

**В. С. Библер**

## **МЫШЛЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСТВО**

**(Введение в логику мысленного диалога)**



**Библер В. С.** Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М., Политиздат, 1975. 399 с. (Над чем работают, о чем спорят философы).

Современная научно-техническая революция позволяет проникнуть в самые глубокие слои и тайны творческого мышления. Какова специфика теоретического творчества? Можно ли раскрыть в готовом тексте логику научного открытия, творческие споры, воспроизвести духовный облик творца?

Автор книги, кандидат философских наук В. С. Библер, вводит читателя в круг этих вопросов, излагает основные предпосылки логического анализа творческого мышления как мысленного диалога. Читатель осуществит увлекательный опыт логической и исторической реконструкции творческого процесса.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов, пропагандистов, на всех интересующихся философией.

## Вместо предисловия

Хотелось бы, чтобы читатель сразу, еще не зная, о чем пойдет речь в этой книге, настроился на определенную волну (проблему).

Приведенные ниже выдержки должны дать такую настройку: «Для доказательства необходимы *два лица*; мыслитель *раздваивается* при доказательстве; он сам себе противоречит, и лишь когда мысль испытала и преодолела это противоречие с самой собой, она оказывается доказанной. Доказывать значит оспаривать... Диалектика не есть монолог умозрения... но диалог умозрения с опытом. Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — *противник самого себя*. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила». «Истина заключается лишь в единении Я с Ты».

Д. Фейербах

«...Ужасно тесно спаяны между собой темы о Двойнике и Собеседнике: пока человек не освободился еще от своего Двойника, он, собственно, и не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою; и лишь тогда, когда он пробьет скорлупу и поставит центр тяготения *на лице другого*, он получает впервые Собеседника.

*Двойник умирает, чтоб дать место Собеседнику*. Собеседник же, т. е. лицо другого человека, открывается *таким, каким я заслужил всем моим прошлым и тем, что я есть сейчас...* Нужно неусыпное и тщательнейшее изо дня в день воспитание в себе драгоценной доминанты безраздельного внимания к другому, к alter ego».

«...Я вот часто задумываюсь над тем, как могла возникнуть у людей эта довольно странная профессия — «писательство». В чем дело? Я давно думаю, что писательство возникло в человечестве «с горя», за неудовлетворенной потребностью иметь перед собою собеседника и друга! Не находя этого сокровища с собою, человек и придумал писать какому-то мысленному, далекому собеседнику и другу, неизвестному, алгебраическому иксу, на авось, что там где-то вдали найдутся души, которые резонируют на твои запросы, мысли и выводы... Особенно характерны... платоновские «Диалоги», где автор все время с кем-то спорит и, с помощью мысленного Собеседника, переворачивает и освещает с разных сторон свою тему... Тут у «писательства» в первый раз... мелькает мысль, что каждому положению может быть противопоставлена совершенно иная, даже противоположная точка зрения. И это начало «диалектики», т. е. мысленного собеседования с учетом, по возможности, всех логических возражений. И, можно сказать, это и было началом науки».

А. А. Ухтомский

«Я знал, что пожизненный мой собеседник, Меня привлекая сильнейшей из тяг, Молчит, крепясь из сил последних, И вечно числится в нетях».

Б. Пастернак

«Достоевский, в противоположность Гете, самые этапы стремился воспринять в их *одновременности*, драматически *сопоставить* и *противопоставить* их, а не вытянуть в становящийся ряд. Разобраться в мире значило для него помыслить все ,его содержания как одновременные и *угадать их взаимоотношения в разрезе одного момента*.

...Даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного человека он (Достоевский.—В. Б.) драматизирует в пространстве, заставляя героев беседовать со своим двойником, с чертом, со своим alter ego, со своей карикатурой... Из каждого противоречия внутри одного человека Достоевский стремится сделать двух людей, чтобы драматизировать это противоречие и развернуть его экстенсивно». «...Особая одаренность Достоевского слышать и понимать все голоса сразу и одновременно...». «...Взаимодействие сознаний в сфере идей (но не только идей) изображал Достоевский... Каждая мысль... с самого начала ощущает себя *репликой незавершенного диалога*».

«Ведь диалогические отношения это — почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение... Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, вещи,— с ними можно только *диалогически* общаться... В каждом слове звучал... спор (микродиалог) и слышались... отголоски большого диалога».

М. Бахтин

«Мыслить — значит говорить с самим собой... значит внутренне (через репродуктивное воображение) слышать себя самого».

И. Кант

«...Подлинное свое бытие язык обнаруживает лишь в диалоге... Слово умирает во внутренней речи, рождая мысль».

Л. С. Выготский

«Вероятно, в порядке общего предположения можно сказать, что в истории человеческого мышления наиболее плодотворными часто оказывались те направления, где сталкивались два различных способа мышления. Эти различные способы мышления, по-видимому, имеют свои корни в различных областях человеческой культуры, или в различных временах, в различной

культурной среде... Если они действительно сталкиваются, если по крайней мере они так соотносятся друг с другом, что между ними устанавливается взаимодействие, то можно надеяться, что последуют новые и интересные открытия».

В. Гейзенберг

В человеке «рассудок умозаключает и — не знает, о чем он умозаключает без ума, а ум оформляет, делает ясным и совершенствует способность рассуждения, чтобы знать, что именно он умозаключает».

Николай

Кузанский

Пока — достаточно. Буду исходить из того, что в сознании читателя уже возникла некая неясная проблемная установка (только установка, еще не раздумье), и сформулирую теперь — уже от себя — важнейшие предположения, связанные с проблемой Творческое мышление и Собеседник.

Но предварительно несколько слов о характере этой книги. В 60–70-е годы в философской литературе резко возросло внимание к проблемам диалога как основы творческого мышления. Своеобразным культурологическим введением здесь оказались книги М. М. Бахтина, и прежде всего «Проблемы поэтики Достоевского» (переиздана в 1972г.). Дело не в новизне самой проблемы. Дело в глубине, точности и продуктивности анализа, в будоражащей силе идей, исторических реконструкций, в способности Бахтина входить в самый глубокий подтекст человеческого творчества. Дело в том, что сами книги Бахтина стали серьезнейшим культурным событием, во многом определяющим направление мысли самых различных теоретиков в самых различных сферах исследования: в философии, лингвистике, искусствоведении, логике... Но, кроме того, книги Бахтина «пришлись к слову, к мысли», они, написанные гораздо раньше, неожиданно стали типичным явлением современной культурной эпохи. Рядом с книгами Бахтина, до них (до их переиздания) и после них выходили и выходят книги, статьи, сборники, посвященные той же проблеме — диалогу как феномену культуры. В логике такую же плодотворную роль сыграли книги И. Лакатоса, и особенно великолепная работа «Доказательства и опровержения». В этой книге диалог вокруг конкретных математических проблем, представленный исторически, развернутый сквозь века, оказался ключом для нового и поразительно глубокого понимания истории науки и ее современных перспектив. Творческий конструктивный характер мышления предстал в книге Лакатоса как стержень логики, в ее самых изощренных и формализованных отсеках. Развитие идей И. Лоренцена и К. Лоренца привело к «диалогическому обоснованию логических законов», к конкретной

«логике спора», и это произошло в самой цитадели математической логики. В языкознании осмысление концепции Н. Хомского (и критика ее в работах Гудмана, Путнама и др.) все определеннее обертывается теми же антиномиями спора, диалога, как решающей, порождающей речевой стихии. Но тут снова обнаружилось, что наиболее глубокие и плодотворные мысли, проникающие в самую суть «разговора, обращенного к самому себе», были развиты уже несколько десятилетий назад в гениальной (не надо бояться этого слова) книге Л. Выготского «Мышление и речь».

Поворот совершился. Мне думается, что в нем заключено будущее современного знания. Особые перспективы таятся в проблемах «логики диалога» для развития диалектики, для разрешения и переформулировки многих давно назревающих проблем диалектической логики.

В книге, предлагаемой сейчас вниманию читателя, я пытаюсь как бы заново, с историологических, философских позиций продумать вопрос о *решающей роли логики диалога в развитии творческого мышления*, в особенности в развитии теоретического творчества.

«Как бы заново» здесь означает, что мы — вместе с читателем — размышляем над проблемой в ее *исходном* определении, заостряем эту проблему, поворачиваем разными углами и гранями, совместно участвуем в «мысленном эксперименте» над «диалогическими» формами теоретизирования, но пока что, в пределах этой работы, не входим в «историю вопроса», не отвергаем иных точек зрения и не ведем специальных дискуссий. Мне просто хотелось ввести читателя в саму лабораторию философского мышления и одновременно с основной содержательной проблемой решать еще одну, эвристическую задачу: дать читателю возможность ощутить сам процесс «философствования», возможность побыть в «шкуре» философа.

Эта дополнительная задача (впрочем, столь же, как и основная) многое объясняет в структуре, композиции книги, в ее внутренней логике. Я не раз «возвращаюсь назад», переформулирую сказанное «выше», сталкиваю между собой близкие формулировки или близкие логические ходы.

Чтобы следить за движением моей мысли, читатель должен то и дело «перелистывать» страницы к началу, потом заглянуть на последующие листы (до которых он еще не дошел в систематическом чтении), сравнить наш анализ и собственную позицию того или другого автора.

Читатель (впрочем, и автор также) все время спорит с собой, уточняет, опровергает,

развивает свои собственные положения и предположения. Книга сама построена по схеме «диалога», но эта схема осуществлена не внешне, не в форме «спора персонажей», как в античном диалоге, но внутренне, в самой манере развивать мысль (но, значит, и тормозить ее, останавливать, обращать вспять и т. д. и т. и.). Я прекрасно понимаю, что такая форма не облегчит читателю жизнь, сделает чтение (особенно в начале) более сложным и продолжительным. Но в целом, надеюсь, труд оправдается.

Развивая позитивное решение поставленных проблем или выдвигая какие-то предварительные предположения, я мало занимаюсь критикой каких-то иных интерпретаций той же проблемы или иных толкований реальной теоретической ситуации в современной науке.

Отсылаю читателя к тщательному и тонкому анализу позитивистских и неопозитивистских интерпретаций современной научной ситуации, проделанному в книгах В. С. Швырева, В. А. Лекторского. Интересны и плодотворны экскурсы в критику позитивизма в последней книге Э. В. Ильенкова. Мне серьезно помогли работы А. С. Арсеньева (развивающие общую концепцию науки) и Э. Ю. Соловьева, анализирующего исходные позиции экзистенциализма. Необходимо также напомнить читателю о книге Ю. М. Бородая, особенно о его анализе кантовского «схематизма». Благодарю Б. С. Грязнова за обсуждение некоторых специальных проблем книги.

## **Часть первая.**

### **Ума Палата. Творческое мышление и Собеседник (Очерк исходных идей).**

#### 1. Исходное утверждение

Для начала сформулирую такое утверждение. К середине XX века теоретик (наиболее явно — физик и математик, но, наверное, наиболее остро — логик и вообще гуманитарий) подошел к решающему парадоксу. В самых различных науках почти одновременно обнаружилось, что дальнейшее развитие (и само существование) теоретического знания зависит от решения одной проблемы: *теоретик должен оказаться способным логически обоснованно формировать и преобразовывать логические начала собственного мышления*. В противном случае такие начала, как выяснилось, не могут быть основанием последовательного логического движения.

Это означает, во-первых, что необходимо освоить *логический* смысл таких творческих, глубоко интуитивных (?) процессов, как изобретение изначальных теоретических идей и понятий. Во-вторых, саму «творящую логику» необходимо как-то, уже в процессе ее осуществления, *поднять в текст* теоретических построений и сразу же, с ходу, закрепить в логике наличного теоретического знания.

Все это сделать необходимо, но... невозможно, поскольку в процессе изобретения исходных теоретических идей самой теории еще нет; она только-только создается, нащупывается, и, следовательно, требуется осуществить в теоретической форме нечто — по определению — в теоретической форме неосуществимое. А если «закреплять» в тексте «изобретение логических начал», когда они уже изобретены («интуитивно»), то... зачем? Если же такие «начала» необходимо заранее логически обосновывать, то... что это за начала?

2. Логика должна обосновать собственное начало — стать «диалогикой».

Читатель вправе спросить: на каком, собственно, основании я утверждаю о столь критическом положении теоретического знания; почему сформулированный мною парадокс (да и существует ли он реально вообще?) так насущен для современной математики, физики или логики? Все эти науки спокойно себе живут и развиваются (еще как развиваются — все же эпоха научно-технической революции), сталкиваются, конечно, с серьезными трудностями, преодолевают их или запутываются в них, но, судя по всему, творцы современной науки и не помышляют о необходимости включить в логический строй наличных теорий интуитивные процессы изобретения исходных теоретических понятий. У современных теоретиков и других, действительных забот по горло!

Попробую все же показать, почему я отважился на такое сильное утверждение.

Начну с некоторых всеобщих логических трудностей, как будто независимых от современной ситуации, от логических коллизий XX века...

И содержательная и формальная (аристотелевская и современная математическая) логика сходятся в одном очень существенном пункте. Обоснование начал (аксиом, исходных понятий...) логического движения до сих пор не входит в задачу науки логики, особенно науки логики Нового времени.

В формальной логике аксиомы и исходные термины определяются или на основе интуитивной очевидности, (классическая логика), или на основе интуитивно необходимых «конструктивных схем» (логика интуиционизма), или определения вообще становятся ненужными, поскольку аксиомы данной теории переформулируются как теоремы более фундаментальной теории (программа Гильберта), или регресс в дурную бесконечность обоснования отсекается в какой-то точке исторического возникновения данной теории (историческое оправдание, неизбежно связанное с теоремой Гёделя).

В содержательной (диалектической) логике в той мере, в какой она толкуется именно как логика, а не как гносеология, также обычно отвлекаются от первоначального формирования исходных для данной теории, наиболее абстрактных понятий,— это, дескать, дело познавательной эмпирии. *Логически* освоен только один «пробег» теоретического мышления: от «точки» возникновения теории до «точки» ее предельного развития — движение «от абстрактного к конкретному», от бедного (одностороннего) понятия до развернутого единства многообразия (системы понятий). Конечно, и нижнюю и верхнюю «точки» можно превращать в многоточия и отодвигать в бесконечность. И тогда, с одной стороны, говорить о все большей абстрактности исходного пункта, вплоть до бессмысленного и абсолютного тождества «бытия и небытия» исследуемого предмета (это — вниз, в незнание). А с другой, рассуждать о все большей конкретности *будущего* теоретического знания, о том, что в сравнении с всемогуществом теорий XXI и LI века современное знание будет выглядеть бедной, неразличимой, неразвернутой, точечной абстракцией (это — вверх, в

абсолютное знание). Все это возможно. Но проблемы такое многоточие не снимает.

Особую роль здесь сыграли великолепные работы Э. В. Ильенкова, в частности «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (М, 1960).

И прежде всего не снимает проблемы *начала логического движения* (вопроса, где начинается логика). По отношению к отдельным позитивно-научным теориям до поры до времени (до времени, когда становится необходимым их логическое осмысление) можно отделаться ссылкой на историческую данность исходного пункта (предположим, принципа инерции или галилеева принципа относительности), а далее следить за набиранием конкретности в последующем движении теоретической структуры, за логичностью воспроизведения — во все более конкретной форме—исходной понятийной абстракции (к примеру, понятия стоимости в «Капитале» Маркса). В анализе коренных превращений теории (перехода от одной теории к другой) могут — опять-таки до поры до времени — спасти ссылки на «новое экспериментальное открытие», «замыкание в теории на факт», «вмешательство воображения, развитого в сфере искусства», или, наконец, на то, что это вообще не наше (логиков) дело...

По отношению к науке логики все эти ссылки спасти не могут.

Логично то, что обосновано логически. Если начало логического движения само логически не обосновано, оно не может быть логическим основанием всего последующего движения. Тогда говорить о логике невозможно не только в начальном пункте, но вообще, в целом, тогда такой штуки, как логика, вовсе не существует — ни в смысле действительной характеристики процесса мышления, ни в смысле науки логики.

Вряд ли изменяют эту ситуацию оппортунистические надежды на то, что основания логического процесса можно взять на веру, или условиться об их аксиоматичности, или взять их просто как определения, но все же сохранить логичность за счет непрерывности дедуктивных шагов самого вывода. Дескать, если основание окажется истинным, скажем эмпирически истинным, то железная логика умозаключений, или исчисления высказываний, обеспечит истинность вывода. Позвольте, но ведь тогда должно быть логически обосновано само движение умозаключений, тогда логичность доказательства должна покоиться на каком-то основании, обоснованном логически? И так до бесконечности. Нет. Тут компромисса быть не может.

Тем более, что имеется и другая трудность, некогда отмеченная И. Флоренским (в его статье «Космологические антиномии И. Канта»). Логически корректное мышление должно быть ясным и отчетливым, для чего «обязано» опираться на *закон тождества*. Только тогда, когда одно утверждение логически тождественно другому, из которого оно выведено или которое оно обуславливает, между ними нет логической щели, и связь суждений безупречна в логическом отношении. Но в этом случае доказательство абсолютно тавтологично и никакого смысла не имеет. Но оно



не имеет и доказательной силы, поскольку каждое  $A$  должно иметь свою основу в  $не-A$ , в  $B$ , иначе (в случае полной тождественности с предыдущим) суждение будет безосновательным, будет лишь декларативным утверждением, типа «4 потому, что 4...». Когда нельзя сказать «если  $A$ , то  $B$ », но только — «если  $A$ , то... 4», логики нет. Но логики нет и без такой тавтологичности, ибо тогда между  $A$  и  $B$  появляется логическая щель и вывод оказывается некорректным. Закон тождества в качестве гарантии логичности исключает *закон достаточного основания*, хотя оба они необходимые условия логического мышления. Для Флоренского эта ситуация (очень тонко им очерченная) означала неизбежность вывода о границах разума, о том, что исходное определение разума является его отрицанием.

В контексте наших рассуждений описанная ситуация очерчивает те предельные условия, в которых определение разума, логической обоснованности *формулируется как проблема*, как логическая трудность.

В самом деле, за законом тождества стоит абсолютная дискретность (прерывность) мысли: все рассуждения сводятся к *одному* неделимому и ни с чем не соединяемому, абсолютно себе-тождественному. За законом достаточного основания лежит абсолютная континуальность (непрерывность) мысли; необходимость постоянного отступления в дурную бесконечность обоснования. Если искать основания логичности данного суждения или понятия в другом суждении или понятии, обоснования не будет (регресс в дурную бесконечность). Если искать такое основание в самом данном суждении (понятии), то восторжествует полная тавтологичность и никакого основания снова быть не может.

