Life in contemporary societies, based on such economic structures as «credit» and «insurance», stimulates the transformation of reality into a set of probabilities. Possibilist methodology is indispensable for historical studies. Contrary to the common opinion, that «history does not know the subjunctive mode», the outstanding German historian and father of sociology Max Weber has shown that the historian's ascription of meaning to historical events is only valid when alternative possibilities for these events are taken into account.

This process of possibilization is further observed, for example, in the transition from ethics of categorical imperatives to «ethics in the subjunctive», formulated in terms of the unique possibilities of each individual rather than universal obligations. In theology, the introduction of possibilistic concepts suggests an alternative approach to the question of God's existence or non-existence and allows for a new interpretation of such categories of religious experience as «faith», «hope», and «love».

The Appendix «To Be Able, To Be, and To Know: A System of Modalities» offers a coherent description of 28 modal categories belonging to the classes of ontic, epistemic, and pure modalities (the term «pure» refers to the modal concepts that are based solely on the «be able» predicate). All of them are derived from the definition of modalities as alternative uses of the predicate «be able» (Russian «*moch*» embraces the meanings of both «may» and «can») in its combinations with predicates «be» and «know». Thus the meaning of *possible* is described as «able to be»; *impossible*, «not able to be»; *contingent*, «able not to be»; *necessary*, «not able not to be». Some intuitive concepts, such as «duty» and «miracle», «capacity» and «need», «desire» and «love», «faith» and «wisdom», «will» and «power», are logically elucidated by using modal predicates. Finally the book proposes a new philosophical discipline, *potentiology*, that would study «ableness» in its various modes, such as «will», «might», «possibility», «potency», «probability», «chance», «property», «faith», «play», «permission and prohibition», etc. Currently these modes are studied separately in a number of unrelated disciplines, such as metaphysics, theology, mathematics, modal logic, law, political science, aesthetics, and others. Potentiology would become a major branch of philosophy along with ontology and epistemology, as the study of «ableness» or «potency» that cannot be reduced to the categories of being and knowledge.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр, Пьер 120
Абрамов, Яков 18, 194
Августин Блаженный 318
Адлер, Мортимер 120, 318
Адорно, Теодор 223, 226, 228
Аквинский, Фома 28, 54, 55, 318
Андерсен, Ганс Христиан 229
Андроник Родосский 189
Антоний Сурожский (митрополит) 273
Апресян, Юрий 306
Аристотель 23, 28, 33, 35, 54–57, 71, 109, 120, 139, 189, 219, 258, 290, 318, 319
Арно, Антуан 58
- Бабеф, Гракх 253
Байрон, Джордж 241
Бальмонт, Константин 138
Барт, Карл 318
Батай, Жорж 9, 169, 206, 207, 318
Бахтин, Михаил 8, 9, 68, 94, 95–97, 225, 240, 254
Башляр, Гастон 9, 132, 270
Беме, Яков 147
Бердяев, Николай 8, 44, 59, 147, 200, 201, 244, 248, 254
Бибихин, Владимир 117
Бисмарк, Отто 236, 279
Блаватская, Елена 124
Блох, Эрнст 318
Бодрийяр, Жан 9, 60, 61
Бор, Нильс 215, 239, 319
Борхес, Хорхе Луис 216, 243
Бочаров, Сергей 208
Бруно, Джордано 34
Брентано, Франц 39
Булгаков, Сергей 87, 190
Бультманн, Рудольф 296
Бэкон, Френсис 146, 219
- Вагнер, Рихард 244
Валери, Поль 36, 94, 97, 241, 242
Вайнштейн, Ольга 25, 188, 208
Вебер, Макс 67, 279
Вернадский, Владимир 60, 79
Винер, Норберт 319
Виттгенштейн, Людвиг 44, 45, 146
Винчи, Леонардо да 247
Волошинов, Валентин 94, 95
Вольтер 215, 265
Вольф, Христиан 321
Выготский, Лев 89, 92, 246, 259, 260
- Гачев, Георгий 99, 100
Гваттари, Феликс 98, 102, 215–217
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 49, 66, 78, 90–92, 101, 116, 117, 132–135, 155, 173, 176, 178, 191, 193, 195, 196, 214, 220, 221, 290
Гейзенберг, Вернер 319
Гераклит 74, 221
Гете, Иоган Вольфганг 15, 109, 121, 143, 198, 223, 250
Гиллель (Hillel) 252
Гоббс, Томас 319
Гоголь, Николай 209
Горбачев, Михаил 48, 52
Гройс, Борис 9, 133, 137
Гуссерль, Эдмунд 62, 122, 132, 146, 189, 191
- Дайсон, Фримен 215
Дарвин, Чарлз 169
Декарт, Рене 39, 85, 101, 219, 266, 321
Делез, Жиль 98, 102, 169, 215–217
Деррида, Жак 13, 48, 52, 88, 106–108, 153–167, 169, 171, 173–183, 185, 187, 191, 196, 204, 212
Диоген Синопский 265

- Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) 187, 264
 Достоевский, Федор 91, 96, 143, 210, 218, 265
 Дьюи, Джон 319
- Жижек, Славой** 37, 274
- Зиммель, Георг** 72
- Иванов, Вячеслав** 210
- Кабаков, Илья** 132, 133
 Каннисто, Хейки 34
 Кант, Иммануил 11, 13, 16, 26, 39, 44, 53, 66, 71, 72, 78, 120, 143, 146, 172, 197, 247, 318
 Карнап, Рудольф 19, 318
 Кассирер, Эрнст 81
 Кеннеди, Эдвард 37
 Кено, Раймон 244
 Конфуций 252
 Кортасар, Хулио 244
 Кошут, Джозеф 132
 Куайн, Уиллард ван Орман 18, 20, 39
 Кузанский, Николай 56–58, 94, 102, 119
 Кун, Томас 84
 Кушнер, Александр 150
 Кьеркегор, Сёрен 17, 49, 59, 66, 88, 94, 146, 266, 269, 321
- Лавджой, Артур** 19, 33
 Лао-цзы 183, 185
 Ларошфуко, Франсуа де 198
 Леви-Стросс, Клод 88, 173
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм 30, 31, 39, 58, 59, 70, 74, 123, 219, 281, 318, 321
 Ленин, Владимир 141
 Лец, Станислав Ежи 35
 Лиотар, Жан-Франсуа 233
 Локк, Джон 120
 Лосев, Алексей 8, 9, 37, 97, 111
 Луначарский, Анатолий 97
 Льюис, Дэвид 31, 32, 75, 76
 Льюис, Кларенс 9, 318, 319
 Лэнгтон, Кристофер 69
- Мамардашвили, Мераб** 71, 79
- Мандельштам, Осип 111
 Мао Цзэдун 183
 Маритен, Жак 318
 Маркс, Карл 43, 44, 47, 49, 51, 66, 69, 87, 88, 132, 134, 146, 155, 156, 168, 169, 176, 227, 319, 321
 Маркузе, Герберт 44, 319
 Медведев, Павел 94, 95
 Мейнонг, Александс фон 39
 Милль, Джон Стюарт 120, 319
 Монтень, Мишель 101, 240
 Морено, Джекоб 260
 Морсон, Гари Сол 209
 Моцарт, Вольфганг Амадей 15, 250
 Музиль, Роберт 151, 240
 Мур, Джордж 246
- Налимов, Василий** 23, 113, 114
 Ницше, Фридрих 9, 11, 15, 17, 44, 47, 49, 51, 59, 66, 81, 82, 86, 90, 91, 94, 95, 116, 137, 146, 165, 169, 188, 189, 191, 214, 216, 227, 247, 248, 250, 318, 319, 321
 Новалис 59, 121, 199
- Оккам, Уильям** 135
 Олейников, Николай 138
 Ортега-и-Гассет, Хосе 83
- Павич, Милорад** 244
 Парменид 288
 Паскаль, Блез 80, 264, 319
 Пастернак, Борис 280
 Пелевин, Виктор 246
 Пенроуз, Роджер 84
 Пико делла Мирандола 125
 Пирс, Чарлз 211
 Платон 17, 65, 79, 88, 93, 94, 96, 102, 119, 129, 133, 140, 141, 219, 270, 298
 Плотин 55
 По, Эдгар 216
 Поппер, Карл 35, 84, 119, 210
 Пригожин, Илья 84, 239, 319
 Пушкин, Александр 15, 67, 170, 250, 259
- Рабле, Франсуа** 25, 149, 281
 Райх, Вильгельм 258, 318
 Рассел, Бертран 39, 62