Для обоснования данного понятия необходимо *иное* понятие — этим иным должно быть (должно быть понято) *само обосновываемое* понятие.

Таков категорический императив (и парадокс) логики.

Но не ужас перед ним («чур меня, чур, скорее прочь от всякой логики!») и не усталый компромисс («зачем искать абсолюта, какая есть логика, такая пусть и будет, а абсолют поищем в других местах, вне логики, вне рассуждений...»), нет, понимание этого императива как проблемы, как логической трудности, как загадочного определения позитивной сущности мышления — путь работающего логика.

Таким путем и пошел Гегель. Диалектика Гегеля есть форма разрешения антиномии, превращения «загадки» в действительное логическое начало. В диалектическом тигле «это» понятие показывает свою способность быть *иным*. В понятии вскрывается внутреннее противоречие, и оно оказывается способным быть и основанием и обоснованным. Понятие обосновывает себя своим развитием и в конечном счете обнаружением тождественности своего «абсолютного начала» и «абсолютного конца». Конечный пункт развития понятий оказывается обоснованием всего логического движения (выясняется, что этот пункт лежал и в самом начале движения). Гегель вскрыл, таким образом, реальное и очень существенное позитивное определение логического движения.

Но в гегелевском решении загадки было одно уязвимое место. Это решение годится или для *отдельных* позитивных теорий (для нефилософской науки), или для логики чисто гегелевского типа (логики абсолютного идеализма). Объяснимся.

Пока речь идет о логике развития отдельных теорий, гегелевская идея позволяет выявить внутреннюю связь основания и обоснованного и эвристически указывает на очень существенный момент: вся теория в целом логически обоснована, если она может быть понята (и логически изображена) как одно — начальное — понятие, развитое, конкретизированное, развернутое. Сама предельная развернутость (конкретность) понятия в форме теории и обосновывает исходное понятие (бедное, абстрактное), хотя и покоится на его (исходного понятия) основе. Понятие как единство *многообразия* (теория) обосновывается понятием как *единством* (тождеством) многообразия (понятием в исходном определении), и — обратно — понятие предмета обосновывается его теорией.

Возможности такого подхода для анализа логического содержания и историологического развития фундаментальных научных теорий, скажем механики на протяжении 200—300 лет или математики на протяжении 500 лет, громадны, хотя еще почти не реализованы. Правда, в физике или математике необходимо еще обнаружить за обычным дискурсивным текстом понятийную структуру теорий. В «Капитале» такая предварительная работа уже совершена и наличный текст готов для историологического анализа, для анализа взаимообоснования исходного понятия и развитой теории. Э. В. Ильенков в значительной мере осуществил такой анализ и дал четкую и убедительную картину диалектики как логики развития (и строения) одной научной теории.

Но вот перед исследователем встает вопрос о логике обоснования «логического начала» теории, если исходить из предположения (а такое «предположение» — историологический феномен), что данная теория не вечна и не абсолютна. У нее было начало («точка» возникновения) и есть завершение («точка» превращения в другую теорию). Тогда гегелевский подход разрушается, делается невозможным, тогда начало и конец теории уже не стоят в отношении «бедного исходного понятия» и «развитой теоретической формы этого же понятия». В «конце» теории возникает новое понятие — понятие новой теории, способное развернуться новым, более богатым, развитым, конкретным, но иным многообразием. Вновь встали «друг против друга» понятие и понятие, один логический субъект (предмет понятия *A*) и другой логический субъект (предмет понятия *B*) как тождественные и не тождественные логические субъекты. Тогда гегелевское требование соотнести понятие с самим собой в форме начала и в форме предельной развитости (конкретности) оборачивается иным требованием: чтобы обосновать понятие, его необходимо соотнести с *самим собой как с другим понятием* — понятием другого логического субъекта, его необходимо парадоксально самообосновать.

В логике «Капитала» заложен и такой подход. Понятие «стоимость» и «прибавочная стоимость» — коренные понятия всей структуры «Капитала» — развиваются Марксом не только в контексте «понятие — теория», но и в контексте «понятие—понятие». В теории ~ экономических отношений капитализма точкой отсчета служит не только «начало» (генезис), но и «пункт» превращения—социальная революция, где все развернутые конкретные отношения сворачиваются, сжимаются, *преобразуются* в элементарную ячейку новых отношений, нового общества и именно в этой точке понимаются.

Взятые в «момент» радикального превращения, экономические отношения капитализма осмысливаются так, что исходное для понятий «стоимость» и особенно «прибавочная стоимость», определение рабочего времени (как основы общественного богатства) оборачивается определением *свободного времени* (как основы всего общественного развития и как своего рода предопределения всех стоимостных отношений). Именно понятие свободного времени, которое носит в «Капитале» характер предпонятия, зародышевого, неразвитого определения будущих основ «общества самодеятельности» (Selbsttatigkeitgesellschaft), является глубинным логическим основанием и понятия «стоимости», и всей развернутой на этой основе теоретической системы. Не случайно итоговый анализ капиталистического производства дан в главе «Основной закон капиталистического накопления», где как раз диалектика свободного и рабочего времени понята как основа всех отношений экономики капитализма и в особенности как основа диалектики необходимого и прибавочного времени внутри времени рабочего. К сожалению, логический анализ этой стороны «Капитала» до сих пор еще не осуществлен теоретиками-марксистами.

Но ведь только такая постановка вопроса и является собственно логической. Здесь необходима логика, *могущая обосновывать самое себя*, т. е. действительная логика, а не «полулогика» Гегеля... Чтобы оправдать такой странный тезис, вдумаясь в обозначенную ситуацию немного пристальнее.

Пока мы двигались в пределах одной теории, логическое и собственно теоретическое обоснование совпадали: речь шла о том, в какой мере данная теория может быть понята как развитие (и обоснование) исходного теоретического понятия. Строго говоря, для такой проверки и логиком не нужно быть. Работа эта, пускай интуитивно, осуществлялась каждым теоретиком. Но если речь идет о логическом отношении (основания и обоснованного, тождественности и нетождественности) между двумя понятиями *различных* теорий, то такой вопрос может быть решен только в пределах науки логики. Понятия (основания и обоснованного) взяты здесь в такой позиции, когда позитивно теоретическая связь между ними невозможна, и, следовательно, обоснование здесь может быть дано только как логическое, исходящее из общих (всеобщих) логических отношений.

В точке превращения теорий нет логики теории, но есть только (если есть) теория логики. Именно эта ситуация нас и интересует.

Правда, в позитивном научном развитии эту трудность возможно обойти при помощи двух компромиссов, двух способов избежать собственно логической постановки вопроса и тем самым спасти всеобщность гегелевской логики.

Первый компромисс возможен, когда теоретическая система «на подъеме», когда она интенсивно развивается, а «последней точки» (точки теоретических превращений) еще не видно, и остро стоит вопрос только о начале теории, о ее исходном пункте. Тогда возможно отодвигать исходную точку до бесконечности (дескать, все предшествующие теории — лишь ослабленные варианты или стадии данной, подлинно «теоретической» теории). Можно и просто сослаться на эмпирическое происхождение ее начального пункта, а далее использовать собственно логический критерий. И что очень существенно, логический критерий будет здесь действовать безупречно (разумеется, в смысле гегелевской стратегии). Как бы ни возникло (или даже если вообще не возникло, а всегда было) исходное понятие, логика взаимообоснования этого понятия и его развитой формы работает без срывов. Понятие обосновывается своим развитием, а не происхождением, не формированием, а значит, вопрос «о начале теории до начала теории» совсем не страшен. Тогда можно быть оппортунистом и предположить, что исходное понятие возникло как угодно, скажем по «логике» формального обобщения (например, как у Локка), а вот *развитие* этого понятия (и, значит, его содержание, его логическая форма) строго определяется в рамках диалектического движения от абстрактного к конкретному.

Во-вторых, возможен и такой компромисс. Если смена теорий не носит радикального характера и не означает действительного преобразования коренных идеализации (к примеру, понятие «материальной точки» или «потенциальной бесконечности» остается в XVII — начале XX века логической основой механики или математики во всем многообразии их вариантов), тогда трудности обходятся за счет бесконечного отодвигания (переформулировки) конечной точки данного теоретического развития. Тогда «концом» теории, обосновывающим ее начало (и обоснованным этим началом), выступает сама неопределенная развитость исходного понятия, возможность «сравнить» понятие с самим собой в разных формах; бедной и богатой, абстрактной и конкретной, самождественной и многообразной. То, что это не абсолютный (гегелевский) конец, ничего не изменяет в логике обоснования. Существенна сама возможность сопоставления двух различных форм понятия, но вовсе не законченность, «закругленность» этих форм.

И в первом и во втором компромиссе открывается одна возможность: понятие обосновывает само себя (теоретик обосновывает понятие им же самим), *не выходя за пределы данной логики*, но только в разных формах ее реализации — то в форме себе-тождественного понятия, то в форме теории. В результате и овцы целы, и волки сыты. И логический императив выполняется, и нет выхода за пределы (данной) логики.

Но все эти компромиссы сразу же становятся невозможными (а гегелевское решение проблемы бессмысленным) в той предельной ситуации, когда

превращение данной позитивной теории означает — одновременно — коренное превращение (преобразование) самой логики формирования (определения) понятий, самой логической возможности определить понятие. Для Гегеля такого поворота проблемы не могло существовать. Абсолютное начало логики тождественно у Гегеля абсолютному «концу»; ничего радикально нового (логически нового, не заложенного имплицитно в данной логике) появиться в мышлении не может, знание тождественно самопознанию, выявлению и конкретизации того, что было сначала имплицитным и абстрактным.

Но такая концепция способна только обнаруживать неявную логику развития одной бесконечно длительной теории; логика существует только как изнанка (и бесконечная экстраполяция) данного, наличного теоретического движения. Если же речь идет о возможном логическом превращении теории, т. е. о необходимости обоснования (и критики) всей логики ее развития в целом, когда уже недостаточно того, что понятие проверяется теорией, а теория—понятием, а необходимо обосновать отношение «понятие — теория» в свете иного понятия, иной логики, тогда гегелевская логика отказывает, не «срабатывает». Она работает только на условиях абсолютного тождества мышления и бытия. Монологика (в смысле одна-единственная логика) — это синоним логики абсолютного идеализма. Она не может обосновывать самое логику, она может только разъяснять наличное теоретическое движение. Правда, для позитивной теории такое разъяснение не слишком нужно.

Итак, первое ограничение гегелевского решения (оно эффективно для понимания логики развития отдельной, позитивной, научной теории) — обратная сторона второго ограничения (это решение имеет логический, всеобщий смысл только в контексте гегелевской системы). В гегелевском «решении» основного парадокса логики была заключена возможность ослабить этот парадокс, лишить его собственно логической остроты.

В ситуации радикального (логического) «превращения теорий» от логики не укроешься ни бесконечностью теоретической «конкретизации», ни ссылками на практику познания. Коль скоро речь идет именно о логике коренного *преобразования* теорий, а не об их происхождении, то хочешь не хочешь, но новой теории уже (просто феноменологически) предшествовала «старая» теория; определенная связь между ними *уже* есть, и ее необходимо «только» осмыслить (обосновать) логически. В такой ситуации практический критерий (к примеру, экспериментальная необходимость нового понятия) не замещает логического критерия (самообоснования), но сам должен быть понят логически.

А поскольку в переходе к новой теории должно быть оправдано (или отвергнуто) и исходное понятие «первичной» теории, то и практическое происхождение последней теперь должно быть представлено (переосмыслено) как логическое обоснование. Понятие, первоначально сформированное (или истолкованное) на путях формального индуктивного обобщения — возьмем этот банальный случай,— должно быть теперь понято как обоснованное совсем иной логикой, чем логика его эмпирического

происхождения, должно быть обосновано логикой иного, нового (радикально нового, логически нового) понятия.

Возникает собственно логическая проблема. Необходимо возвращение «на круги своя». Пусть радикальное преобразование теории стало необходимым *исторически* (теория привела к выводам, противоречащим тем основаниям, из которых эти выводы были «дедуцированы»; караул, парадокс!). Но коль скоро это произошло, то вопрос встал строго *логически*: вся теория снова сжалась в исходное понятие, обращенное теперь на себя, взявшее себя под сомнение. Возникла проблема самообоснования этого понятия, его переопределения, его коренной трансформации. И такое обоснование (преобразование) может быть дано только в контексте науки логики, поскольку теоретическая дедукция из данного понятия сама поставлена под вопрос. Проблема начала теории непосредственно превратилась в проблему логического начала, начала логики.

...Продумав «изнутри» логические трудности и возможные компромиссы гегелевского «решения» логических парадоксов, мы вновь возвращаемся к категорическому императиву логики в его предельно бескомпромиссной, парадоксальной форме, но теперь это — форма парадокса *творческого мышления*. Резко возросла логическая конкретность «нашего» императива. Его смысл неожиданно получил *историческое наполнение*. Необходимость самообоснования понятий и суждений (помните, иначе антиномия между законом тождества и законом достаточного основания) теперь обернулась эвристическим требованием: логическое обоснование предполагает осмысление (во всеобще-логической форме) процесса перехода от старой теории к новой, процесса изобретения теорий.

Но ведь требование это — правда, пока еще без осознания его радикально-всеобщего логического смысла — типичное дитя XX века, плод *современной теоретической революции*.

Мы начали с всеобщих логических трудностей, как будто независимых от современной логической ситуации. Сейчас начинает выясняться исторический смысл этой всеобщности. Весь поворот проблемы, преодоление ее мистичности отнюдь не наша заслуга. Это «заслуга» времени.

\* \* \*

В XX веке одной из горячих точек в развитии науки оказались парадоксы теории множеств. Не входя сейчас в математические детали, обращу внимание на взрывную силу самой логической постановки вопроса.

В парадоксах теории множеств речь идет о возможности включения, к примеру, множества всех множеств, не являющихся собственными элементами, в число «подведомственных» этому определению множеств. Если это (бесконечное) множество есть элемент самого себя, то, значит... оно не является собственным элементом; если же оно не есть элемент самого себя (не является множеством, подпадающим под свое определение), то именно тогда, и только тогда, оно является собственным элементом<sup>1</sup>.

Вот этот парадокс в расхожей, полушутливой редакции, предложенной Расселом. Деревенский брадобрей должен брить тех, и только тех, жителей деревни, которые не бреются сами. Должен ли брадобрей брить самого себя? Если он будет себя брить, значит, он бреется сам, а значит, он себя брить не имеет права. Но если он себя не будет брить, значит, он имеет право себя брить... Шутейный этот парадокс демонстрирует глубокую парадоксальность «множества всех множеств, не являющихся собственными элементами».

1 См. А. Френкель, И. Бар-Хиллел. Основания теории множеств. М., 1966, стр. 16.

В логическом плане существенно, что при таком подходе определение понятия «множество» перестает быть абстрактным ярлычком, объединяющим общие свойства класса «предметов». Само это *определение* рассматривается теперь не как имя для иных предметов, но как особый *предмет*, как особое множество (бесконечное), обладающее в свою очередь некими «свойствами». Теперь выясняется, что определение понятия не только может быть отнесено к самому себе, но что именно в таком самоотнесении (т. е. только в понимании определения как «определенности», как предмета определения) понятие имеет смысл, может считаться обоснованным, а не произвольным. Но вся логика обычных, формальных определений и вся логика математического аппарата, при этом используемого, приспособлена была (в XIX веке) для понятий-ярлыков, терминов, для сокращенных наименований некоего иного предмета, иных предметов. Вот логическая основа всех «математических парадоксов». И понятие «множества» здесь только пример, образец, хотя отнюдь не случайный.

Указанный «пример» обнаруживает парадоксальность одного из самых благополучных отношений формальной (не математической) логики — отношения между объемом и содержанием понятия. По сути дела, в понятии «множество» впервые логически определяется (раскрывается) содержание самого понятия «объем понятия». И неожиданно оказывается, что если «объем» бесконечен, т. е. если необходимо учитывать не только наличные объекты данного определения, но и *возможные, конструируемые* — по какой-то схеме — идеализованные объекты (элементы), то тогда сами понятия «объем» и «содержание» будут тождественными и между ними не существует тривиального обратного отношения (чем шире объем, тем уже содержание, и наоборот). Предметы, на которые распространяется данное понятие, коль скоро они взяты в их актуальной бесконечности (как бесконечное множество), не нейтральны, не независимы друг от друга. Между ними есть определенная связь, соединяющая их в мыслимое целое по определенному закону (форме). Эта связь, единство, схема построения и есть как объем, так и содержание самого понятия «множество». Определение такого понятия выступает одновременно как построение особенного,

парадоксального предмета (элемента), обладающего способностью полагать себя в качестве бесконечного множества (элементов).

Это и означает, что предмет реализуется в тождестве особенного и всеобщего определения; определение множества относится и к самому «определению» как особенному предмету. Сразу же возникает трудность самоотнесения понятий (понятие должно быть определением самого себя), сразу же рушится вся формальная теория определений и вся формальная теория дедукции.

Парадоксальным (невозможным для эмпирического бытия) оказывается сам предмет определения, взятый как определение предмета (самого себя). Ведь такой предмет должен в то же самое время и в том же самом отношении быть и особенным (конечным) предметом и бесконечным всеобщим множеством!

Впрочем, математическая логика давно признала, что суть парадоксов теории множеств не в понятии «множество», но в понятии «понятие». Собственно, математико-логическая переформулировка теоретико-множественных парадоксов и говорит о парадоксе «самоприменимости» «несамоприменимых» понятии. Правда, математическая логика продолжает рассматривать этот парадокс только как формально логический (понятие применимо к себе тогда, и только тогда, когда оно к себе неприменимо) и не видит, что здесь речь идет о переходе формально-логического определения понятий в *определение содержательно-логическое, диалектическое*. В этой ситуации определение понятия (в процессе его самоотнесения) приходится рассматривать как особый предмет определения. В исходном парадоксе—как особое множество, а в собственно логической идеализации — как парадоксальную (бесконечную) форму бытия особенного (конечного) предмета (к примеру, как движение по бесконечно большой окружности, выступающее определением каждого конкретного инерционного движения).

Нас (автора и читателя) интересует сейчас лишь всеобще-логический смысл «парадоксов теории множеств» (проблема самообоснования). Что касается разрешения этих парадоксов, то это не наше дело, а дело самих математиков и математических логиков. Не

все же выскажу несколько соображений и о разрешении парадоксов, но, конечно, только в содержательно-логическом плане. Это будут все те же размышления о проблеме самообоснования логики.