- Решер, Николас 38–40
Рильке, Райнер Мария 250
Робеспьер, Максимильтен 253
Розанов, Василий 100
Руссо, Жан Жак 88, 153, 173
- Сартр, Жан Поль 44, 59, 132, 146, 147–149, 263
Сен-Симон, Клод Анри де Рувруа 44
Сократ 79, 94–96, 102, 139, 140, 197, 298
Соловьев, Владимир 8, 94, 143, 190, 244, 250
Сологуб, Федор 137
Соссюр, Фердинанд де 110, 189
Софроний (Сахаров, архимандрит) 275
Спарсиосу, Михай 171
Спиноза, Бенедикт 219
Сталин, Иосиф 44, 45, 140
- Таиров, Александр 209, 38
Татаркевич, Владислав 164
Тейлор, Марк 164
Тейяр де Шарден, Пьер 60, 79
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс 266, 298, 318
Тиллих, Пауль 318, 319
Тойнби, Арнолд 279
Толстой, Лев 20, 91, 230, 296
- Уайльд, Оскар 241, 265
Уайт, Ален 29
Уайтхед, Алфред Норт 59, 121, 274
- Файхингер, Ганс 59
Фалес 66, 74, 133, 141, 221
Федоров, Николай 49–51, 244
Фейерабенд, Пауль 11, 84, 206
Фейербах, Людвиг 44, 49, 321
Фихте, Иоганн Готлиб 44, 49, 66, 196
- Флоренский, Павел 8, 91, 97, 190
Франк, Семен 150, 190, 264
Франкл, Виктор 260, 262
Фрейд, Зигмунд 146, 155, 156, 169, 177, 189, 191, 256, 257, 318
Фуко, Мишель 86, 141, 211, 217
Фукуяма, Френсис 233
Фурье, Шарль 44
- Хабермас, Юрген 233
Хайдеггер, Мартин 9, 59, 66, 67, 106–108, 132, 146, 147, 167, 188, 189, 191, 288
Хемницер, Иван 63
Хинтиikka, Якко 11, 18, 34, 318
- Чжуан-цзы 153, 154, 183, 184, 186
- Шедингер, Эндрю 122
Шекспир, Уильям 95, 140
Шеллинг, Фридрих Вильгельм 59, 196, 198–201
Шеррингтон, Чарлз 260
Шестов, Лев 8, 142, 254
Шиллер, Фридрих 51, 89
Шкловский, Виктор 13, 230
Шлегель, Фридрих 59, 199
Шопенгауэр, Артур 11, 44, 47, 49, 134, 317–319, 321
Штейнер, Рудольф 124
Штирнер, Макс 49, 321
- Экхарт, Иоганн (Мейстер Экхарт) 147
Энгельс, Фридрих 47
Эпикур 108
- Юнг, Карл 257
- Явлинский, Григорий 246
Ясперс, Карл 253

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абдукция 211–212
Авантюренность (мышления) 197, 217
Автор и персонаж (авторство и персонажность, в философии) 93–102
Ад 317
«Адам» 58, 70, 172
Акт и потенция (модальный и эротический смысл) 54–56, 256–258, 314; см. также Потенция
Актуализм и POSSIBILITY 32, 126
Активизм 43–48, 126, 219
Актуальное и потенциальное (актуализация и потенциация) 31–36, 76, 94–95, 110–112, 114, 180–182, 201, 208, 218, 231, 274–276; и виртуальное 244–245; и игра 180; и письмо 180–182; и психика 256–263; см. также Возможное, Потенция, Потенциация, Реализация
Альтернатива 69; и универсалия 65–66
Анамнесис 96, 298
Антиметафизика: см. Метафизика
Апория: модальная 106–110; моральная 255; общих понятий 105–110
Археософия 73
Архетип 257–258
Атеизм 187, 264
Афоризм 117–118, 175–176, 197–198

Бессмертие 281, 315–317
Бессознательное 162, 257–258
Бог, Творец: и возможное 55–59, 263–267; всеблагость и всемогущество 275–276; и должное и чудесное 296; могущество и потенциальность Б. 274–276; существование Б. 263–265; и творчество 201
Богословие: см. Теология
Бритва Оккама 12, 133–137
«Бы» 62, 208, 230, 278, 282
Бытие 56–57, 62, 147–153, 194, 288–289, 292, 309, 316; и ничто 147–153, 289; см. также Онтология
«Быть» (предикат) 29–30, 288–294, 309, 312, 314

Вежливость 250–252; и молитва, 268
«Великая цепь бытия» 33–35
Вера 152, 265–269, 297–299
«Вервие» 63–65
Вероятное 102–104, 214, 280; и информация, 237
Вечное, вечность 123, 176–177, 281, 316–317; вечное возвращение, 165; см. также Время
Вещь 111, 122, 132, 139; и знак, 157, 166, 176; и малые метафизики, 223–228; см. также Единичное
Виртуальность 244–246
Власть 304–305, 308, 314; и любовь, 308; и собственность (владение), 314
Воздержание 308–309; и чудо, 309
Возможное, возможность: определение 29–33, 290–291; и Бог; 58–59; и вера 265–273; и вероятное 102–104; и вечное 281, 316–317; и виртуальное 244–245; и воображение 151; и вопрос 69, 71–72; и выбор 148–150; и дао 183–184; и действительное 54–58, 292–293; демонизм В. 36–37; и другие модальности 147–152, 312–313; и значение 157–158, 169–170, 173–176; и иное 171, 178; и история 67–68, 278–279; в культуре 238–246; логическая 136; и любовь 270–272; и множествен-