Вспомним еще раз расселовского брадобрея. Когда он бреет самого себя, то... жителя деревни бреет брадобрей. В качестве того, кого бреют, брадобрей принадлежит к множеству жителей поселка (которые не бреются сами), в качестве того, кто бреет, брадобрей относится к совсем иному множеству — брадобреев. При таком повороте выясняется, что речь идет не о парадоксальности определения одного логического субъекта двумя атрибутами, а о том, что, брея себя, брадобрей *выступает* (расщепляется) в двойном бытии — брадобрея и жителя, в форме *двух логических субъектов*. Это во-первых. Во-вторых, брея себя, брадобрей *превращает себя* (жителя) в брадобрея и превращает себя, брадобрея,— в жителя поселка, который не бреется сам. Брадобрей здесь не только «относится» к двум множествам одновременно; брея себя, он порождает оба множества, определяет их. В



момент бритья он возникает как элемент множества «не бреющих себя» и как элемент множества «брадобреев». Конечно, в плане наивной теории множеств он «бреется сам» (относится к множеству «самобреющихся»), но в строго логическом плане существование его становление (его бытие — в возможности) как брадобреем, так и жителем, которого бреет брадобрей. Брея самого себя (наличное бытие), «он» делает себя не бреющим себя (его бреет брадобрей) и делает себя (осуществляет, реализует себя) в качестве брадобрея. И здесь не просто игра слов или спекуляция на неряшливости исходных определений, как решит формальный логик. Безусловно, я могу сказать, что неопределенное понятие «брадобрей» в парадоксе Рассела скрывает два понятия, два множества (брадобреев и жителей деревни), и если не путать два эти качества нашего  $X$ , то никакого парадокса не будет. Сказать так возможно, и это будет правильно. Но тогда мы не поймем, что за внешней неряшливостью скрывается существеннейший логический момент. Именно по отношению к самому себе понятие брадобрея оказывается не элементом множества, но учредителем, основателем радикально (логически) нового множества.

«Пропущенные через игольное ушко» парадокса, исходные множества преобразовались; они теперь иные множества, становящиеся самими собой в тот момент, когда брадобрей священнодействует, брея самого себя. Брадобрей здесь не «исходный» парикмахер, учрежденный по приказу то ли мэрии, то ли Бертрана Рассела. Тот должен брить, и все. Основная работа нашего брадобрея — породить (обосновывать) особое множество лиц, не бреющих себя *именно в тот момент и именно потому, что и когда они себя бреют*. Это не множество, это субъект, порождающий множество. Или еще так: множество, порождающее самого себя.

Исходные множества расселовского парадокса (множество не бреющих себя и множество совершающих сей обряд) — это множества обычные, поэлементные, они объединяются воедино только потому, что одинаково («поодиночке») не бреются или бреются. Их определение нейтрально к своему предмету. Но множество (из одного человека), порождаемое брадобреем (коль скоро он себя бреет, то не бреется сам), — это совсем иное множество, больше того, переход к иной теории множеств (шире — к иной логике).

Множество всех множеств, не являющихся своими элементами, не может наличествовать в качестве своего элемента и не может не наличествовать. Оно порождает себя в качестве своего элемента и тем самым порождает себя в качестве множества, не могущего быть своим элементом. Оно не собственный элемент и не «не собственный элемент», оно — потенция того и другого, или, точнее, субъект, формирующий то и другое множество.

Такое множество порождает себя как предмет определения и одновременно как определение предмета. *Порождает себя как понятие!*

В теории множеств (не только в ней, но сейчас мы продумываем именно эту горячую точку развития математики) произошло исторически определенное самоотнесение коренных логических идеализации всего теоретического

мышления Нового времени, тех особенных предметных идеализации, которые сделали некогда возможным (необходимым) расщепленное развитие одной логики в двух формах — логики определения и логики доказательства. Речь идет прежде всего о самоисчерпании (в теории множеств) такой исходной идеализации математического мышления Нового времени, как отождествление (слабое, оппортунистическое) потенциальной бесконечности, бесконечности вывода и определяемой величины (скажем, скорости в данной точке в нулевой промежуток времени).

«Актуальная бесконечность» канторовской теории множеств потребовала непосредственного отождествления бесконечности и конечности, континуальности и дискретности в определении всеобщего «предмета» математической мысли (множества). Это требование означало, далее, необходимость коренного изменения методов дедукции (логики в узком смысле слова), необходимость привести дедукцию в соответствие с радикально «самозамыкающимся», самообосновывающим себя идеализованным предметом.

Чтобы последнее утверждение было ясным, немного о логических предпосылках такой постановки вопроса.

Исходные идеализации каждой особенной логической культуры — всегда формы введения бесконечности в определение конечного, особенного предмета. Логика Нового времени вводит в определение конечного предмета бесконечность (потенциальную) таким образом, что между предметом и его бесконечным «приближенным» измерением всегда остается щель, совпадение оказывается неполным; вычисление (измерение) никогда не может быть до конца тождественным определению. Именно поэтому логика «определения» и логика «вывода» могли существовать раздельно, квазисамостоятельно, и логический вывод никогда не замыкался на содержательное определение, а содержательная теория ничего не подозревала о своем логическом формализме. В таких условиях исходная идеализация (определение) оставалась по ту сторону собственного логического движения; этой идеализации не могло коснуться лезвие логического анализа (между определением идеализованного предмета и логикой дедукции вечно сохранялся зазор). Опасности самообоснования не могли стать реальными логическими проблемами. Исходные «аксиомы», не замыкаясь на себя, великолепно работали «от себя», в расчете тех или иных «физических процессов».

В теории множеств такого зазора уже не может быть, идея бесконечного приближения к дискретной величине уже не срабатывает. «Быка», то бишь дискретное, конечное, особенное, надо сразу же «брать за рога», то бишь за его бесконечное континуальное, всеобщее определение. В конкретной (относительно конкретной) математической теории обнаруживается симптом всеобщего логического кризиса. Идея предмета (линии, числа, «точки») как актуальной бесконечности требует постоянного целенаправленного внимания к проблеме самообоснования логических начал: ведь

бесконечность анализа должна теперь изнутри войти в определение конечного предмета.

Характерное для «конструктивизма» понимание «бесконечности» не как наличного «предмета», но как метода (формы) построения (определения) конечных особенных предметов изменяет ситуацию еще радикальнее и требует еще более органичного и осознанного слияния — в единой, небывалой логике — теории *вывода* и теории *определения*. Между тем все наличные методы дедуктивного «вывода из...» или «приближения к...» органически не приспособлены к задачам самообоснования понятий.

В парадоксах теории множеств вылез наружу не математический (в узком смысле слова) кризис, но кризис оснований всей логики Нового времени, логики, чье содержание неявно всегда развивалось в русле математических идеализации. Перед нами — снова — категорический императив логики.

И может быть, наибольшая трудность (неразрешимость) теоретико-множественных парадоксов в том и состоит, что парадоксы эти пытаются решать как узкоматематические или (и) как формально-логические. Между тем эвристическая, творческая сила этих парадоксов обнаруживается только в процессе «сдирания» с них узкоматематической и математико-логической формы и переформулировки их как коренных парадоксов всей логической культуры Нового времени.

Это утверждение следует точно понять. Дело не в том, что «математическая форма» есть какая-то превращенная, неадекватная форма логической культуры мышления Нового времени. Ничего подобного. Форма математического размышления (движение и превращение математических идей) есть наиболее адекватная форма логического движения мысли в XVII — начале XX века. (Другой вопрос: всегда ли для мышления наиболее продуктивна его наиболее адекватная форма?) Но в XX веке возникает необходимость новой логической формы — формы возникновения новой логической культуры. Весь смысл парадоксов теории множеств состоит в этой потенции смены логической формы (и коренного логического содержания) творческого движения мысли.

Парадоксы сигнализируют, что необходим переход от расщепленной формы логического движения (логика определения — логика доказательства) к логике самообоснования.

В логике самообоснования логики (понятия) математика действительно уже не может быть адекватной (всеобщей) формой движения мысли. В логике самообоснования наиболее адекватной является *философская форма* размышления (критика собственной логики). Вот в чем смысл сформулированного выше утверждения, что творческая сила парадоксов теории множеств обнаруживается в процессе «сдирания» с них узкоматематической формы. Такое «сдирание» — есть внутренний замысел этих парадоксов, есть пароксизм превращения философии в адекватную (и осознанную) форму логической культуры (XX века)<sup>1</sup>.

1 Осуществленный нами анализ в значительной мере основан на работе: А. Френкель, И. Бар-Хиллел. Основания теории множеств (М., 1966). В особенности см. стр. 12, 14—15, 24—25, 238—241. См. также Ст. Клини, Введение в метаматематику. М., 1957; Х. Карри. Основания математической логики. М., 1969.

Конечно, в математике (или в физике) основной императив логики пока еще не сформулирован в адекватной — для логических потенции XX века — всеобщей форме, но он уже предстал в форме такой особенной теоретической проблемы, «решение» которой и состоит в обнаружении ее всеобщности. Непосредственно разговор шел о том виде, который эта проблема приобрела в математике, жаждущей стать философией. Тот же процесс происходит и в физике, но на этих страницах я не буду обсуждать еще и эту проблему.

Надеюсь, что теперь первоначальное наивное недоумение — «да разве позитивные науки так уж остро нуждаются в разрешении трудностей логического обоснования исходных начал теоретического движения, т. е. в разрешении трудностей введения в науку логики процессов изобретения новых идей?» — сменилось более серьезными и продуктивными размышлениями. И коренное из них — над проблемой самообоснования логики, самообоснования понятия.

Однако все сказанное выше — только начало, только введение в нашу проблему. Теперь мы и подходим к сюжетам нашей «настройки» (Вместо предисловия).

Понять (и развить) язык теоретического текста как язык самообоснования (самоотнесения понятий) означает понять (и развить) этот один язык как некое *двухязычие*, как

речь внутреннего (внутри единой теории) диалога.

Думаю, что необходимость такого вывода ясна. Необходим *один* язык, поскольку обращение к метаязыку запрещено во избежание регресса в дурную бесконечность. И одновременно такой язык должен быть для самого себя *иным*, вторым языком, способным служить формой самообоснования («самоотстранения») исходного теоретического текста.

И наконец, это должен быть язык (речь) *внутреннего диалога*, в котором осуществляется непрерывное взаимообращение текстов, их полифония, контрапункт, а не просто сосуществование.

Ничего себе, «условия задачи»... Да стоит ли при таких условиях вообще браться за нее? Не проще ли вернуться к старому доброму регрессу в дурную бесконечность превращения *аксиом* данной теории в *теоремы* теории более фундаментальной? К тому же, если вспомнить, что «регресс» этот был основой всего научного прогресса в XVIII — начале XX века...

Но... что же все-таки делать с парадоксами обоснования математики и вообще с теми логическими трудностями, о которых речь шла выше? Нет, очевидно, без парадоксальных «условий» не обойтись, а что касается

«двуязычия» одной теории, то воспроизведем для бодрости уже приведенные в нашей «настройке» слова В. Гейзенберга («...в порядке общего предположения можно сказать, что в истории человеческого мышления наиболее плодотворными... оказывались те направления, где сталкивались два различных способа мышления») и будем развивать свою проблему дальше.

Логический смысл сформулированного только что парадокса раскрывается в той предельной ситуации, когда речь идет о *собственно логической теории* (о науке логики), а не о какой-то позитивной, пусть самой общей, математической или физической теории.

Логическое обоснование логики (ее исходных положений, начал) требует, чтобы логик взглянул на свое мышление со стороны (а что тут «сторона»? Какое-то другое мышление, что ли, не мое?). Очевидно, здесь может быть лишь один рациональный выход: моя логика должна быть (но может ли?) освоена мной как диалогическое столкновение двух (минимум) радикально различных культур мышления, сопряженных в единой логике — логике спора (диалога) логик. Логик должен быть не тождественным своей логике, должен быть «над» ней, «больше» нее, вне ее. Утверждение, что в «логику» (в непосредственную логику мышления и в науку логики) необходимо включить критерий ее истинности, критерий ее (логики) самообоснования, неизбежно ведет к предположению, к предопределению какой-то «диалогики», какого-то радикального спора с самим собой, такого спора, когда каждое из моих «Я» (внутренних собеседников) обладает своей собственной логикой — не «худшей», не «лучшей», не более «истинной», чем логика «другого Я». Но вместе с тем здесь не требуется никакой «металогики» (которая стояла бы где-то над моим спором с самим собой). Не требуется, поскольку само бытие моей логики — в качестве диалогики — определяет ее постоянное развитие: в ответ на реплику внутреннего собеседника «Я» развиваю и коренным образом трансформирую, совершенствую «свою» аргументацию, но то же самое происходит с логикой моего «другого Я» (*alter ego*). Это постоянное развитие «постоянно» лишь *до той точки*, где происходит коренное преобразование всей «диалогики» в целом, где формируется новый диалог, новые «действующие лица» внутреннего спора.

Так примерно можно себе представить возможную жизнь диалогического разума. если продумать все последствия идеи самообоснования логической теории. Принять такое предположение как-то не очень хочется.

Ведь сразу же возникнут два принципиальных вопроса: 1) Что останется вообще от логики (той железной логики, которая «требует сделать вывод, что...»), если предположить некую полилогичность нашего мышления?

2) Зачем вообще нужна эта «диалогика», эта проверка «логики» «логикой» (и их взаимопревращение), когда существует иная, радикальная проверка: логика проверяется практикой, мышление — бытием? Не является ли это кружение белки мышления в колесе «диалогики» просто-напросто бегством

от жизни, от практики, от старой мудрости Гёте — «теория друг мой сера, но вечно зелено дерево жизни...»?

Нет, принимать наше предположение явно не следует (риск большой, а толк неясен)... но и не принять как будто нельзя...<sup>1</sup>

3. Снова к проблеме самообоснования. Где остановились Гегель и Фейербах...

Что же делать?

Прежде чем ответить на этот вопрос (и на вопросы, поставленные выше), обратимся снова к некоторым размышлениям и трудностям Гегеля, что позволит еще более углубить и обострить проблему.

Само собой ясно, что именно для Гегеля обсуждаемая проблема должна была встать с особой остротой. В полном и окончательном своем развороте *логика мышления* должна была «съесть» в «Логике» Гегеля самое *мышление*.

1 Развитая в этой книге *диалогическая схема* творческого (теоретического) мышления только для остроты и отчетливости представлена в деятельности творческих гениев и в решающих «точках роста» современной науки. По сути своей эта схема самообоснования логики выражает, на наш взгляд, «тайну» творческого мышления, где бы и как бы оно ни происходило. *Каждый* человек, в той мере, в какой он мыслит *творчески*, осуществляет свое мышление во внутреннем, мысленном диалоге с самим собой; и ятот мысленный диалог протекает как столкновение радикально различных *логик мышления*.

В самом деле, если на всех промежуточных станциях следования (развертывания абсолютной идеи) мысль оставалась мыслью, т. е. была мыслью о чем-то, имела предмет (этим предметом была сама мысль как объект самопознания), то в заключительной точке, когда мысль познала себя полностью, всеобщее (идея) уже не могло противопоставляться особенному (одному из моментов своего развертывания) как своему предмету.

Больше того, как раз в той точке, в которой определение субстанции окончательно должно было перейти в определение абсолютного субъекта (Духа), субъекта-то уже и быть не могло: исчезал объект мышления и деятельности, и «субъект» оказывался пустышкой, ему было *ничего* познавать и *не на что* действовать...

У мысли уже не было предмета (все было понято как мысль), но, значит, мысль теряла свой собственный статут. Отныне всеобщее (мысль в своем абсолютном логическом развитии) могло противопоставляться, чтобы оставаться мыслью, только иному всеобщему — не мысли, не логике, или, если переформулировать этот тезис, логика должна была противопоставляться иной логике, радикально иному пониманию того, что логично, что не логично, радикально иному типу понятия. Но в таком случае исчерпывается сама идея (далеко не только гегелевская) монологики. Рациональный смысл такого утверждения опять-таки может быть только один: мышление в полном своем развитии «натолкнулось» (что это

означает?) на радикально иное бытие, которое требует иной логики, иного способа мышления, иной формы логического движения, *иного субъекта логики!*

Но тогда (пойдем еще дальше) необходимо принять такой ход мысли: в своем предельном развитии понятие не только реализует все свои возможности понимания (все стало понятным, все вошло в понятие); одновременно предельное развитие понятия означает предельное развертывание непонятности мира, его непонятности. Чем более я понимаю предмет, тем более в нем фокусируется непонятное, тем более я способен формулировать эту непонятность (проблемность) предмета (мира), тем более становится ясным, что «мне» необходима иная логика, необходимо превращение логик (но это означает, что я должен мыслить иначе, должен быть другим). Все выше сказанное требует предположить, что неположенность бытия мышлению должна войти в *определение* самого мышления (понятия), т. е. что материализм должен быть понят и развит *как логика!*

Но такие выводы означали бы снятие всей гегелевской логики в целом, означали бы преодоление идеализма как статута логики. Кто же в здравом уме и в трезвой памяти, да *еще* в сознании всемогущества своего мышления решается на самоубийство?!

Гегель не раз вплотную подходил к этой проблеме, проникал в самое ее ядро и... в последний момент закрывался от проблемы тончайшими кружевами монологической диалектики.

Вот один из характернейших примеров. Второй том «Науки логики» — «Учение о понятии». Развивая диалектику всеобщего понятия, Гегель приходит к идее, что для определения всеобщего, для его обоснования необходимо как-то выйти за его пределы, за пределы понятия (?), необходимо определить *всеобщее как особенное*. Но в данном контексте быть особенным означает... быть иным всеобщим, всеобщим особенной логики и, следовательно, иметь «вне себя» какую-то иную, всеобще-особенную логику... Гегель понимает всю необходимость такого вывода.

Он пишет: «Особенное есть само всеобщее, но оно есть его различие или его соотношение с некоторым *другим*, его *свечение вовне*; но налицо нет никакого другого, от которого особенное было бы отлично, кроме самого всеобщего.— Всеобщее определяет *себя*; таким образом, оно само есть особенное; определенность есть *его* различие; оно отлично лишь от самого себя. Его виды суть поэтому лишь (а) само всеобщее и (б) особенное. Всеобщее как понятие есть оно же само и его противоположность (бытие, не мысль? — В. В.), которое опять-таки есть оно же само как его положенная определенность; оно охватывает собой последнюю и находится в ней у себя. Таким образом, оно есть тотальность и принцип своей разности, которая всецело определена лишь им самим. Нет поэтому никакого другого истинного деления, кроме того, при котором понятие отодвигает само себя в сторону, как *непосредственную*, неопределенную всеобщность; именно это

неопределенное создает его определенность или, иначе говоря, создает то обстоятельство, что оно есть некоторое *особенное*. *И то, и другое* есть особенное, и потому они *соподчинены*... Если мы говорим здесь о *двух противостоящих*, то мы должны... также сказать, что... их определенность *друг против друга* есть по существу вместе с тем лишь *одна* определенность, та отрицательность, которая во всеобщем *проста и едина* (einfach ist)... Понятие есть абсолютная мощь именно потому, что оно может свободно отпускать имеющееся в нем различие, позволять ему, чтобы оно приняло образ самостоятельной разности, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, в которых, однако, мы должны видеть не более, чем абстрактный аспект *ничтожности*»<sup>1</sup>.

В этих размышлениях Гегеля, как во многих других таких же фрагментах, сосуществуют два возможных, но совершенно исключают друг друга хода мысли.

Одна возможность. Всеобщее может определить себя как всеобщее только в противопоставлении самому себе как особенному, т. е. на основе признания, что в понятие необходимо включить идею бытия, не тождественного понятию, идею противоположности бытия и мышления (а не только гегелевскую идею тождества бытия и мышления, бытия и понятия).

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. VI. М., 1939, стр. 38—39, 40.

В контексте логики это может означать только одно: когда мыслитель начинает спорить со своим собственным мышлением, с безоговорочным «логика требует...», тогда начинается спор бытия с бытием, практики с практикой и, соответственно, понятия с понятием, логики с логикой. Тогда начинается процесс формирования иной (еще не логичной, внерациональной, еще только имеющей быть) логики.

Определенное понятие данной логики (развитое, конкретное) наталкивается в своем полном развитии (в задаче самообоснования) на необходимость освоить иной тип бытия, еще не определенный и не определимый (логически), еще могущий быть определенным только абстрактно, бедно, «точечно» — не теорией (многообразием понятий), но *одним понятием*, понятием-потенцией...

Гегелевское погружение ножа логики в масло бытия дальше невозможно. Мысль наталкивается на нечто твердое, непроницаемое, на нечто внелогичное. Теперь логика или ломается, или перековывается в иное лезвие, в другой логический металл.

Гегель великолепно видел такую возможность, такой ход мысли. Вот место из «Феноменологии»: «Начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия. Это начало есть целое, которое возвратилось в себя из временной последовательности, как и из своего пространственного протяжения, оно есть образовавшееся *простое понятие* этого целого... В то



время как первое явление нового мира... есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое... для сознания, напротив того, еще не потеряно воспоминание о богатстве предшествующего наличного бытия. Во вновь появляющемся образовании оно не находит раскрытия и различения содержания; но еще в меньшей мере оно находит то развитие формы, благодаря которому с несомненностью определяются различия, и в их прочные отношения вносится порядок. Без этого развития наука лишена *общепонятности* и кажется находящейся в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц...»<sup>1</sup>

Здесь сформулирована необходимость превращения теорий (в конечном счете логики), необходимость выхода в диалогическую, необходимость коренного преобразования наличного логического движения — в точку сжатия теоретической системы — в новое (бедное) простое понятие, в начало новой логики, новой теории. Но здесь же сформулирована и боязнь такого превращения понятий, такого изобретения нового предмета познания (и деятельности), грозящего полным обеднением науки, ее погружением в эзотеричность и неопределенность.

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, стр. 6—7.

Все начинать сначала... Снова — начало логики, снова — формирование логического из внелогического, формирование нового Разума из нового безумия... Очень рискованно. «Эта противоположность (развитости исторической культуры и абстрактности каждого нового понятия.— В. Б.) и есть... самый главный узел, над развязыванием которого в настоящее время бьется научное образование и относительно которого оно еще не достигло надлежащего понимания»<sup>1</sup>.

Но сам Гегель не стал развязывать этот узел. Он отшатнулся от неразличимости, неряшливости, неопределенности новых начал, отшатнулся от соблазнов безумия («не дай мне бог сойти с ума...»), а будет ли еще новый Разум, неизвестно.,.).

И дело тут не в какой-то личной нерешительности Гегеля и даже не в (как бы это ни было важно) боязни признать материализм *как логику!* Дело в моментах глубоко объективных.

Хотя логически выводы о необходимости определить всеобщее (логику) в контексте диалогичности были неизбежны, реально — в развитии позитивно-научного, в частности естественнонаучного, знания — такая возможность и необходимость была еще крайне далека.

Возникало противоречие между отдаленной логической необходимостью выхода за пределы монологики и живой, острейшей исторической необходимостью развивать ту же логику — логику Нового времени, логику Галилея и Декарта.

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 7.

Тем более, что, исходя из абстрактной необходимости коренного преобразования логик и их сопряжения в диалогической системе, никак нельзя было определить или хотя бы догадаться, *как* может преобразоваться наличная (к началу XIX века) логика, во что она перейдет, какое новое начало назревает... Что же, менять синицу в руках на журавля в небе?..

Но ситуация была еще напряженной. Тот тип содержательной логики, который установился в эпоху Галилея и Декарта, был непроницаем и для идеи «диалогики», и для идеи включения в понятие непонятого, внепонятийного, внелогического бытия предметов. Для логики Нового времени было характерно жесткое закрепление (принципиально) неподвижного субъекта мышления, всемогущего именно своей неизменностью и своим неизменным, все более и более глубоко идущим погружением в объект (бесконечно раскрывающим все новые и новые свои стороны, определения, связи). Субъект был радикально неизменен, фиксирован в точке действия вовне, хотя и приобретал все новые и новые орудия познания и деятельности. Соответственно, определения бытия вещей (скажем, определение «силы») постоянно отодвигались от субъекта и могли логически воспроизводиться только в форме антиномически расчлененных определений действия на другое (инобытия, бытия в другом). Исходная «неподатливость» бытия логике (определение *возможности* бытия) вообще выталкивалась из науки, из теоретического разума в «метафизику», в сферу запрещенных вопросов («Что есть сила?», «В чем причина тяготения?» и т. д.), в сферу «чистого» и «прикладного» практического разума. В такой ситуации помыслить о возможности полилогичности и диалогичности значило помыслить об *абсолютном* выходе из логики, о полном отречении от разума вообще.

Априоризм логики, неизбежный в таких условиях, мог приобретать различные формы: ослабленный кантовский вид (априорность отдельных понятий — пространства, времени, закона...) или более сильный, неукротимо последовательный, гегелевский — абсолютная неизменность и априорная необходимость одной единственно возможной логики, одной формы логического движения. Но в любом случае он означал неизменность и предопределенность бесконечного движения в глубь одного и того же бытия (все более глубоко и конкретно познаваемого), неизменность и предопределенность одного и того же субъекта деятельности (соответственно — мышления).

Движение мысли от субъекта, мысль, осуществляемая как обнаружение бесконечных «сущностных» матрешек («это по сути своей есть то»), не позволяли мыслителю замкнуть логику «на себя». Идея *самоизменения* и *самообоснования*, радикального изменения субъекта мышления была недоступна мыслителю Нового времени.

Правда, Гегель осуществил самозамыкание логики. Но он был вдохновлен не пафосом самообоснования (самоизменения) логики, но единственно возможным, если находишься на полпути логического движения, пафосом —

пафосом общения между «всеобщим» (общественным) субъектом и субъектом личностным, пафосом *образования*.

В процессе своего образования личность должна пройти и актуализировать, освоить (сделать своей) всю историю культуры. Развертывание культуры (логической в первую очередь) есть ее перематывание из *безличной* формы всеобщности в *личностную* форму культуры индивида и именно тем самым придание культуре мышления (идее) формы культуры субъекта (духа). Анонимно всеобщее переходит здесь в форму индивидуального, субъективного, а индивидуальная жизнь приобретает форму всеобщности, культурности. Не познание нового, но именно *образование*, усвоение наличной культуры есть секрет гегелевской логики. Замыкание такой логики на себя означает полное развертывание того, что было ранее, для индивида, свернутым, означает актуализацию, осознание объективно наличного, неосознанного.

«Индивид, субстанция коего — дух вышестоящий, пробегает это (историческое.— В. Б.) прошлое так, как тот, кто, принимаясь за более высокую науку, обозревает подготовительные сведения, давно им усвоенные, чтобы освежить в памяти их содержание; он вспоминает их, не питая к ним интереса и не задерживаясь на них. Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного... в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира. Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне,— его неорганическую природу.— В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу (культуру.—В. Б.) и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя. Наука воспроизводит это образовательное движение в его полноте и необходимости, а также то, что уже низведено до момента и достояния духа в процессе формирования последнего. Целью является проникновение духа в то, что такое знание» 1.

Гегелевская концепция (логика образования есть логика как таковая) отвечает тем задачам мышления человека Нового времени, о которых я только что сказал.

Для такого мышления (и деятельности) необходим логический челнок, снующий между анонимным (всеобщим) и личностным (индивидуальным) субъектом.

А. Вне непосредственного материального действия (на предмет) культура должна выступать для меня как образование, как всеобщий — развернутый

во времени — процесс усвоения знаний, накопленных человечеством (знаний—не действий).

1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 15.

Каждое новое знание, мною вносимое в этот духовный амбар, может быть принято и включено в реестр культуры только после того, как оно будет интерпретировано — в системе доказательства — в качестве вывода из старого знания (в котором оно извечно, хотя и неявно, содержалось), т. е. после того, как оно сможет выступить даже для меня, его изобретателя, в форме момента образования, осознания и освоения, развертывания и конкретизации всеобщей и, по существу, не могущей быть обновленной идеи. Односубъектность (всеобщий субъект деятельности — один и неизменен) и однопредметность (в познании осуществляется только бесконечное погружение в тот же предмет, а предметом этим оказывается — после процедуры доказательства — все то же, хотя до этой процедуры и невыявленное, знание) — вот основание и смысл логической культуры Нового времени.

Б. В акте же непосредственного действия на предмет образовательный статут культуры исчезает; я могу (и, по сути, должен) ничего не знать о той силе общественного могущества, которое я использую — в машине, в расчете, в «кнопке» моего включения... моего исчезновения... Во что я включаюсь, в чем исчезаю, уже не существенно.

Сила моего действия на вещи — не во мне самом, не в моей неповторимости и даже не в моей образованности, но в моей способности (лучше сказать, в моём способе) применять всеобщую силу общественного субъекта, в моей способности быть точкой приложения и опоры некоего всеобщего объективного движения. Чем менее я мешаю действию этой анонимной силы, чем менее я вношу в мое действие" отсебятины, тем более я способен транслировать целое, использовать его как свое орудие (машину, логарифмическую линейку, алгоритм решений, ЭВМ). Чем жестче я отделен от собственного действия, тем более мое действие эффективно.

Такой логический челнок был невозможен и бессмыслен в другой период, к примеру в средневековье. Там образование было непосредственно образованием действующего субъекта. Образовывался прием, существующий только во мне, в ловкости моих рук и моего ума. Средневековое знание было знанием об умении, логика была логикой умения, логикой того, что есть «у меня» (это отнюдь не этимология), но вовсе не знанием о рациональности мира, не знанием о том, как мир может действовать вместо меня, заменяя мое умение. Такое заменяющее субъекта знание стало предметом логики только в Новое время и наиболее осознанно как раз в «Логике» Гегеля.

Сейчас самое время обратиться ко второй возможности «определения всеобщего как особенного», заложенной в приведенном выше фрагменте

«Науки логики». Возможность эта, полностью реализованная в системе Гегеля, состоит в идее, что всеобщее можно понять (не выходя за пределы монологики), если представить его одновременно как расчлененный всеобщее, как бесконечное подразделение (через моменты развертывания абсолютного знания) и как целостно всеобщее, как нерасчлененно всеобщее, которое обще всем своим моментам, есть их одновременность, снятость. Тогда всеобщее определяется как *особенное по отношению к самому себе* (но в разных определениях), без необходимости выходить на другое всеобщее, на нелогичку (на иную логику). Вспомните: «...понятие есть абсолютная мощь именно потому, что оно может свободно отпускать имеющееся в нем различие, позволять ему, чтобы оно приняло образ самостоятельной разности, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, в которых, однако, мы должны видеть не более, чем абстрактный аспект *ничтожности*». И дальше: «Понятие, поскольку оно определяет или различает себя, направлено отрицательно на свое единство и сообщает себе форму одного из своих идеализованных моментов *бытия*... Особенное имеет всеобщность внутри самого себя как свою сущность; но поскольку определенность различия *положена* и тем самым обладает бытием, *всеобщность есть в нем форма, а определенность, как таковая, есть содержание*»<sup>1</sup>.

Бытием (отпущенным от понятия) обладает отдельная вещь, отдельный момент целого и целое, последовательно развернутое в своих моментах; но, в сущности, все это едино суть, все это есть идея, бытие идеи.

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. VI., стр. 40—41 (курсив мой В. Б.).

Материалистическим эквивалентом такой логики определения всеобщего по отношению к самому себе (так, чтобы не нужно было вводить «другое» всеобщее — другого логического субъекта и другого субъекта логики) является хотя бы система Спинозы. Природа определяется в этой системе по отношению к самой себе (как *causa sui*), но за счет введения двух различных определений: Природа как «*natura naturans*» (природа творящая, нерасчлененная, вневременная, неподвижная) и та же Природа (всеобщее) как «*natura naturata*» (природа сотворенная, расчлененная, развертывающаяся во времени, изменяющаяся). И у Гегеля, и у Спинозы спасение (от чуда полилогичности) находится в одном и том же — во введении «квазисубъекта»: природы сотворенной, духа сотворенного. Диалог логик также приобретает здесь характер и форму квазидialogа. Собеседник заменяется Двойником (вспомним размышления Ухтомского), *alter ego* ссыхается до того же самого «Я», но в другом определении, в другом облике.

Стоит, впрочем, сказать, что только в «Логике» Гегеля, (а не в «Этике» Спинозы) эта идея нашла свое осознанное логическое выражение, была логически осмыслена (в сути и в последствиях своих) и как раз поэтому

доведена до грани превращения в иную логику, до предельных соблазнов логики «диалогической».

И еще одно замечание. В гегелевской логической концепции выясняется происхождение дедукции и родо-видовой иерархии понятий, столь необходимых для мышления Нового времени. Для Гегеля разделение природы на виды и роды, распределение понятий по ступеням строгой дедукции есть лишь отражение исходной логической идеи — идеи двойного существования всеобщего, как творящего и сотворенного, как нерасчлененно целостного и расчленение последовательного, выводного.

«Многообразие ее родов и видов и бесконечная разность ее (природы.—В. Б.) образований может вызывать в нас *восхищение*, ибо в восхищении *нет понятия*, и его предметом служит то, что лишено разумности. подобно тому как дух, хотя он и имеет понятие в образе понятия, пускается также и в представивание и носится по бесконечному многообразию представлений. Многообразные роды и виды, встречающиеся в природе, не должны считаться чем-то более высоким, чем произвольные причудливые мысли духа в его представлениях. И те и другие, правда, являют нам повсюду следы и предвосхищения понятия, но не изображают последнее в верном отображении, так как представляют собой сторону его свободного вне-себя-бытия...»<sup>1</sup>

Итак, «логика сотворенная» (содержательно-дедуктивное, расчлененное на моменты, движение понятия, движение самопознания) воспроизводит «логику творящую» (логику вневременного, неподвижного и нераздельного, абсолютного духа). Сама «сотворенная логика» бледно и слабо воспроизводится в логике формальной дедукции и в логике родо-видовой иерархии.

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. VI, стр. 40.

Единственно прочным и жестко фиксированным фрагментом этого «вырождения» оказывается его конечный момент — формальная логика. Ей уже не во что вырождаться, и она всегда равна самой себе. Ее можно записать и без особых усилий разглядеть в обычном, открытом тексте. Среднее звено (содержательная дедукция, воспроизведенная в гегелевском развитии понятий) существует, лишь вырождаясь, в мгновение своего перехода в формальную дедукцию. Исходное звено — «творящая логика» (процесс изобретения новых понятий и прежде всего новых логических начал) — вообще не может быть фиксировано в науке логики, во всяком случае в своем собственном определении, в качестве творящего начала. Это «звено» (логическое определение творящего субъекта) должно быть исключено, как нечто туманное, неопределенное, иррациональное, почти неприличное, из осознанной логики мышления, осознанного в своей форме. В логической форме может быть осмыслена только логика сотворенная, только воспроизведение (самопознание) того, что уже создано. Субъект

познаваем логически только в творении своем, но не в своем *замысле*, не в своем действии на самого себя, не в *диалоге*.

Как раз там, где остановился (там, куда бежал от чуда диалогичности) Гегель, начал свое переосмысление гегелевской логики Фейербах. Пытаясь возвести материализм в

статут логики (хотя и не справившись с этой — невозможной для начала XIX века — задачей), Фейербах бьет в самое солнечное сплетение интересующей нас проблемы.

Приведем более детально те размышления Фейербаха, которые были уже воспроизведены в нашей вводной «настройке»: «Бытие составляет единство с той вещью, которая существует. У кого ты отнимешь бытие (независимость бытия от понятия.— В. Б.), того ты лишаешь всего... Бытие не есть *особенное* понятие... оно—все».

Логика знает лишь один радикальный диалог — с не-логикой, с бытием. «Для доказательства необходимы *два лица*; мыслитель *раздваивается* при доказательстве; он сам себе противоречит, и лишь когда мысль испытала и преодолела это противоречие с самой собой, она оказывается доказанной. Доказывать значит оспаривать... Диалектика не есть монолог умозрения с самим собой (!?— В. Б.), но диалог умозрения с опытом. Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — *противник самого себя* (как мыслителя.— В. Б.). Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила... *Не ничто, а чувственное, конкретное бытие есть противоположность бытию* в общем смысле, как его понимает логика. Чувственное бытие отрицает логическое бытие, первое противоречит второму, а второе — первому».

«Только та философия, которая свободна и имеет мужество усомниться *в себе самой*, только та философия, которая возникает на своей *противоположности*, есть единственно

*беспредпосылочная* философия в отношении к своему началу». В логике Гегеля «идея высказывает другое, нежели то, что она мыслит. Она говорит: бытие, она говорит: сущность, но под этим она мыслит лишь самое себя. Только в конце ее слова совпадают с мыслью, но здесь она отрекается от того, что она сказала вначале, и заявляет: то, что вы до сих пор, в начале и в продолжение всего пути, считали за другое существо,— смотрите! — это и есть я сама... Именно поэтому доказательство, опосредствованно абсолютной идеей оказывается лишь формальным. Идея создается и удостоверяет себя не через *действительное другое*... идея создается путем *формального* мнимого противоположения» 1.

Этот отрывок существен для нас во многих отношениях.