- ность 69–70; и могущество 249–250; и наука 68; и невозможное 36–38, 104–110, 161, 250, 266, 290; и необходимое 83–84, 178, 213, 254, 269, 291–292, 315–317; и ничто 147–153; и общество 234–238; и овозможение 231–232, 278–282; ограничительная и расширительная трактовка В. 63, 178–179; и «Оно» 256–259; первого и второго порядка 274–276; и письмо 180–182; и потенциальное 102–103; в природе 109–110; и причинность 67, 72; проблематичная и экзистенциальная В. 249–250; и различие 169–170, 178–179; реализация, осуществление В. 28, 33–38, 232–234, 258–263, 249–250, 274–276; и реальное (актуальное) 31–38, 67–68, 237–238, 274; и свобода 70, 150, 235–236; и скептицизм 63; и случайное 30, 54, 290–291, 293; и смыслополагание 67; и структура 175; в тексте 207–210; чувство В. 151–152, 241; и эсхатология 316–317; и язык 39–41, 110–116; см. также Поссибилизм, Потенциальность, Потенциация
- «Возможное» у разных мыслителей: Аристотель 54–55, 290; Барт К. 266; Бахтин 240; Валери 36, 241–242; Вебер 67–68, 279; Выготский 89–92, 260; Гегель 178, 290; Гете 109; Гуссерль 62; Деррида 107–108, 157–161, 177–180; Жижек 37; Кьеркегор 269; Лейбниц 30, 58–59, 70, 281; Льюис 31–32, 75–77; Музиль 241; Николай Кузанский 56–58, 119; Поппер 35–36; Пригожин 239; Рассел 62; Решер 38–40; Сартр 147–149; Спиноза 273; Уайтхед 59, 121–122, 274; Хайдеггер 106–107; Файхингер 59; Франк 150, 264; Шеллинг 199–200; Юнг К. 257
- Возможностное 41, 72–73, 103–104, 112, 242
- Возможные миры 30, 74–77, 232, 243, 282
- Возраст 15, 279–280
- Воля, воление 304–305; и ад, 317; и любовь, 308
- Вопрос, вопрошание 64, 67–69
- Воронка: модальная 65–66; психическая, 260
- Восполнение (supplement) 167–168
- Время; и вечность 281; как отсрочка, 163–165, 176–177; и пространство, 163–164; см. также Вечность
- Всеблагость и всемогущество 275–276
- Всеразличие 136, 173, 194; в этике, 253–255
- Генезис (как потенциация) 208–209
- Гений 121
- «Гипер» 219–220; гиперметафизика, 219–222
- Гипотеза, гипотетизм 81–85
- Гротескность 139–143
- Гуманитарные науки 210–211
- Дао 183–188
- Двойное отрицание 291–292, 300–301
- Деконструкция 11, 13, 17, 47–48, 52, 88, 112, 114, 179, 183, 187–196, 202–205; и (анти)метафизика 153–156, 177–179, 187–188, 191–193, 196; и даосизм 153–154, 183–188; как завершение критической эпохи 47–48, 52, 146, 189, 192; и конструкционизм 189, 201–205; критическая и позитивная Д. 17, 202–205; и перестройка 48, 52; и потенциация 17, 212, 229; см. также Постструктурализм
- Différance 159–166, 169–170, 183–188, 191, 196; см. также Различие
- Демонизм (возможного), 36–37
- Депрессия 258–259
- Должное, долженствование 49–51, 246–248, 251, 254–255, 295–296, 298–299; и возможное 247, 254; и чудесное 295–296; см. также Императив
- Дуализм и монизм 98–102, 178–179
- Единичное 119, 130, 225–229; и единство 227–8; в этике 253–255; «это», этость 225, 228
- «Если бы», 142, 144, 220