Прежде всего, знаменательно своеобразное переплетение двух критик логики Гегеля. Фейербах как-то удивительно легко переходит от критики Гегеля за «монологичность» в смысле отсутствия спора «мыслителя с самим собой» к критике за тот же недостаток, понимаемый, однако, теперь как отсутствие спора мышления с бытием. Это переплетение (или смешение — как угодно)

пронизывает не только процитированный фрагмент, но составляет отличительную особенность всей философии Фейербаха в целом.

1 Л. Фейербах. Избр. философ., произв., т. I. М., 1955, стр. 73,74,76.

И на мой взгляд, такое переплетение («в философию необходимо ввести разговор Я и Ты» — «в философию необходимо ввести спор мышления и бытия») отнюдь не слабость, но величайшее (и очень мало осмысленное) достоинство феербаховской философии.

Разберемся в смысле такого переплетения шаг за шагом.

Через всю критику гегелевской логики Фейербах проводит один сквозной тезис: роковой порок Гегеля (и его системы, и его метода) — это абстрактная тождественность мышления и бытия, отсутствие у бытия самостоятельного (по отношению к мышлению) логического статуса. Дать определение логики (как целого), обосновать начало логики означает обосновать логику идей логикой вещей, ввести в обоснование логики «диалог умозрения с опытом». Для Фейербаха формальный характер (ограниченность) гегелевского «доказательства» состоит именно в том, что само доказательство не может быть обосновано в своих началах, в бытии вне логики; оно оправдывается только своей тавтологичностью, только тем, что бесконечность вывода есть бесконечность круга, в котором конец тождествен началу.

Надо — *в контексте логики* — обосновать логику бытием как внелогическим началом! Но задача эта кажется абсурдной. Для логики действительно самое трудное — Гегель знал, где остановиться, — выразить в логической форме всеобщность бытия как начало (принцип обоснования) всеобщности мышления, т. е. логически всеобщего. Иными словами: для логики самое трудное — ввести в логику (воспроизвести в понятиях) процесс изобретения понятий, переход *от не-понятия к понятию*. (Здесь под не-понятием имеется в виду, конечно, *не* «представление», но радикальная внепонятийность бытия, его несводимость к понятию.)

И Фейербах, вслед за Гегелем, но совсем на иных путях, отшатывается от трудностей этой парадоксальной задачи. Если Гегель капитулировал в пользу мышления, Фейербах капитулирует в пользу (внелогического) бытия. Но то, как именно происходила «капитуляция» Фейербаха, для нас существенно.

Вкратце суть дела можно выразить так.

А. Фейербах понял, что «истинная диалектика мышления» требует ввести в мысль «онтологический» спор мышления и бытия, умозрения и опыта, ввести в логику идею независимости и изначальности бытия. Понимание бытия только как бытия мысли, идеи (Гегель) уничтожает всю серьезность и «всамделишность» диалектических противоречий.

Б. Фейербах раскрыл необходимую (требуемую) форму такого (действительного) диалектического противоречия: мышление и бытие должно выступать (в логике) в качестве двух «субъектов диалога» — в



качестве «Я» и «Ты». Чтобы стать логическим, противоречие (и тождество) мышления и бытия должно приобрести диалогическую (социально-логическую) форму. Но...

В. Для Фейербаха (как и для Гегеля) логика может быть только монологикой (одной единственной логикой—логикой монолога). Если так, да здравствует диалог и да сгинет логика! (Из анализа той же ситуации Гегель сделал противоположный вывод: да здравствует логика и да сгинет диалог!)

Центральным звеном размышлений Фейербаха является идея необходимости (и невозможности) представить онтологический статут диалектики в форме социально-логической (спор «Я» и «Ты» в процессе мышления).

Чтобы расшифровать приведенную схему, обратим внимание на одну странную «опечатку» в цитированном тексте Фейербаха. «Диалектика по еsln, *монолог* (курсив мой.— В. Б.) умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом». В «Основных положениях философии будущего» снова встречаем ту же «опечатку<sup>1</sup>), но в другом, социально-логическом контексте: «*Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и ТЫ*»<sup>1</sup>.

«Монолог умозрения с самим собой». «Монолог одинокого мыслителя с самим собой». Позвольте, но ведь это даже грамматически бессмысленно. Если «с самим собой», то уже не монолог! Это — диалог! Очевидно, Фейербах должен был сказать другое: диалектика — это не диалог одинокого мыслителя (или умозрения) с самим собой, а диалог «Я» с «Ты» (или: умозрения с опытом). Но если бы он сказал так и соотнес диалог с диалогом, все противопоставление сразу бы потеряло всякий смысл. Но он так не сказал и не мог сказать, как, впрочем, и вся классическая философия (я уже не говорю о современной).

<sup>1</sup> Л. Фейербах. Избр. философ, произв., т. I, стр. 203.

Существовал стереотип: если «с самим собой» — это не диалог, а монолог. Диалог может быть только с другим: с «Ты», с опытом. Но все дело в том и заключалось (в том и заключается, скажем мы в XX веке!), что для логического осмысления идей Фейербаха, для того, чтобы они вышли за пределы смелых и красивых деклараций и могли схватиться с гегелевской логикой на логической почве, необходимо было совершить один совсем маленький шаг — понять диалог «Я» с «Ты», умозрения с опытом как диалог с самим собой, с alter ego, с внутренним Собеседником, и обратно — понять «монолог» одинокого мыслителя с самим собой — как диалог умозрения с опытом, «Я» с «Ты». И сразу же все изменяется.

Но совершить (я нарочно использую такой пышный глагол) этот маленький шаг было действительно очень трудно.

Прежде всего, трудно понять возможность социально-логической (диалог) формы логики. (Мы уже знаем, что, но Фейербаху, форма эта необходима для воспроизведения в мысли непонятности бытия.) Кажется само собой разумеющимся, что когда мыслитель обращается к самому себе, то

Собеседник ссыхается в Двойнике, а разговор с Двойником — это конечно же не диалог, а банальный монолог. Как же иначе? Когда я нечто объясняю самому себе, то объяснение вообще представляется абсурдом. Что «ему» объяснять, ведь «он» и так знает все, что знаю я, ведь он и есть я. В обращении к самому себе я обращаюсь к «ничто» и просто-напросто логически последовательно развиваю свою мысль. Это и будет дедукция в чистом виде, это и будет логика по определению.

В основе приведенных рассуждений лежит априорная идея, и вроде бы совсем из другой сферы,—убеждение, что изобретение понятий, теоретическое творчество совершается *вне* логического мышления, где-то в интуитивных подвалах сознания. Ведь если созидание новых идей, изобретение нового идеализованного предмета совершается вне логики (в интуиции, в психологических глубинах), то это означает, что в *логике* могут существовать только логические тавтологии, только те «понятия, которые понятны», только те идеи, которые мне (мыслителю-теоретику) уже известны. Но именно поэтому в логике не может быть «Я» и «alter ego». Где-то, в подсознании,— другое дело. Там есть какое-то «второе Я», могущее знать то, что не знает «Я» сознательное, но зато и я ничего путного не знаю (и не могу знать) о существовании мифического «второго Я». В сфере доказательства, в сфере умозрения мне известно лишь то, что мне известно, а диалог с самим собой тождествен монологу. Иное дело, если предположить, что в самой логике, в светлом поле сознания может существовать «Я» знающее и «Я» не знающее, «Я» понимающее и непонимающее (упорно непонимающее мою собственную логику), «Я» мыслящее по определенной логике и «Я» обосновывающее и критикующее эту логику (выходящее за ее пределы). Тогда имеет смысл диалог с самим собой. Тогда такой диалог и выступает логической формой диалога «Я» с «Ты», т. е. формой самообоснования логики. Однако мы уже не раз подчеркивали, как трудно и опасно, а в начале XIX века и вовсе невозможно было пойти на риск такого предположения.

Отказываясь от логического «эгоцентризма», Фейербах отказался и от возможности логически ассимилировать диалог «Я» с «Ты», стал—в логическом плане—жертвой этого же эгоцентризма. Для него логика была тождественна с гегелевской монологикой, и поэтому ради торжества бытия он отказался от логики вообще, во всяком случае от логики в сфере диалога «Я» и «Ты». Отвергая Двойника, Фейербах не заметил возможности Собеседника. Задыхаясь в одиноком Зазеркалье гегелевской (и вообще любой дедуктивной) логики, Фейербах не увидел, что в мышлении «одинокого мыслителя», в его диалоге с самим собой сворачивается и приобретает собственно логический характер *социальная сущность* мышления.

Победа над Двойником оказалась пирровой победой. Там, где нет диалога с самим собой, там и диалог «Я» с «Ты» не может получить логического статуса, там исчезает возможность перейти от монологики к диалогике

вообще. А там, где *господствует монологика*, там нет возможности для обоснования логического скачка, там нет логики творчества.

Мы уже не раз сталкивались с этой альтернативой: или идея самообоснования собственной логики (т. е. идея диалогичности), или логики творчества вообще не может быть. Единственной логической формой творческого мышления может быть только форма внутреннего спора. Я утверждаю нечто. «Я» отвергаю это нечто и выдвигаю другое предположение. Я — в ответ — усиливаю свои исходные аргументы, но тут же «Я» развиваю свое ответное предположение... Короче, я мыслю. И! если «науке логики» удастся уловить логику этого спора, творческое мышление будет уловлено в логические сети. Если удастся...

Но тут есть еще один очень существенный ход.

Предположить, что в процессе творческого мышления осуществляется непрерывный внутренний диалог, — это значит одновременно предположить, что *единый субъект* размышления выступает как некий *размышляющий коллектив*, некий «многоместный субъект», некий внутренний микросоциум. Ведь уже для самых первых определений логики внутреннего спора нам понадобились (иначе и описать этот спор нельзя) «Я» и «другое Я» — множественное число собеседников внутреннего «невидимого колледжа» теоретизирующей головы.

Наличие спора предполагает, что *кто-то* спорит, что есть *кому* спорить, что аргументы «поставляются» и развиваются определенным, жестко фиксированным участником спора. А поскольку в споре минимум две стороны, то следует предположить две системы аргумента или двух логиков, работающих во мне в процессе мышления.

И каждый из этих внутренних «теоретиков» должен обладать устойчивой себе-тождественностью, глубоким *потенциалом* своего доказательства... Иначе спор расплзется, потеряет логичность, непрерывность, не будет развиваться, не сможет обладать никакой конструктивной творческой силой. Но тогда, в свою очередь, за таким внутренним спором должна стоять какая-то устойчивая и напряженная культурная реальность, реальное логическое раздвоение мысли. Вот сколько дополнительных предположений влечет за собой наш первый неосторожный шаг, наша первая «диалогическая» гипотеза. Фейербахова нерешительность становится все более понятной...

И еще одно. Какие бы исторические, культурные реальности (устойчивые тенденции мышления) ни стояли за «сторонами моего внутреннего спора», ясно и другое: в ходе их интериоризации, в процессе столкновения, замыкания в «одной голове» исходные «логики мышления», первоначальные, формальные, жестко закрепленные ходы доказательства, вывода, обоснования должны измениться, преобразоваться, сжаться.

Говорить нечто самому себе и спорить с самим собой — это не то, что спорить с другими. Здесь доказательство не нужно, да оно и не пройдет. В разговоре с самим собой многое понятно без слов, о многом можно и нужно умолчать, бесконечная линия вывода замещается «точкой», намеком,

началом рассуждений... Продолжать — только время тратить. Вот уже и ответ тебе готов, и тоже началом, уколом, истоком. Идет спор *начал*, аксиом, определений, принципов. Этот спор, очевидно, также вполне логичен, но это особая логика, которую попробуй улови во внешней речи, в языке текста...

Здесь пока остановимся. Тут требуется особый разговор, и он — впереди.

Затруднения Фейербаха типичны для мышления Нового времени: даже диалог с другими здесь осуществляется в форме монолога, доказательства (для тугодумов), мышление идет *от* субъекта и замыкаться «на себя» органически не может. Больше того, сверхзадача внутреннего спора в том и состоит, чтобы устранить одного из собеседников (не знающего, ошибающегося), чтобы развернуть, разомкнуть обоснование в доказательство. Изобретение идей должно быть опущено в дологическое подземелье, внутренний спор должен уничтожить самого себя, в теории не должно остаться следов ее происхождения. Если это получается, значит, теория готова к употреблению и может поступать в распоряжение практики, в оборот внешнего общения.

Но это еще не все. Вспомним, что внутренний диалог «Я» с «Ты» только тогда приобретает логический (а не только психологический) статут, когда в его основе лежит онтологическая проблема: воспроизвести в мышлении бытие, но не как «бытие мышления», а как независимый от мысли предмет познания. Необходимо воспроизвести в сфере логики основную проблему материализма: «Понятие (= человек) как субъективное снова предполагает само-в-себе сущее инобытие (= независимую от человека природу)»<sup>1</sup>.

Ведь основной тезис Фейербаха в полемике против гегелевской логики имеет такой смысл: необходимо, чтобы философия могла освоить нечто нефилософское, логика — нечто нелогическое; но освоить не по-гегелевски, снятием, а как-то иначе, сохраняя — в логике? в мысли? — внеположность мышления и бытия, воспроизводя (в понятии?) неискоренимую непонятность (внепонятийность) предметного, материального мира.

Поставленные здесь вопросительные знаки выражают логическую недосказанность философии Фейербаха. Воспроизводить в понятии (в логике, в мышлении) внепонятийность бытия — не абсурд ли это? Но если нельзя логически (в движении понятий) воспроизвести логическую недоступность бытия, то откуда я вообще знаю о том, что бытие имеет определения, не воспроизводимые в понятии, что я могу в таком случае сказать о бытии?

Трудность эта действительно коренная. Если я проверяю истинность своих идей их «соответствием действительности» (в процессе практики), то одно из двух. Или я соотношу действительность, поскольку она мной понята, с действительностью, поскольку она мной не понята, и проверяю первое вторым, известное — неизвестным, переработанное мыслью — чем-то неопределенным, донесенным только в моих ощущениях (?).

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 194.

Проверка, мало сказать, сомнительная, логически это просто-напросто абсурд. Или же я предполагаю, что эта проверяющая мои идеи действительность (действительность практики) как-то воспроизведена в понятии, что она имеет в мышлении логический статут, причем статут даже какого-то «высшего качества», особого закала. Это логика, могущая быть критерием истинности моих — логически развитых и систематизированных — теоретических идей. Таковы условия задачи! Условия явно провокационные.

Так мы снова, уже с позиций, занятых Фейербахом, вернулись к той ситуации, в которой оказался Гегель. Фейербах (и не он один) капитулировал перед этой трудностью, он очистил место от мышления, от логики, чтобы освободить его для... представлений, ощущений, чувственности как наивысшего критерия рациональности и истинности, как полномочного представителя его величества Бытия. Верительные грамоты он проверять не стал и спасся от опасностей субъективизма только за счет своей героической непоследовательности. Право ощущение проверять мои идеи от имени бытия (несводимого к ощущениям) проверено быть не может, но я в него верю. II. все.

Мужество, конечно, вещь хорошая, но логики оно не заменяет.

Восстановим еще раз в памяти те трудности, ту предельную ситуацию, в которой Фейербах отрекся от логики.

Трудность первая.

Как только «Ты» обычного, внешнего диалога воспроизводится в «alter ego» диалога *внутреннего*, Собеседник сразу же превращается в Двойника, диалог вырождается в «монолог одинокого мыслителя с самим собой» (в доказательство).

Теперь логика возможна, но это будет обычная монологика.

Трудность вторая.

Как только «опыт», «бытие» воспроизводится в мышлении, в понятии, сразу же бытие превращается в бытие мысли, диалог умозрения с опытом вырождается в «монолог умозрения с самим собой».

Логика снова возможна, но это будет «чистая логика» абсолютного идеализма (или, что одно и то же, абсолютной дедукции).

Чтобы поймать "(понять) логику реального, живого мышления (диалогичку, творческую логику), надо ответить на два вопроса: 1. Как возможно логически воспроизвести (и возможно ли вообще) «Ты» в «другом Я» моего собственного мышления (но воспроизвести в качестве Собеседника, а не Двойника)?

2. Как возможно воспроизвести (и возможно ли вообще) «опыт», «бытие» в «умозрении» (как нечто отличное от «умозрения»)?

Но на два эти вопроса можно ответить только одновременно, только как на один вопрос. Воспроизвести в логической форме соотношение мышления с

бытием (не сводя одно к другому, но и не разводя по разным метафизическим закуткам, т. е. не отрекаясь от логики во имя иррационализма) можно только одним единственным способом — на началах диалогии, когда критерий практики приобретает характер критерия логического, когда столкновение «умозрения» с «опытом» осуществляется как диалог логик.

И это действительно должно быть (мы еще не знаем, *может ли?*) соотнесение мышления с мышлением, логики с радикально иной логикой, поскольку только в форме такой радикальной различности логик и, вместе с тем, их тождественности имеет смысл говорить о логическом критерии истинности по отношению к самой логике. Иными словами, «логика бытия», «логика вещей» должна, для того чтобы стать логическим обоснованием «логики понятий», быть воспроизведенной в мышлении (в качестве логики) и вместе с тем в качестве чего-то внеположного логике, в качестве не-логики, в качестве другой логики. Но это означает, что и «логика понятий» по отношению к «проверяющей», к «обосновывающей» ее логике тоже есть нелогика, «логика бытия», «логика вещей». Отношение здесь обратимо, речь снова может идти только об идее самообоснования логики.

Так как же возможно рационально представить «феноменологию» такого столкновения двух логик бытия в реальном процессе творческого мышления? Мне кажется, что тут снова необходимо (и активно просится на язык) соображение, к которому мы не раз подходили (с разных сторон, в различных контекстах). Иная логика (логика бытия) воспроизводится в моей «работающей» логике и форме логики не-знания, не-понимания.

Когда я мыслю, я с той же силой формулирую и то, что я понимаю в объекте, и то, что я в нем принципиально не понимаю, что является для меня изначальной загадкой, чем-то выходящим за пределы моего разумения. В понятие предмета столь же входит понятное в нем (объект познания как идеализованный предмет), сколь и непонятное, непонимаемое (объект познания как невозможность идеализованного предмета). И только если есть и то и другое, мы имеем понятие, а не термин.

«Я знаю *то, что* я не знаю» — ударение здесь стоит иначе, чем в афоризме Сократа. Но именно афоризм Сократа и означал начало «диалогии» как единственной реальной логики мышления. И речь тут идет не о тривиальном — «ученый должен знать, что именно он не знает в предмете, что ему надлежит еще узнать, понять, выяснить»... Точнее, не только об этом. В этой (тривиальной) формуле должен скрываться и, по сути дела, всегда скрывается иной, парадоксальный смысл: знание предмета есть его незнание, есть знание этого предмета как не входящего в мое знание, есть *знание о его бытии вне моего знания, о его (предмета) нелогичности* в свете наличной, развиваемой мной актуально логики.

Мы увидим дальше, что в этом парадоксе скрывается вполне земная практическая мудрость. Сейчас совсем кратко. Познавать предмет — значит реализовать, актуализировать (практически и теоретически) его бытие в

контексте определенной логики, определенной идеализации, скажем в качестве материальной точки,двигающейся (перемещающейся) и абсолютно пустом пространстве. Так актуализирует бытие предмета оружейник, изготавливающий снаряд (чтобы было наименьшее сопротивление воздуха, чтобы снаряд бил в цель в одной точке). Так, далее, актуализирует бытие предмета теоретик, доводящий эту, практическую, идеализацию «до ума», до парадоксального, невозможного бытия, до бытия, которое возможно только в «пространстве данной теории». Но так актуализировать бытие предмета — значит актуализировать и его небытие (в контексте другой логики), скажем в качестве предмета превращающегося, действующего на самого себя,двигающегося в эйнштейновском «интервале». «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, изменяет внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (меняет те или иные ее стороны, качества) и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно истинной)»<sup>1</sup>. Детальнее об этой актуализации бытия—во второй части.

Здесь важно было, хотя бы пунктиром, наметить не только необходимость, но и возможность логического решения второй трудности Фейербаха (как воспроизвести в мышлении, в логике «диалог умозрения с опытом», мышления с бытием). Вторая трудность оказалась тождественной первой.

*1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 199.*

Проблема одна: воспроизвести в мышлении «диалог логик». Но, кроме того, вторая трудность, если осмыслить ее основательнее, позволяет сформулировать исходные условия для решения первой трудности — трудности воспроизведения в логической форме внутреннего диалога единой человеческой личности (диалога между «Я» и «другим Я»).

Необходимо, чтобы «Ты» не стал — во внутреннем диалоге — моим Двойником, чтобы мой разговор с самим собой не был пустым словоприемом и не носил характера редукции (когда я уточняю для себя смысл сказанного и свожу новое к старому, известному прежде всего на путях доказательства, т. е. на путях устранения второго собеседника, как только «ему» уже все доказано...). Для того, чтобы этого не произошло, необходимо, чтобы мое «другое Я» («Ты») воплощало и персонализировало логику другого бытия, логику несводимости внешнего предмета к моей исходной идеализации, логику обоснования (и критики) моей дедукции и моих «аксиом». Тогда мое «другое Я» будет таким плотным, непроницаемым, внутренне активным, логически (и исторически) осмысленным, что усыхание ему не будет грозить, а социальность внешнего общения сможет принять всеобщую логическую форму творческого движения (и изобретения) понятий.

Или, возвращаясь снова к исходным определениям, сформулированным и в контексте кризиса современного теоретического мышления, и в контексте

историко-философских размышлений: творчески значимым диалогом может быть диалог, в котором осуществляется самообоснование и самоизменение логики. Точнее, диалог, в котором мыслитель самообосновывает и самоизменяет свою логику, возводит «критерий практики» в степень логически действенного.

Теперь можно ответить на «коварные» вопросы, сформулированные выше.

1. Что останется от логической («железной») необходимости, если предположить некую полилогичность (=диалогичность) нашего мышления? Останется (и впервые выявится) способность логики включать в себя процесс своего самообоснования, способность логики выходить за собственные пределы. Логическая необходимость того или другого вывода будет обоснована логикой формирования и коренного изменения исходных начал логического движения. Наука логики освоит не только необходимость, но и свободу (творческую способность) реального мышления. «Железа» тут, может быть, и поубавится. Но логики будет гораздо больше. Будет отсечен регресс в дурную бесконечность эмпирических «обобщений».

2. Зачем вообще нужна проверка логики логикой, когда существует иная, радикальная проверка: мышления — бытием, теории — практикой?

Просто затем, что проверка мышления бытием, теории — практикой имеет смысл и

может что-либо доказывать лишь тогда, когда эта проверка ассимилируется логически и приобретает форму внутренней «проверки», точнее, *самообоснования и самоизменения* логики; когда не-мышление, не-логика могут выступить как другая логика или как эта же самая логика, но в качестве собственного самообоснования, а значит, и самоизменения, выхода за свои пределы.

Итак, ответы на первый и второй вопросы, по сути, совпадают и выражают внутреннюю необходимость современного (теоретическая революция XX века) развития логики. Вместе с тем они выражают возможность разрешения тех радикальных логических трудностей, перед которыми капитулировала философская логика начала XIX века.

Другое дело, что эти ответы остаются — пока — благими пожеланиями и не могут быть обоснованы какими-то реальными возможностями (в смысле — потенциями) современного логического движения. Да, эти ответы разрешили бы трудности Гегеля и Фейербаха. Да, эти ответы реализовали бы требования современных математических и физических теорий. Но все же это все — «если бы да кабы...».

Необходимо сформулировать наши утверждения не в качестве пожеланий, но в качестве открытия, теоретического «наблюдения» примерно в таком виде: «Мышление всегда носило такой (диалогический) характер, хотя сам тип диалогичности (самообоснования) исторически изменялся, преобразовывался...



Сейчас диалогика изменяется так, что она может и должна быть осмыслена логически (в логической теории), понята в своей логической форме».

Если мы сможем придать нашим утверждениям *такой* характер — характер теоретической идеализации *реальной истории мышления*, тогда наше логическое предположение станет логическим положением, тогда предопределение диалогики станет ее развитым определением. Во второй части этой работы мы и постараемся реконструировать историческую реальность «диалогики» (творческой логики) Нового времени (XVII — начало XX века), точнее, постараемся реконструировать «строение головы» теоретического гения этой эпохи, «микросоциум» его внутренних дискуссий.

Но для того чтобы понять действительный смысл такой реконструктивной работы и ее непохожесть на то, как обычно мыслится «дело логики» (ведь мы будем характеризовать не форму логического движения, а внутреннюю «форму» субъекта мышления, его готовность творить), необходимо развить дополнительные предопределения такого подхода. Ведь Гегель и Фейербах лишь завершили сложнейший философский путь; их размышления и их туники означали предел и исчерпание многовековой традиции. *Традиции*, которая сейчас, во второй половине XX века, вновь — в корне преобразенная — становится логической *перспективой*

4. «Возвращение» к традициям философской логики (XVI—начало XIX века). Возвращение или преобразование?

Логический анализ проблем «диалогики» постоянно выводил нас к идее «многоместного субъекта» творческого мышления, к необходимости логически воспроизвести уже не столько структуру и форму движения положенной теоретической мысли, сколько логику «замыкания на себя» творца этой мысли, логику его общения с самим собой, «логику» (но каков здесь смысл понятия «логика»?) его готовности, его предрасположенности к творчеству.

Ведь если я анализирую текст *для того*, чтобы проникнуть за текст, в «душу» его изобретателя, «слагателя», то анализ структуры текста должен обернуться пониманием того (или тех), кто ведет эти споры, кто стоит за текстом, того, кто эти тексты создает. Конечно, это будет понимание логическое, реконструкция идеализованная, направленная на то, чтобы восстановить некий обобщенный образ творца — не как индивида, но как исторически заданного «микрокосма» «творческой головы», творческого гения определенной эпохи («гения» и в обычном, и в сократовском смысле слова, в смысле витающего в моем индивидуальном сознании и провоцирующего мою мысль, «образа культуры»). Но все же я должен — сквозь отчужденный текст — понимать (реконструировать) автора как «нечто» радикально нетождественное тексту.

При таком повороте проблемы нам не нужно будет расшифровывать логику творчества как логику некоего анонимного, отчужденного от теоретика и саморазвивающегося процесса. И в этом — выход, поскольку та задача таила бы в себе (как у Гегеля) некий логический трюк, паралогизм: мы стремились

бы непосредственно отождествить логическую форму *субъекта*, форму возможности, готовности создания новых идей и форму положенного, сотворенного *знания*, бесконечного дедуктивного движения понятий. Мы невольно пытались бы подрумянить, подгримировать дедукцию под творчество.

Делая вид, что говорим о творческом мышлении, мы, по сути, говорили бы о другом — о возможности осознать каждую сотворенную мысль, идею, новое содержание как логическую форму, т. е. как основание последующей мысли, последующего понятия. Это было бы гегелевское «образование» индивида (когда я усваиваю наличное теоретическое богатство как свое достояние, свой разум), но этот великолепно образованный индивид ничего не мог бы изобретать заново, это был бы великолепный мул.

Как только я «образовался» (просветился), я, слитый с всеобщим духом, уже ничего не имею перед собой, ничего и никого не имею вне себя, я абсолютно самоудовлетворен. Я перестал быть «Я», перестал быть личностью.

Безусловно, резкие слова, использованные сейчас мной, излишни. Гегелевские «трюки», «паралогизмы», «подрумянивание» и «гримирование» были вещами очень существенными и даже не трюками, а необходимыми (промежуточными) идеализациями. В гегелевской логике разработаны (открыты) логические формы, позволяющие понять теорию как снятого субъекта (преодоленного и воспроизведенного в своем творении), позволяющие, далее, понять теорию как нечто снимаемое в субъекте, т. е. преодоленное и воспроизведенное в таком субъекте, которому теория уже не нужна, который уже все о себе (о мире) знает.

«Трюк» это только в том смысле, что гегелевская логика построена была таким образом, чтобы уже нельзя было обойтись без процедуры снятия, *чтобы* субъект творчества не мог быть понят, не будучи снятым в теории, а теория не могла быть понята, не будучи снятой в абсолютном субъекте. Теория оказывалась бессмыслицей для такого субъекта, который уже «образован» (в смысле — просвещен о своем всеилии и всезнании).

Вся работа, осуществленная Гегелем, готовила «теоретический текст» к последующим идеализациям. При том повороте проблемы, о котором сейчас идет речь, гегелевская промежуточная идеализация «снятия» уже снята. Оказывается возможным воспроизводить творческого субъекта логически, и все же *не в* снятом виде, но в собственной форме — в форме самоизменяющегося субъекта, «невидимого творческого колледжа». Логик (философ-логик) должен говорить не о теории, а об Уме. Или скажем так: он должен и может сейчас проникнуть через теорию, исследуя теоретический текст, в *Ум, теоретика*, ее (теорию) изобретающего. Должен проникнуть!, в «Палату Ума» (во внутренний совет теоретизирующей головы).

Но теперь пора сказать нечто давно уже напрашивающееся. Традиция говорить об Уме (как пеком «микрокосме») давно уже существовала, хотя сейчас забыта, или, точнее, помнится как исторический раритет, как давняя

историко-философская деталь. Некогда в XVII веке... Или даже: некогда в XV веке... Так вот об этом «некогда».

Собственно, с самого начала философских размышлений — и на Западе и на Востоке (в Индии) — было принято говорить о наличии в человеческом Уме (именно в человеческом, в божественном все обстояло иначе) каких-то исходных, изначальных и несводимых друг к другу познавательных «способностей», обычно иерархически расположенных и дающих в своем сочетании и взаимодействии истинное теоретическое знание. Задача философа по отношению к человеческому интеллекту и состояла в том, чтобы понять и воспроизвести взаимодействие этих способностей, их соотношение и энергию, их различные функции, сливающиеся в единое действие. Не логика строения *теории*, а логика «строения» *интеллекта*, создающего теорию (как, впрочем, и все остальное — и государственные установления, и художественные произведения...), логика *предопределения* к творчеству была в центре философского внимания.

Оставим пока в стороне вопрос о том, в какой мере можно говорить здесь именно о *логике* строения человеческого интеллекта, а не просто об «учении» или об «интуитивном уяснении» такого строения. Сейчас существенно другое — превратить историко-философскую справку в современное философское размышление.

Итак, уже очень давно возникла традиция понимать творческий интеллект человека как некое, если говорить языком Кантора, «логическое множество, многообразие» способностей. В европейской традиции такое понимание совершенно явно выступает уже у Сократа, во всяком случае если не терминологически, то по существу дела. «Внутренние способности», эти разведенные определения единого интеллекта, называются по-разному: «интуиция» и «рассудок», «разум» и «интеллект», «проницательность» и «рассудительность», «прозрение» и «ум», «воображение» и «логика».

Разные слова, разные языковые традиции, этимологические кусты ассоциаций, разные противопоставления...

Уже в эллинистической, а затем в средневековой философии терминологически закреплено противопоставление «*интеллекта*» («ума») как некой интегральной познавательной способности, «*рассудка*» как способности последовательно и дотошно вести дедуктивную или индуктивную линию рассуждений, «*интуиции*» как способности внутреннего синтеза, видения «очаи разума». Здесь возможны вариации, различения большего числа способностей, различное понимание их иерархии и соподчинения.

Но в интересующем нас плане, поскольку речь у нас пойдет не о теоретике «вообще», но о классическом разуме Нового времени, «логическое многообразие» «теоретического гения» начинает выявляться и закрепляться в XV веке, и прежде всего в философии Николая Кузанского, стоящего, или, точнее, двигающегося, па грани двух культур мышления. Кузанский осуществлял страшную, мучительную работу: он доводил средневековый Ум до наибольшей выявленности, осознанности, парадоксальности и тем самым

до той предельной грани, где определения этого Ума начинали высвечиваться как пред-определения Ума иного, логики иной (Нового времени, классического разума).

Нет в средневековье логики более имманентной этому времени, чем логика Кузанского. Нет в средневековье логики более замкнутой на себя, более отличной (так что никакие формальные обобщения почти невозможны) и от логики античности (Аристотеля) и от логики, скажем, Галилея или Бэкона (начало Нового времени).

Под формальное обобщение (под ответ «что есть логика вообще...») можно подвести и силлогистику Аристотеля, и индукцию Бэкона, и дедукцию Декарта, и диалектику

Платона, и даже тончайшую логику Фомы Аквинского. Другое дело, что останется после такого «подведения» от специфики реального мышления Стагирита и Ангельского доктора... Но если исходить не из того, как они — Аристотель и Фома, Бэкон и Галилей — действительно мыслили, а из того, в чем состояло их учение о мышлении (о логике), что они говорили о мысли, тогда наше обобщение будет вполне корректным.

А вот по отношению к Кузанскому такое обобщение никак (конечно, если осуществлять его корректно) не пройдет. Это средневековье ни на что не похоже. Ни по реальной структуре мышления, ни даже по формальному пониманию того, что есть «правильное» мышление.

И вместе с тем... Нет в средневековье логики, в которой с большей напряженностью высвечивала бы логика Нового времени. Притом именно в смысле «диалогии», в смысле *противоположной* логики, логики *иного бытия*, радикально иной идеализации, составляющей необходимое — лежащее впереди — основание (сова Минервы вылетает в сумерки) всех средневековых логических идеализации, взятых в их предельной специфичности.

Ведь единственно действенным основанием для логики средневековья, для логики всеобщего субъекта (когда действовал логический императив: понять предмет — значит понять его «причастие» к субъекту в качестве средства, цели, орудия, жеста, изречения...), основанием, выходящим за пределы этой логики, за пределы того, что логично для средневекового человека, может быть только логика противостояния субъекта и объекта (т. е. предмета, принципиально несводимого к субъекту, не причастного к нему). В самом деле, для того чтобы субъекту было на что действовать, для того чтобы он мог быть субъектом (деятельности и мышления), а не чем-то лишь предполагаемым, не только предельным понятием любого орудийного действия, для того, короче, чтобы идея субъекта могла быть логически обоснована, она нуждалась в идее, выходящей за ее пределы,— в идее самобытного и несводимого к мышлению объекта. Такого объекта, бытие которого не может быть выведено из бытия субъекта, в котором само понятие бытия имеет радикально иной смысл.

Средневековая логика могла быть обоснована только идеей совершенно иной логики, радикально ей противостоящей, несводимой к ней и не выводимой из

нее, но... парадоксальным способом обосновывающей ее собственное существование.

Продумаем то определение интеллекта, которое Николай Кузанский развивает в своих диалогах. Тогда, кстати, будут более понятны «сильные утверждения», сформулированные сейчас.

За основу возьмем диалог Кузанского «Об уме». Вот основные выдержки, существенные для нашего анализа:

1. «...Ум, это—то, откуда возникает граница и мера всех вещей. Я думаю, стало быть, что слово «*meiis*» (ум) производится от «*mensurare*» (измерять)». Ум — определенный (мерный) «образ бесконечного» 1.

2. «Рассудок создает... распознавание, соединение и различие (вещей, подпадающих под ощущения.—*В. Б.*), так что в рассудке нет ничего, что раньше не существовало бы в ощущении... Роды и виды, поскольку они выражаются в словах, суть утверждения рассудка (*encia racionis*), которые он *создал себе на основании согласия и разногласия чувственных вещей*... Кто считает, что в разум (*intellectum*) ничего не попадает, чего не попадает в рассудок, тот также полагает, что *ничего не может быть и в разуме, чего раньше не было в ощущении*. Но это не так. Правы те, «кто допускают что-нибудь в мышлении (*intelligencia*) ума, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, т. е. первообраз и несообщимую истину форм... Все, думающие так, отрицают, что вещь есть только то, что подпадает под слово. Ведь благодаря тому обстоятельству, что она подпадает под слово, и происходит логическое и рассудочное рассмотрение (*logica et racionalis consideracio*) вещей. Поэтому они исследуют ее (вещь.— *В. Б.*) в логическом смысле, углубляют и восхваляют. Однако они не успокаиваются на этом, потому что рассудок и логика занимаются только *образами* форм. Но они (философы.— *В. Б.*) пытаются, подобно теологам, всматриваться в вещи по ту сторону значения слов, обращаясь к образам и идеям. Полагаю, что больше нет способов исследования»

1 *Николай Кузанский. Избр. философ, соч М., 1937, стр.161.*

Отличие разума и рассудка раскрывается, когда рассудок пытается воспроизвести бесконечность. «...Бесконечной формы не может достигнуть ни один рассудок» 1, но только разум.

3. «Извлеки из этого изумительную способность нашего ума, потому что в его силе концентрируется способность уподобляться *охвату точкой* (курсив мой.—*В. Б.*). Благодаря этой способности наш ум находит в себе возможность уподоблять себя всякой величине... Благодаря образу абсолютного охвата, являющегося бесконечным умом, он обладает силой, при помощи которой можно (в предельном свертывании.— *В. Б.*) уподобляться всякому развертыванию. ...*Ум наш обладает прирожденной*

*способностью суждения, без которой он не мог бы продвинуться дальше. При ее помощи он сам по себе судит о понятиях, слабы ли, сильны ли они или заключены в себе»<sup>2</sup>.*

4. «...Как зрение видит и—не знает того, что оно видит... так и рассудок умозаключает и — не знает, о чем он умозаключает без ума, а ум оформляет, делает ясным и совершенствует способность рассуждения, чтобы знать, что именно он умозаключает». Ум «обладает различающей силой суждения о том, какое умозаключение правильно и какое софистично. Так ум является различительной формой актов рассудка (*forma discretiva racionum*), рассудок же есть различительная форма ощущений и представлений (*umaginacionum*)»<sup>\*</sup>.