- Желание** 206–207, 305–08; и хотение 305–307
- Закон:** и мораль 255
- Зло** 275–276
- Знак, значение** 110–112, 116, 155–159, 165–171, 173; означающее и означаемое 157–158, 169–171, 175
- «Знать» (предикат) 296–299
- Значимость** 116–118, 122–123, 140
- Золотое правило** (в этике) 252–255
- Игра** 137, 155, 159–160, 180, 192; и структура 172–176; и язык 155
- Идеализм** 101
- Идеология** 80–82
- Избыток, прибыль** 167–170, 203, 206–207, 281
- Изъявительное наклонение** (модальность) 53; и повелительное Н. 268; и сослагательное Н. 74, 279
- «Иметь» (как предикат) 314–315
- Императив** (повелительное наклонение) 49–53, 83, 247, 251, 255, 268; категорический И. 247, 251, 262; см. также Должное
- Имя собственное** (как универсалия), 129
- Индивидуализация и обобщение** 134–137
- Индивиды:** и интересы 218–219; и универсалии 119, 128–130, 137
- Иное** 171, 178; см. также Различие
- Иномыслие** 86, 88
- Интенсивность** (модальная) 20, 292–296, 309–310
- Интенционал и экстенционал** 18–19, 26
- Интересное** 213–219; ср. интересничанье 217–218; и потенциальное 218–219
- Интересы:** и истина 216–217; и универсалии 216–219
- Информация** 237
- Искусство, литература** 240–244; направления 27; и постструктурализм 174; в сравнении с философией 90–93, 112, 116–117, 125–126, 128, 132, 142–144; см. также Культура
- История:** и возможное 278–279; конец И. 233; и метафизика 232–234; и миф 250
- «Как бы», «как если бы» 59, 201, 244–246, 278; в России 245–246
- Кавычки** (одиночные) 220–222
- Кантовский переворот** в философии 43–45, 48, 53, 197
- «Капля», «капельность» 128, 130–131
- Катарсис** (в искусстве и философии) 89–92
- Категорический императив:** см. Императив
- Комическое, комизм** (в философии) 138–142
- «Кон» (в понятиях «конструкция» и «деконструкция») 202–203
- Конструирование** 63, 114, 189, 195–212; определение 196, 197; и деконструкция 189, 201, 202–205; и критицизм 196–197; и структура 202–203; и творчество 200–201; Шеллинг о К. 196–201; см. также Потенциация
- Конструкт:** и творение 200–201
- Конструкционизм** 202–206; критический и креативный 204–206; см. также Конструирование
- Концептуализм** 39–40, 120–126, 132
- Концептуальная персона** 98, 102; см. также Мыслящий персонаж
- Кредит и страховка** (как возможностные формы) 234–235
- Критицизм, критика** (в философии) 43–52, 126, 146, 169, 189–196, 204–205, 210, 219; см. также Деконструкция, Метафизика, Эпохи (философские)
- «Круглый квадрат» 105–106, 226
- Культура** 156–157, 200–201, 238–246; см. также Транскультура
- Культуроника** 10, 210–211
- «Курение» 148–150
- Либи́до** 155–156, 256–258
- Лингвософия** 72
- Литература:** см. Искусство, литература
- Логика** 79

- «Лошадь», «лошадиность» 65, 119–120, 139–140
 Любовь 79–80, 86–87, 270–273, 308
- Марксизм** 46–47, 87–88
- Метафизика** 43, 47, 50–51, 145–147, 153, 156–157, 165–168, 173, 176–189, 219–229, 277; определение 145–146, 189–190, 207; антиметафизика, обратная М., 146, 165–168, 176–178, 189, 196; гиперметафизика 219–222; и история 232–234; квантовая М. 223–224; малая М. 219–229; (само)преодоление М. 146–147, 152–153, 187–188, 195–196, 219, 226–229, 276; и эрос 207; и язык 220–221, 225
- Мегафора** 114, 212, 222
- Методология** 207, 213, 217
- Микрология** 223, 226
- Мир** 74–76, 206
- Мировоззрение** 153–154
- Могущество:** см. **Мошь**
- Модальность** 25–30, 53, 74–77, 278, 309–317; определение М. 29–30, 283–288; алетические, эпистемические, потенционные Мм. 283, 289–313; de re и de dicto 272–273; знания 58; значения 178; изучение Мм. 25–28, 288, 313, 318–321; интенсивность М. 292–296, 309–310; и интересное 214; и история 278–279, 282; и квантификация 76; и онтология 288–289; и политика 236; и право, экономика 313–315; и психика 255–263; в разных дисциплинах 313, 317–319; и религия 295–296, 298–299, 315–317; сверхмодальность 144, 294–295, 312; сверхсильные Мм. 293–296, 299, 309, 312; сильные и слабые Мм. 292–293, 312; система Мм. 309–313; и слово 27–28, 279; субъективная и объективная 272–273; таблицы Мм. 310–311; троичность Мм. 25–26, 29, 256–257; и эсхатология 315–317; см. также **Наклонение**
- Модальный реализм** 31–32, 75–77
- Модерн и постмодерн** 244–245
- Можествование** 32, 289, 292, 304–305, 312, 318–321
- «**Может быть**» 25, 28, 239, 240, 249, 262, 266–267, 281, 321
- Молитва** 268–269
- Молчание** 117, 211; автора 94–96
- Монизм:** см. **Дуализм и монизм**
- Мораль:** критерии 249–255, нормативное и индивидуальное 252–255; см. также **Этика**
- «**Мочь**» (предикат) 29–30, 42, 119, 249, 283, 287–289, 307, 309, 312, 314, 318–321; и «**быть**» 29–30, 288–289, 292–293; и «**знать**» 296–297
- Мошь, могущество:** и возможность 249–250; М. Бога 273–276; М. немощи 275–276, 308–309
- Мудрость** 79–80, 297–299; и знание 73; см. также **София**
- «**Муха**» 132–133
- Мыслимое, мыслимость** (как предмет философии) 63, 65, 71, 77–80, 90–93, 105–110, 198–199, 221–223; формы мыслимости 90–93
- Мыслитель, философ** 91–102, 140–141, 221–222
- Мыслящий персонаж** 17–18, 93–102
- Мышление** 51, 69–70, 77–81, 90–93, 195, 200, 222; и возможное 103–106, 109–110; и действительность 48–52, 98–102; и единичное 226–228; и жизненымыслие 99–101, 136; как иномыслие и противомыслие 86–88, 91; катарсис М. 88–93; комизм 142; о мыслимом 77–80; и различие 195, 196; самоценность М. 79–80; содержательность М. 175–176; в сослагательном наклонении 222; и становление 105, 109; судьба М. 195, 226–228; и существование 98–102; и язык 111–115
- Надежда** 84, 152, 270
- Наивное и сентиментальное** (в философии) 51–53
- Наклонение** (глагольная модальность) 26, 49–53, 68, 250–252, 268, 279, 282

- Наклонности (propensities) 35
 Наука 81, 84, 124
 Начало и не-начало (в мышлении) 181–182, 185, 195
 Невозможное 36–38, 104–110, 161, 266, 290, 293
 Необходимое, необходимость 136, 178, 213, 264–265, 268–269, 291–292; и бессмертие, 316–317; как двойное отрицание возможного 291–292; и невозможное 293; и стоимость 315
 Ничто 147–153
 Номинализм и реализм 30–33, 38–41, 118–121, 125–127, 157
 Ноосфера 79
 Нужда и принуждение 251, 268–269, 302
 Обратная метафизика: см. Метафизика
 Общее: и единичное 119; и универсальное 40, 126–133, 247
 Общество возможностей 14, 234–238
 Овозможение 13–14, 230–232, 270, 278–282; и остранение 230; см. также Потенциация
 Онтические (бытийные, алетические) модальности 283, 289–296, 298–299, 309–313
 Онтология 288–289, 320–321; см. также Бытие
 Остранение 230
 «-ость» (суффикс) 78, 128–131, 198
 Отсрочка 162–167
 «Отчуждение» 140
 Панлогизм 77–78
 Парадокс 295
 Пародия, пародийность (в философии) 138–144
 Перестройка и деконструкция 48, 52
 Персонажное мышление 17–18, 93–102; и персональность 97
 Письмо, писание 114–115, 159, 180–182; граматоцентризм 115; архиписьмо 181–182; и речь 180–182
 Повелительное наклонение: см. Императив
 Политика: и модальность 236
 Полноты принцип 33–36
 Попущение (как модальность) 302–303
 Постибилизм 32–33, 40–41, 56, 289; определение, 32–33; и постструктурализм 114
 Посткритическая эпоха в философии 28, 53–54, 130, 136, 142, 144, 189, 202, 217, 219, 222–223, 282; см. также Эпохи (философские)
 Постмодерн 164, 243–245
 Постструктурализм 113–116, 174; и постибилизм, 114; как диктатура письма 115; см. также Деконструкция
 «Потом» 164
 Потенция, потенциальность 33–38, 54–56, 111–112, 122, 199–200, 314–315; и бытие 54–58; и вероятность 102–103; и интенция 18; и интересное 218–219; и любовь 270–271; потентность 319; в психике 89–90, 256–263; в теологии 274–276; и универсалия 111, 119–125; у Шеллинга 199–200; в языке и речи 111–118; см. также Акт и потенция Актуальное и потенциальное
 Потенциация, потенцирование 13, 16–17, 34, 57, 114, 121, 172, 199–201, 206–212, 278–282; определение 121, 207, 211, 231; и деконструкция 17, 212, 229; потенциализм 206; П. текста 207–210; см. также Конструирование, Овозможение
 Потенциократия 236
 Потенциология (раздел философии) 20–21, 56, 122, 296, 299, 318–321
 Потенционные (чистые) модальности 299–309; активный залог 300–301; двучленные 303–309; одночленные 299–303; пассивный залог 301–303
 Потенциотерапия 261–263
 Потребность: и желание 305–308; и любовь 308; как модальность 300–301; 305–308; в этике 251, 253–254
 Предложение 252
 Природа 80, 156–157, 239; возможное в П. 109–110
 Присутствие 156, 158, 160–163, 166, 171, 181
 Причина 67, 72
 Психология 89–90, 92–93, 255–263
 Различие 166, 169–173, 191–196, 203, 226–227; асимметрия Р. 227; перво-