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. Избр. философ, соч., стр. 165—167.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 171—172, 173.

Теперь разберемся. Читатель имеет перед собой хоть какой-то материал для размышления, и мы можем совместно с ним наметить дальнейшие шаги. Перед нами почти все действующие лица «теоретического гения», как он воспроизведен в диалоге «Об уме». Итак, о героях логики Кузанского.

1. *Интеллект* (или *разум*) — нечто интегральное, наиболее глубокое, бесконечное основание всей познавательной деятельности человека.

В разуме (*intellectum*) возникают «первообразы» вещей, исходные идеи, которые нельзя свести ни к первоначальным ощущениям, ни к их рассудочной сумме. (Если не выходить за пределы рассуждений самого Кузанского, то можно сказать так: человеческий разум воспроизводит «первообразы», созданные божественным разумом; разум — конечный образ бесконечного интеллекта, его дело — воплощение в конечном идеи бесконечного.)

2. *Рассудок* — способность умозаключения, дедуктивного вывода; в материале своем рассудок не может выйти за пределы ощущений, он их суммирует, систематизирует, «обобщает», по *содержанию* все рассудочное сводится к эмпирическому, чувственному. Но *форма* этого обобщения, его законы зависят от разума, или, точнее, от его посредников — Ума и «способности суждения».

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. Избр. философ, соч., стр. 176.*

Кстати, способность суждения истолкована Кузанским почти «по Канту»: как возможность оценить силу, истинность вот этого единичного умозаключения, как пафос оценки данной вещи в ее неповторимости. Для Кузанского способность суждения автономна, несводима ни к какой иной познавательной способности.

Итак, рассудок предельно несамостоятелен, он весь на помочах. И он страшно двусмыслен, несмотря на всю свою однозначность и «правильность»: это—способность индукции по отношению к чувственным данным; но это же—способность дедукции (умозаключения) внутри собственно рассудочных понятий; рассудок—ничто без ощущений; рассудок — ничто вне слова, вне имени, вне термина.

3. Ключом ко всей логике Кузанского, к парадоксу превращения логик является Ум (*ni1ns*). Этот странный герой внутреннего диалога характерен именно для Кузанского, он появился один раз, совершил свое дело и исчез. Но все радикальным образом изменилось.

Ум — это определение интеллекта в момент его превращения, в точке такого превращения (превращения логик); исторически определенное, особенное определение всеобщего (надисторического) разума. Изобретенная Рязанским этимология («mens» от «юенсurare») существенна по своей методологической идее. Ум — «измеритель» вещей, их «определитель». «Умственное» определение (меры, внутренней границы предмета) не следует понимать в смысле чисто количественного измерения при помощи циркуля или линейки, в смысле фиксации величины вещей или напряженности процессов, уже имеющих свою меру, свое «определение» (ограничение) бесконечного. Когда Ум определил меру, сделал предмет измеряемым, тогда наступает черед линейки и циркуля. Но пока...

Ум сообщает меру вещам, он *сворачивает бесконечное в конечном* и тем самым делает бесконечное познаваемым, измеримым, уловимым, а конечное — «образом вечности», могущим быть развернутым и представленным как нечто не имеющее ни конца, ни начала, как нечто существующее в мире Бруно и даже в мире Галилея — в мире бесконечного линейного следования. Приглядимся внимательнее, что здесь произошло, как работает Ум в диалогах Кузанского. Идея (средневековая) субъекта, творящего все, уже логически требует довести содержательность субъекта до идеальной точечности. Только тогда субъект не будет ничем<sup>1</sup> сотворенным, тварным, только тогда он будет ничто (в смысле Детана, если довести авантюры этой идеи до XVIII века), тогда он будет абсолютно неиным (если использовать понятие самого Кузанского).

Тогда субъект не будет охватывать (экстенсивно) ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства. Ведь в противном случае нечто пространственное или временное *уже* входило бы в его собственное определение (т. е. это определение было бы «импредикабельным», логически запрещенным), тогда это сотворенное, «материальное» нечто исподволь включалось бы в творящую силу бога. Но — и вот мы уже на грани «превращения логик» — как только все предметы и все (лежащие в их основе) исходные формы мыслятся сжатыми, сосредоточенными в непротяженную и вневременную точку начала бытия (бытия этих форм до начала времен), сразу же становятся тождественными, едиными все особенности и пропорции бесчисленных фигур и вещей тварного мира.

Круг (во всех его соотношениях и пропорциях), сжатый до точки, тождествен треугольнику; треугольник, сжатый в точку (в «точечный», непротяженный треугольник) тождествен шару; линия тождественна кругу. Все стало тождественным (=все стало ничем). Идея бесконечного, всеохватывающего субъекта наконец нашла свой адекватный «логический образ» — образ точки (см. диалог «Об ученом незнании»), И вдруг оказывается, что как раз эта всеожидательная, «всеохватывающая» точка все имеет вне себя, в своем «окружении» — и в смысле абсолютной пустоты (поскольку все вещи вжаты в точку), и в смысле актуального бытия этой «точки» (ее движения). Да, в «охвате точкой» объект наконец-то сотворен... И оказалось, что он не нуждается в сотворении, он обнаружен логически как нечто исходное, несводимое к субъекту, как основание логики субъекта.

Выполняя свою основную миссию в деятельности этого (XV век) «многоместного интеллекта» — превращая логику субъекта в логику бесконечного объектного движения, Ум одновременно, в том же самом действии, перестраивает все другие способности интеллекта, наделяет их определенным, исторически неповторимым содержанием. Если в исходных определениях «интеллект», «рассудок», «способность суждения» наделяются в диалоге Кузанского абстрактно всеобщим содержанием, имеют, казалось бы, независимую от всякого содержания форму, то, соотнесенные с Умом, они оборачиваются формой особенного, подчинены повой логической сверхзадаче. Ум соотносит слово рассудка с определенным образом («точкой охвата»), и дедукция оказывается не абстрактной формой любого рассуждения, а логической расшифровкой движения математической точки по бесконечно большой окружности. Ум соотносит *рассудок* с идеями *разума*, и доказательство получает внутренний критерий своей истинности. Ум превращает бесконечные образы (=идеи) самого интеллекта в актуальные (мерные) бесконечности отдельных вещей, и интеллект приобретает исторически определенную форму классического разума (с особой расстановкой внутренних «Я», с особой логикой их диалога).

Оставлю сейчас в стороне многие другие детали тех превращений, которые силой Ума (в «Палате Ума») совершаются в диалогах Кузанского, вообще в лаборатории философской мысли XV века.

Обращу внимание только на один момент — на превращение, которое происходит с самим «автором» всех этих метаморфоз — всемогущим Умом. Превращение это позволяет понять последующее выключение Ума из диалектики познавательных способностей творческого интеллекта Нового времени.

В диалогах Кузанского возникает стремление свести логику к работе рассудка («логическое рассмотрение вещей» отождествляется с их «рассудочным рассмотрением») и представить эту рассудочную деятельность как работу со словом, языком, термином. Ум Кузанского как бы не доверяет собственной логической интуиции, требующей включить в необходимое,



обоснованное движение мысли (в логику мысли) и *формирование* «бесконечно-конечных, непредставимых образов» (понятие столь частое в диалогах), и *контроль* за работой рассудка, и саму «органику» *спора* и взаимопревращения различных познавательных способностей. Но Кузанский вместе с тем еще очень осторожен по отношению к «логике рассудка», логике в узком смысле слова. Он неустанно подчеркивает, что предмет, воспроизводясь («изобретаясь») в уме, не сводится к слову, не покрывается термином, что действительное движение разума осуществляется только в движении «охвата точкой — мира, конечным — бесконечного». Он требует, чтобы исследователь реальной мысли (философ) всматривался в вещи по ту сторону текста, «по ту сторону значения слов». Реально, технологически Кузанский обнаруживает собственно логическое движение мысли (изменение внутренних, идеализованных предметов познания) в творческой работе Ума.

И все же... логикой он называет чисто рассудочное движение. И это, конечно, не случайно. О социально-исторических основаниях такой осторожности, такого неукротимого стремления свести логику к «логике рассудка» речь впереди. Сейчас обращу внимание на некоторые логические предрасположения. С одной стороны, здесь действует определенное, от Аристотеля идущее стремление понимать под всеобщностью логики (а для логики всеобщность — важнейший момент самого определения) ее тождественность *для всех исторических периодов*.

Такая всеобщность — «одинаковость» логических действий и их «монологичность» (т. е. построение в форме монолога, «доказательства для непонимающих») — раскрывается в Новое время как раз в работе *рассудка*, в формальной дедукции (и индукции).

И в этом есть резон. В качестве своеобразного эсперанто мысли логика действительно может реализоваться только в форме монологики (как одна-единственная логика (1), как логика монолога (2)). Чтобы через века, как через километры, что-то сообщать друг другу, информировать посторонних людей (но не для того, чтобы создавать и превращать понятия), монолика необходима. И современные знания, и знания античности, и знания средневековья должны быть спроецированы в некое логическое пространство, в котором они — по форме — тождественны, в котором я могу их сравнивать количественно: больше, меньше, глубже, мельче, выше, ниже...

Я должен сформулировать свои знания так, чтобы (это норма, а не феноменология) их логическая форма не зависела от различия содержания. И сделать это не очень трудно. Стоит сказать: «Я знаю то-то...» (вот «знание», вот «то», что я знаю), стоит отнести к моим знаниям как к *наличному бытию*, и мои знания сразу же будут тождественны (по форме) знанию человека V эры до нашего времени, или XI века нашей эры, или XXI века...

Скажем резче. Та логика, которая *существует*, действительно — сквозь века — абсолютно тождественна. Ведь это — логика «наличного бытия» (и вещей, и мыслей). *Не* тождественны, различны те логики, которые не

существуют, которые всегда в потенции, которых еще нет (сравните «логику Ума» в диалоге Кузанского: как только она осуществляется, то сразу же переходит в иную логику — в логику, для которой она тождественна безумию, чему-то внелогическому, иррациональному) . Это — логики невозможного (для эмпирии), парадоксального бытия предметов (в качестве «всеохватывающей точки» в системе Кузанского или «движения по бесконечно большой окружности» в логике Галилея). Эти логики, как пучки сена перед мордой осла (то бить в перспективе тех или других теоретических построений)... Они есть, пока осел их не ест, пока он идет за ними. Они исчезают, осуществляясь, в момент теоретических превращений (превращений, происходящих очень редко — на грани историологических эпох).

Итак, стремление к монологике — вот одно логическое предрасположение. Есть и другое. Для логической последовательности (а без нее нет логики, так же как нет ее без всеобщности) необходима непрерывность мысли. Между тем взаимоотношение отдельных, почти «физиологически» различных, самостоятельных познавательных способностей («сил») понималось (в средневековье и у Кузанского) как нечто прерывное, дискретное, силы эти двигались в одном кругу, их взаимодействие означало не развитие мысли, а только постоянную «переключку» неизменных «голосов», совершенно непроницаемых друг для друга.

До тех пор, пока дело обстояло таким образом, логика (= последовательность) мысли должна была пониматься как нечто совсем иное, чем «работа интеллекта», как нечто «снимающее» (точнее, сводящее на нет) творческую гетерогенность и дискретность познавательных способностей. Текст (сцепление слов) с его всеобщей и последовательной логикой уже в средневековье жестко отщеплялся от субъекта, изобретающего этот текст, с его неповторимой (пусть историологически неповторимой) и дискретной внутренней деятельностью.

В том, что я сейчас сказал, есть некоторая неопределенность. Я сказал, что тенденция свести логику к логике рассудка *возникает* в диалогах Кузанского, и одновременно

я утверждал, что стремление к отождествлению логичности и монологичности и, добавим, логичности и «непрерывности текста» *идет еще от* аристотелевской логики. Но это не небрежность.

Дело в том, что в логике Аристотеля монологичность и «одинаковость» логических действий не отождествились еще с деятельностью рассудка как особой и самой скучной познавательной способностью. В «Аналитиках», к примеру, исходная (для силлогистики) логика определений есть функция интегрального разума, причем в этой логике тождественны творчество *логических начал и движение дедуктивного вывода.*

В диалогах Кузанского монологичность и контроль за тождественностью мысли сознательно отдастся па откуп рассудку, чтобы освободить от скучных рассудочных дел силу Ума, силу собственно логических превращений.

То же можно сказать о «дискретности» и «непрерывности» (последовательности) мышления. Для античности «дискретность» еще не одиозна (в логическом плане). Текст (с его формальной последовательностью) еще не отделен от «логики субъекта», создающего этот текст, просто по той причине, что античный текст не имеет самодовлеющей формальной последовательности (он обычно включает философские, т. е. дискретные — в плане чисто формальном,—логические ходы), да и логика определений (как основа античной логики) органически сливает дискретность мысли (возвращение на «круги своя») и ее дедуктивную непрерывность. Первые формально последовательные тексты, а не советы, как их строить, появились только в эпоху эллинизма (система Эвклида). Но только примерно а XV веку — на основе виртуозной схоластики — отделение логики текста от «логики» построения «творческой головы» стало делом логически актуальным.

Если быть дотошным, то следует добавить, что жесткое разделение интеллекта, рассудка, «способности суждения», конструктивной познавательной силы идет еще от традиционных средневековых логических систем (Аквинский, Дунс Скотт). Но, как мы видели, Ум Кузанского осуществляет коренное преобразование этих систем, доводит «логическое многообразие средневекового интеллекта» до предела, до грани. И вот перед нами новорожденный — еще и работать, и двигаться неспособный — *теоретический гений Нового времени*.

\* \* \*

Продумаем теперь значение «логики Кузанского» для той философской традиции, которая сложилась (и стала работоспособной) в XVII и далее в XVIII — начале XIX века, вплоть до логики Гегеля. Эта была традиция исследовать, раскрывая всеобщие содержательные формы мышления (логику в широком смысле слова), *не теоретический текст* (не логику в узком смысле), не наличную, положенную структуру мысли, но *субъекта творческой мысли*, мысль до мысли, предрасположение, пред-определение к творчеству.

Набросок «многоместного субъекта» (теоретического гения) Нового времени, как он выскочил — *deus ex machina* — из логических парадоксов Кузанского, оказался прообразом,— предметом анализа и преобразования для Бруно и Уарте, для Декарта и Спинозы, для Лейбница и Канта. В этой работе мы проследим то преобразование — решающее для классической науки,— которому подвергся этот прообраз в диалогах Галилея.

Но сейчас нас интересует другое. Во-первых, мы продумаем все те возможности, философские «клады», которые были скрыты в упомянутом прообразе (в работе «престеца» — так назван один из участников диалога Николая Кузанского). Во-вторых, мы попытаемся раскрыть культурологический смысл той работы, которую осуществил Кузанский (и вообще весь XV век) и за которой стояли серьезнейшие исторические преобразования. Ведь *deus ex machina* — это только так говорится. В

действительности в диалоге «Об уме» (если ограничиться этим примером) сосредоточена в тексте, может быть фиксирована работа исторического Ума, мучительная, иногда слепая работа «крота истории» (Маркс).

1. Раскрывая мышление не в действии на нечто другое, но в его *готовности* к действию, в его *замкнутости на себя* (когда определения мысли выступают не определениями текста, а определениями «внутренних, собеседников» мыслящего субъекта), мы не обязаны

отождествлять «логический строй мышления» с каким-то типом уже положенной, изобретенной теории. Мы можем, во всяком случае принципиально, воссоздавать творящее не через сотворенное, воспроизводить «*natura naturans*» мышления *не* в форме «*natura naturata*». Ясно преимущество такого «изображения логики творчества». Оказывается, не нужна «металогика», объясняющая строение данной теории, требующая, далее, еще одной «металогике» для своего объяснения, и так до бесконечности. Не нужен и «алгоритм творчества» (ответ на вопрос, *как* изобретается новое), поскольку вопрос этот замещается радикально внеалгоритмическим вопросом: *кто* — в историологическом, а не в психологическом смысле — изобретает? А поскольку субъект творчества здесь представлен замкнутым на себя, то «результатом» его действия будет уже не «развитие теории», но *развитие и изменение* пред-определения теорий, способностей творящего субъекта, т. е. возможность и потенция изменения теорий.

И что особенно существенно, поскольку это конечный (только «образ бесконечного»), человеческий, самодействующий субъект, а не мистическая, неуловимая, амебоподобная «целостность», постольку «микрокосм» интеллекта возможно изобразить *логически*, конкретизировать философски. Все перечисленные выше плюсы могут стать (об условиях этого «могут» — позже) именно логическими плюсами, плюсами определенной логики.

И в самом деле. Гигантский расцвет философии уже в XVII—начале XIX века, ее существование в форме особенного духовного явления был органически связан с разработкой «логики» (или пока еще пред-логики) творящего субъекта, с анализом взаимодействия его внутренних познавательных «способностей». Такой подход к мышлению не сводим к религиозно-схоластической логике (в основе которой — идея, что «логическое» мышление есть последовательная, ступенчатая деградация исходного божественного интеллекта, логически невозпроизводимого, неразлично целостного, ничего в себе не содержащего и все порождающего). Такой подход не сводим и к позитивно-научной логике (в основе которой — идея субъекта мышления, полностью положенного в своем теоретическом продукте — «печатном» тексте — и только в нем фиксируемого).

Именно в радикальной специфичности такого подхода к мышлению, уже в том, что этот подход нельзя было редуцировать ни к религии, ни к науке, ни к искусству, и состояла его плодотворность. Можно просто условиться называть такой подход философским. Вот и все. Кажется, мы назвали «кошку

— кошкой», «философию» — как она исторически сложилась — «философией».

Но в столь плодотворном философском подходе, в «философской логике», сформировавшейся через два столетия после Кузанского, было несколько уязвимых мест, несколько радикальных трудностей, которые привели к тому, что «философская логика» с середины XIX века на сотню лет ушла в подтекст анализа, переживала, как зерно зимой, стадию яровизации.

В Новое время «философская логика» могла работать и развиваться только не как логика, а как «чистая философия», «онтология», «метафизика». Этому есть ряд причин.

Прежде всего, исходные определения (внутренние «Я») «теоретического гения» выступали именно как исходные, неизменные, необъяснимые творческие *силы*, как своего рода осколки внелогического, божественного интеллекта. Для бога все эти силы сливались в одно, в нечто неразличимое, так сказать, «психологически данное». В «конечном разуме» человека единый интеллект бога раскололся на многие — и уже поэтому ущербные — фрагменты.