- различие 195; и противоположность 227; радикальное Р. 171–172, 176, 177; в этике 253–255; см. также Всеразличие, Différance
- Реализация, осуществление (возможного) 28, 33–38, 232–234, 274–276, 279–280; в психике 258–263; в этике 248–250
- Реализм: см. Модальный реализм, Номинализм и реализм
- Реальность 60–62, 67–68, 83–84, 278–282
- Революция 183, 233
- Реклама 236–237
- Религия 179, 263–276, 295–296, 299, 309, 315–317; См. также Теология, Эсхатология
- Роман 208–209, 240
- Романтизм 86–87, 121
- Самореализация: см. Реализация
- Свобода и возможность 70, 150, 235–236
- Святой 309
- Сеть (как метафора мира) 153–155
- Силентика (сайлентология) 211
- Симпосион и симпозиум 9
- Системы (в философии) 134–137, 190
- След 159, 165–167, 170; первослед, 163, 167; стирание и умножение следов 229
- Словарь (лексикон) 112, 126–128.
- Слово 27–28, 64, 110–114, 133, 220, 224–225, 279; и мысль 112–114; служебные Сс. 224; см. также Язык
- Случайное 30, 54, 290–291, 293
- Смерть 106–108, 315–316
- Смех (в философии) 139–142
- Смысл, смыслополагание 11, 67, 75–77, 113; и событие 197–198, 279
- Собственность (владение) 313–315
- Событие 66, 121, 152, 175–176, 197–198
- Содержательность (мысли, текста) 175–176
- Сослагательное наклонение 68, 74, 222, 237, 250–252, 268, 279, 282; и изъявительное Н. 74, 279
- София 70–73; софийные дисциплины, 72–73; см. также Мудрость
- Способность: как модальность 300–303, 308; и воление 304–305; и потребность 300–301; в этике 253–254
- Становление 293; и мышление 105, 109
- Стоимость 315
- «Стол» 105, 106
- Странность (в философии) 85
- Структура 172–176, 202–203; и возможное 175
- Структурализм 52, 113, 202–203
- Субстанция 139
- Сущность (эссенция) 66, 70, 122, 172; и событие 66; сокращение и умножение Сс. 133–137; и существование (экзистенция) 12, 70, 122, 288–289
- Танец 242
- Творчество 200–201, 248–250
- Текст 181, 192–193, 276; и единичное 228; и потенция 207–210; см. также Письмо, Слово, Язык
- Теология 116, 135, 263–264, 273, 316; апофатическая и катафатическая 187, 263–264
- Теория: 81–85; и реальность 60–62; и утопия 81–82
- Терапия 258–262; логотерапия 261–262; потенциотерапия 261–263
- Термин 124, 222; и имя собственное 129
- Техника 86–87
- Тожество 165, 178, 185, 190–196; как отличное от различия 194–196; см. также Различие
- «Травинка» 225, 228
- Транскультура 242–243; и многокультуре 242
- Трансценденция 13, 106, 147, 152, 171–172; и имманентное 172
- Три философские эпохи: см. Эпохи (философские)
- Троичность: модальностей 25–26, 29, 256–257; психических зон 256–262
- Удивление 71
- Умножение (возможностей, сущностей) 135–137, 177, 198, 229, 281
- Универсалии 118–137; определение 118–119; и альтернативы 65–66; и индивиды 128–130; и интересы

- 218–219; и комизм, гротеск и пародия 139, 142; как потенции 118–126; и специфика философии 118–119, 125–126
- Универсальное и общее 40, 126–133, 247
- Универсальность 207, 247
- Универсема 124
- Универсность 129
- Универсум 34, 75, 123–125, 144
- Упругость (в мышлении) 83
- Условное 110, 239, 241
- Утопия 50–51, 81–82; и эпистемология 50–51
- Факт** 71, 237, 278–279; «фактически» (виртуально) 245
- Философ**; см. Мыслитель, Мыслящий персонаж
- Философия** (специфика и назначение) 11–12, 43–54, 58, 62–85, 88, 90–93, 116–117, 123–143, 198, 226, 228, 277–278, 282; как возможностное мышление 62–79, 90–93, 103–106, 277–278; и гипотетичность 81–85; и единичное 226–228; и искусство 90–93, 112, 116–117, 125–126, 128, 132, 142–144; и логика 79; и любовь 79–80; миры как предмет Ф. 74–77; как мышление о мыслимом 77–80, 222; как неспециальное универсальное мышление 123–128; как пародия и гротеск 138–144; персонажность в Ф. 93–102; и philosophy 9; посткритическая 28, 53–54, 130, 136, 142, 144, 189, 202, 217, 219, 222–223, 282; и практическая жизнь 140–141; и словарь 112; стадии размышления 70; как строгое обоснование странных утверждений 85; три эпохи развития 43–54, 142–144; и универсалии 118–119, 125–126; и язык 115–118, 126–133; см. также Метафизика, Мыслимое, Мышление, София, Эпохи (философские)
- Философствование** 8–9, 70–71
- «Хотеть»** (предикат) 300, 304–306
- «Цветочность»** 78, 121, 127
- Центр** 155–156, 172–176; и децентрация 173–174
- Цитата** 221
- Человек** (как потенциальное существо) 15, 125, 218, 238–241, 248–250, 259, 262, 279–281
- Черновик** 208–210, 276
- Чувства, эмоции** 89–93
- Чудо, чудесное** (как модальность) 295–296, 298–299
- «Шёпот»** 131
- «Шелест»** 131
- Экзистенциализм** 101, 147–153; см. также Сущность и существование
- Экология: мышления** 80–81; языка 115
- Экономика** 313–315
- Эпистемические (познавательные) модальности** 283, 296–299, 309–313
- Эпистемология** 77, 320–321; и утопия 50–51
- Эпохи (философские)** 43–54, 142–144; первая, метафизическая (докантовская) 43, 48–50, 51, 53; вторая, критическая (посткантовская) 43–53; третья, посткритическая (конструктивная) 28, 53–54, 130, 142, 202, 217, 219, 222–223, 282
- Эрос: акт и потенция** 256–258; и метафизика 206–207; как методология 206–207; у Платона 270
- Эссе** 240–242; эссеизм 240–241
- Эсхатология** 315–317
- Этика возможного** 16, 246–255
- Этикет** 249–251
- Этость: см.** Единичное
- Юриспруденция** 313, 317
- Язык** 47–48, 72, 110–117, 126–128, 180–182, 221, 224; и игра 155; и молчание 94–95; и мышление 111–116; и речь 95, 111–112; философский 115–118, 126–133; см. также Письмо, Слово, Текст

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Корректоры:

Т. А. Брылева

Н. П. Дралова

Оригинал-макет:

Е. Н. Ванчурина

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 16.03.2001. Подписано в печать 20.05.2001.

Формат 60·88/16. 22 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 4092

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

Санкт-Петербургский



ДОМ КНИГИ

191186, Санкт-Петербург
Невский проспект, 28
Тел.: (812) 219-6438
Факс: (812) 311-9895

Р/с 40603810000000000001
ОАО инвестиционный
ТЕХНОХИМБАНК
к/с 30101810000000000755
БИК 044030755

**ГП магазин № 1 «Санкт-Петербургский Дом книги»
«Книга — почтой», ИНН 780802974**

**«Санкт-Петербургский Дом книги»
отдел «Книга — почтой»
рассылает по России наложенным платежом
книги и журналы**

**Обращаясь к нам, укажите тематику,
по которой Вы желаете получить
списки книг и журналов**

**В нашем отделе Вы также всегда сможете
заказать все новые книги
издательства «Алетейя» (Санкт-Петербург)**

**Адрес Санкт-Петербургского Дома Книги:
191866, Санкт-Петербург,
Невский пр., 28**

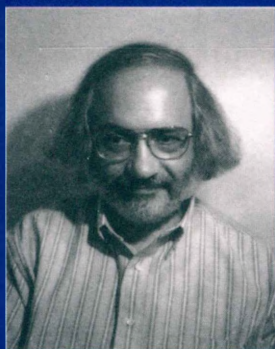
**Адрес издательства «Алетейя СПб.»:
193019, Санкт-Петербург,
пр. Обуховской обороны, 13**

Три последних века завершались беспощадной критикой философии (Кант, Ницше, Деррида), каждый последующий — начинался открытием новых методов и новых перспектив философии (Гегель, Гуссерль...) Будет ли 21-ый век исключением? В наше время сложились предпосылки для глубокого сдвига в основаниях гуманитарных наук. Эпоха «пост-» сама уже позади. Мы вступаем в век «прото-» — зачинательных, возможностных форм философской мысли.



В жизни общества и культуры традиционный принцип «реализации возможностей» уступает место принципу «овозможнения реальности». Рождается новая философия — философия сослагательного наклонения, великого и опасного «может быть».

Т Е М Ы С Л И А



Михаил Эпштейн — известный ученый-гуманитарий, профессор университета Эмори (Атланта, США).