Чтобы раскрыть историологический смысл этой метафоры — снова отступление (собственно, в таких отступлениях, т. е. в заходах к нашей проблеме с разных сторон, и состоит стратегия этой части). Здесь мы переходим ко второму моменту в анализе того прообраза, который предстал перед нами в диалоге Кузанского. Теперь задача состоит в том, чтобы осмыслить культурологический замысел и предысторию Ума, способного «охватить точкой — мир».

2. «Способности» творческого интеллекта в XV веке были эмпирически обнаружены в мышлении индивида, но по происхождению они были познавательными проекциями (в индивидуальный Разум) всеобщих, исторически определенных предметов познания: 1) аристотелевских «форм единичного предмета», его неповторимого качества; 2) платоновских «форм-идей», образующих идеальный мир, единый в своих основных измерениях — истине, добре, красоте; 3) идеализации движения, не сводимых ни к «качеству», ни к «идее», вообще несводимых к форме или, во всяком случае, невыводимых из формы; 4) «формы форм» — неподвижного двигателя, бездейственного созидателя, идея которого принципиально исключала вопрос: почему он, этот двигатель, движется? Все эти абсолютно автономные предметы познания замыкались (каждый) только на себя, формировали особые непересекающиеся миры, несоприкасающиеся «формы бытия», в которых реально существовал — одновременно, по абсолютно в разных планах, разных смыслах — реальный, земной человек.

Соединялись (в XV — XVI веках) эти «миры идеализации» двояко. Во-первых, в «точке» эмпирического предмета, в сфере принципиально неопределенного (и неопределимого) бытия. Во-вторых, это соединение осуществлялось «по идее». Все названные «миры» не только эмпирически, но по самому замыслу Возрождения должны были сходиться и замыкаться *вне логики*, в индивидуальной человеческой личности, в конечном,

«точечном» интеллекте. Какая-то взаимоаннигиляция этих предельных идеализации и одновременно их коренная трансформация (гносеологизация!) входила в исходные «условия игры».

Абсолютная гетерогенность «миров» при абсолютной моногенности методологического

замысла — вот характерная трудность мышления в эпоху Возрождения, трудность, оказавшаяся предпосылкой формирования логики Нового времени.

В тигле возрожденческой мысли происходило целенаправленное отделение и полное размежевание ранее связанных идеализованных систем (миров). Так, внутри собственно античного мышления «миры» Аристотеля и Платона, Гераклита и Зенона отнюдь не были отдельными мирами, это были разные определения *одного мира*, противоречивые решения одной — «апорийной» — задачи (вспомните Зенона) — задачи воспроизвести в мышлении, в понятии нечто радикально непонятное, нечто внепонятийное — множественность, движение, беспредельность...

Еще более моногенен был сам по себе «мир средневековья», мир, в котором познать предмет означало познать его как определение субъекта (как «цель», как «средство», как нечто причастившееся личности Абсолюта).

Правда, предельные идеализации античности и средневековья друг другу искони противостояли. Но это было «внекультурное» противостояние, могущее оборачиваться и последовательностью, и враждой, но не взаиморефлексией. Эти миры (идеализации) не существовали до периода Возрождения в какой-либо диалогической *одновременности* (вспомним размышления Бахтина из нашей «настройки»), не вытекали, не разветвлялись из одного логического замысла, они были диахронны.

Возрождение, с одной стороны, расщепило единый мир Аристотеля — Платона и довело противоречивые идеализации античности до той грани, где они раскололись, развились «в формах противоположности», стали *различными* логическими абсолютами. Так же расщепило Возрождение и монотонный мир средневековья (придав абсолютный характер не только божеству, но и индивидуальному, конечному субъекту, вот этому, данному человеку).

В моногенном средневековом мышлении Возрождение расщепило все, что возможно, довело до предела, до полной самостоятельности все промежуточные идеализации. Мы видели, как абсолютизация идеи субъекта породила идею самостоятельного и самобытного объекта. Но то же происходило и со всеми другими предельными идеализациями: «средством» и «целью», «индивидом» и «всеобщностью» (соборностью), схоластикой и мистицизмом (внутри самого мышления). Каждая промежуточная идеализация стремилась стать предельной, превратиться в особый духовный мир, в абсолют.

Но, с другой стороны, Возрождение свело воедино только что разведенные и абсолютизированные идеализации, столкнуло независимые миры в одном

логическом пространстве, приняло все отпочковавшиеся друг от друга идеализации как одинаково допустимые, одинаково необходимые для мышления и, однако, совершенно несводимые друг к другу, непроницаемые друг для друга, взаимонеприкасаемые.

В котле возрожденческой мысли (творчества вообще) все эти предельные идеализации, во всей их гетерогенности и несовместимости, рождались *из одного замысла* и фокусировались в один замысел; между мирами пролегла бесконечность, но они «охватывались точкой» (вспомним Кузанского). Речь идет не о психологическом замысле, но о культуре, истории, логике, о том, что в самой действительности стояло за мыслью философов, художников, поэтов XIV — XVI веков.

И замысел этот — *остранение*<sup>1</sup> (чтобы стала странной) и *отстранение* (от меня самого) моей собственной, «*имманентной*» культуры. (Повторяю, «замысел» здесь — понятие условное, в его основе лежит сложный социально-исторический процесс. Но сейчас существенно обратить внимание на закругление, замыкание этого процесса в мышлении индивида, на формирование внутренних свободных замыслов, изменяющих все направление детерминации. Сейчас — в плане моего исследования — существенна не «редукция» творчества к его «условиям», но, так сказать, трансдукция исходных социальных детерминант в ключе творческих замыслов и творческой работы.

Возможно объяснить социальными причинами возникновение «Гамлета» в определенную эпоху, в русле определенных идеологических устремлений. Но «Гамлет» не сводится к этим условиям, его смысл культурен. «Гамлет» может быть понят только как «образ культуры», «субъект культуры», обосновывающий себя сам и входящий в образ каждого культурного человека, в его «микрокосм»...)

<sup>1</sup> Напомню, что термин «остранение» введен и очень тонко и конкретно разработан в ранних работах В. Б. Шкловского. Распространение этого понятия за пределы литературоведения плодотворно, особенно если учитывать его исходную, наиболее жесткую разработку, Хотя бы в «Теории прозы», чтобы не превратить оригинальное понятие в расширенное

Итак, замысел остранения моей собственной культуры. Человек Возрождения пытается (тоже эксперимент) освободиться от жесткой укоренелости в единственной, по наследству вросшей в меня (я — в нее) культуры. Это как бы второй этап развития культурных смыслов человеческого бытия и деятельности.

Первый этап — становление культуры, когда человек освобождается от органической привязанности к собственной жизнедеятельности. В культуре человек создает свой образ (образ жизни, образ деятельности) как нечто

отдельное и отделяемое от его тела, как свое бытие вне себя, на миру. Возможность отстранения от самого себя и действия на собственную жизнедеятельность — источник формирования личности, источник той раздвоенности сознания, которая составляет, может быть, наиболее глубокое определение (определенность) человеческого мышления. Орудия, жилища, искусство, начертанное слово — вот строительные камни моего, могущего быть для меня *предметом*, (деятельности и мышления) культурного бытия. Конечно, культура — дом (если использовать термин Хайдеггера) не только моего индивидуального, но и *социального* бытия. Каждый строительный камень культуры *адресован*, имеет «два конца», выступает как социальная связь, даже тогда, когда я один, когда я наедине с культурой... Это, повторяю, первый этап.

Но в итоге сама культура, отделенный от меня «образ жизни» становится моим неустранимым окружением, стенами моей (и всех моих современников) одиночки. Впрочем, в «мой образ жизни» включается и культура прошедших эпох, и не только в качестве снятого культурного среза, не только в качестве элементов образования («культурный человек должен знать...»), но и в качестве некой самостоятельной реальности, некоего непроницаемого постороннего присутствия в моем мире. Посторонняя культура всегда обладает мощной мускулатурой, силой обращать меня в свою веру, в свою образную систему, делать меня своим читателем или слушателем,— вот здесь я должен стоять по законам перспективы данного образа, вот на таком нравственном расстоянии от героя оказываюсь я по конструкции данного стиля. Все так. И все же «это» воспринимается как посторонняя культура (ну, скажем, вообще как «культура»), а *моя* культура неотделима от меня самого, она, хотя я и могу свободно действовать на нее, есть мой «образ жизни», есть столь же необходимое (по отдельное от меня) мое определение, как мой мозг, мои навыки, знания, предрассудки, разум.

Что же нового вносит в этот статут культуры эпоха Возрождения?

Возрождение начинает опаснейшую авантюру «великих культурных открытий». Это — в параллель «великим географическим открытиям», ко тут отнюдь не внешняя параллель. Великие географические открытия, вырывая индивида из жестких связей с заданным культурным бытом и заданными социальными матрицами, делают его способным включиться в «странную», чужую культуру (но всегда не до конца; это ведь только путешествие, нечто временное, как быт в вагоне...). Такие, часто сменяемые, «не-до-конца-включения» оборачиваются в конечном Счете самым страшным (или самым плодотворным) культурным феноменом, «не-до-конца-включением» в свою собственную культуру. Она оказывается странной для меня самого, необычно]1!, загадочной, могущей быть принятой иронично, отстранение, могущей стать предметом творчества, а не просто «образом жизни». Я оказываюсь где-то в культурном междумирии, голым человеком на голой земле. Чем более я восприимчив к чужим культурам, к иным формам творчества, тем более сползает с меня собственная культурная оболочка, тем более я становлюсь культурным «ничем» — варваром. Камеры нет, но вокруг



бесприютный океан, протекающая сквозь пальцы, неуловимая вода (глина для ваяния культуры или, просто, расстояние между культурами?). Подчеркну только, что связь географических и культурных открытий здесь не последовательно-временная, а параллельная, одновременная, даже вневременная. С географии я начал только для наглядности.

В XIV—XVI веках становились социально значимыми (главным образом в Италии) торговые города-государства, затем государства-конквистадоры (Испания, Португалия, отчасти Англия). Закреплялись, следовательно, социальные формы, исподволь предназначенные для организации индивидуальных (и" групповых) передвижений в пространстве и времени, для резкой смены культурных климатов (в течение жизни каждого человека), для радикальной интериоризации внешних социально-культурных установок и связей. В индивидуальном сознании эти различные культуры непосредственно соотносились, сталкивались, ослабляли свою роковую заданность, оказывались предметом внутренней свободной деятельности.

Уже не только эмпирически (когда человек путешествовал), но, так сказать, по предопределению мышление ориентировалось на смену культур, форм жизни. Скажем даже так, гиперболизируя ситуацию: ремесленник Возрождения (т. е. Мастер) изобретал свой продукт для обращения между культурами, для свободного обращения, на вывоз за океан, на всеобщее любование. Путешествия между городами, странами, культурами становились не исключением, но основной формой социального бытия (которое, как известно, определяет сознание).

И организация таких социальных форм, которые «предназначены для...», имеет в интересующем нас плане особое значение. В этих условиях смена культур, высвобождение из жестких социальных заданностей становились не только неизбежными «следствиями» тех или других передвижений в пространстве, но целью, замыслом данного — городского — быта. Жестко заданной становилась свобода от жесткой заданности. Остранение своей культуры (она должна была делаться странной), готовность к «почти включению» в иную культуру определяли заранее как цель — за письменным столом, перед куском полотна, перед глыбой мрамора, перед чистым холстом, в застольных беседах — весь характер моей деятельности, всю ее внутреннюю нацеленность.

Теперь в этой творческой нацеленности «различные культуры», возможные «образы жизни» должны были не просто встречаться «по ходу дела», но изобретаться, расходиться из одной точки и сходиться в точке — вот в этом индивиде, внекультурном, «по определению». И сознание строится соответствующим такому бытию образом.

Очень наглядно эта особенность выступает в гуманистических диалогах 1. В каждом таком диалоге (скажем, о том, что значит «жить достойно») любой тезис (воздержанность, созерцательность, активность, наслаждение) сразу провоцирует длинейший хвост ассоциаций, фразеологических сращений,

цитат и быстро вырастает в определенный тип культуры, в особую систему и картину мира.

1 В этих размышлениях я в первую очередь опираюсь на доклады Л. М. Баткина о «Гуманистах как социальной группе», о «Гуманистических диалогах». Конечно, за некоторые неумеренные идеализации я беру на себя полную ответственность.

И исходный тезис теряется как несущественная деталь, как несущественный оттенок данного — античного или средневекового — образа жизни. И только *в контексте* такого особого культурного абсолюта имеет смысл исходный тезис, исходная добродетель. В другом культурном контексте она (скажем, воздержанность) оборачивается пороком или оказывается нравственно нейтральной, как бы несуществующей.

Антитезис (к примеру, «активность» против «созерцательности») также разворачивается в цельную культуру, входит в бесконечный контекст иного образа жизни. И существенно, что соотношение и противопоставление двух (или трех, четырех) культурных типов не требует и не терпит никакой метакультуры, никакого синтеза, никаких переходов, никакого развития. Синтезом здесь (но это уже не логический синтез) становится тот самый индивид, в котором культуры сталкиваются, который их сталкивает и который уже поэтому обречен не включаться полностью ни в одну из них. Индивид, *не сводимый* ни к какому затверженному складу бытия,— в этом тайна наследников Возрождения, великих исследователей человеческой индивидуальности — Шекспира и Сервантеса. (Дон-Кихот — почти синоним такого нахождения индивидуальности в культурном междумирии средневековья и Нового времени. И дело отнюдь не в искусстве «психологического реализма». Индивидуальность здесь выявляется и становится собой не в изобилии психологических правдоподобных тонкостей, а в грубой освобожденности от нивелирующих культурных «поз» и «ролей».)

Культурность такого индивида — только в его развитой способности *преодолевать*, культуру как *рок*, стравливать между собой! противоположные судьбы и оставаться (становиться) свободным.

Такая культурологическая ситуация очень плодотворна для искусства, но вместе с тем она означает радикальную внелогичность, алогичность, антилогичность ренессансного типа культуры. Здесь не может быть диалога культур как логического парадокса, здесь противостояние культур не может сфокусироваться во всеобщей форме — в форме «превращения логик».

Здесь субъект культуры уже не мыслит (еще не мыслит) векторами понятий, он мыслит культурными блоками, мирами, целостностями, их столкновениями, ударами кресал об огниво. Здесь не может быть философии как логики. Наиболее профессиональный философ-гуманист Марсилио Фичино также вне логики, его философия — это философская катастрофа, космическое столкновение философской культуры средневековья и античности (Платон и неоплатонизм).

Вернемся к уязвимым точкам той философской логики, что почти экспериментально (черный ящик превращения логик на мгновение получил прозрачные стенки) формировалась в диалогах Кузанского. Здесь уже не было стихийного (итальянский XIV век) столкновения разных культур мышления, в них происходил культурнейший, тончайший, собственно логический процесс (= процесс становления логики).

Вспомним, что произошло хотя бы в диалоге «Об уме». С интеллектом случилось нечто подобное приключениям «всеохватывающей точки». Как только расщепленные и противопоставленные друг другу культуры мышления полностью сосредоточились в одном Уме, в точке индивидуального разума; они сразу же коренным образом изменились, превратились, обернулись чем-то иным, оказались не «сведенными воедино», а порожденными изнутри. «Внутренний колледж» теоретического разума был рожден, чтобы... самого себя уничтожить.

Конкретнее (речь идет о логической конкретности) :

А. Онтологические миры и предельные логические идеализации (начала различных логик — «формы», «идеи», «неподвижные двигатели», «апории движения») превратились в... различные познавательные способности. Столкновение логик выродилось в сосуществование и взаимопомощь «психологически» автономных сил. («Психология» здесь в кавычках; такие «способности», как рассудок или интуиция, относились не к индивиду, но были определениями теоретика как образа культуры. Это во-первых. Во-вторых, они имели логическое и даже «метафизическое» происхождение, поскольку были именно трансформацией таких начал, как формы, идеи и т. д. «Способности» здесь — отраженное бытие предмета познания (чтобы познавать такой предмет, необходимо иметь какие то познавательные средства). Но—и это также существенно — логическое осмысливалось в философии XVII века (возьмем Ум Кузанского уже в обработанном Галилеем, Декартом, Спинозой определении) по аналогии с психологическим, получало психологическое «обоснование». «Так устроен человеческий ум, просто по природе так устроен». Конечно, процесс этот сложнее; сама психология Нового времени в свою очередь складывалась по аналогии с философской логикой. Но сейчас это не важно. Я беру понятие психологии, как оно сложилось в XIX — начале XX века, чтобы наглядно представить некоторые особенности логики XVII века.)

Так появилась *гносеология* — своеобразный «психологизированный» вариант диалогии. После своего героического периода (XV век) «философская логика» Нового времени приобрела умеренную гносеологическую форму и свелась к обсуждению такой проблемы — какими путями возможно познать многообразный, внешний, отдельный предмет?

Все дальнейшее определялось уже не предысторией и не исходным замыслом «сравливания» культур, а уникальными, изнутри возникшими требованиями новой логики. Земной, особенный, посясторонний субъект раскрывал в этой логике свое отношение (практическое и познавательное) к Природе — абсолютно независимому и потустороннему объекту. И именно из этой

сверхзадачи и вытекали все иные логические определения и превращения старых логических *форм*.

Для решения этой задачи необходимо было *изолировать* объект как предмет познания во всей его уникальности, отдельности, несводимости к случайным чувственным ощущениям, как нечто, жестко противопоставленное моему «Я». Так появился *изолирующий эксперимент*, фиксирующий преобразованные аристотелевские формы-качества.

Но такому изолированному (от субъекта) предмету идеализации необходимо противопоставить внутренний идеализованный предмет-образ, видимый только «очами разума». Так появилась *интуиция*, конституирующая превращенные платоновские формы-идеи.

Но это означало, что от предмета идеализации к идеализованному предмету необходимо провести «силовую стрелу». По вектору силы осуществляется снятие внешнего, вне теории существующего, предмета в его внутритеоретическом, внесиловом образе. Так появилась ориентация на «вещь в себе», на *практический разум*, фиксирующий вырожденные «формы форм» средневекового мышления.

Это, в свою очередь, означало, что внешнее действие предмета (на субъект) необходимо мысленно представить в форме снятого движения — фигуры, существующей внутри мысли как формула ее вывода (построения). Так появился *дедуктивный рассудок*, дающий определение зеноновского движения как «суперпозиции» состояний покоя...

«Вырожденные» формы существования (выявления) исходных логических начал? Нет. Эта формулировка нуждается в радикальном изменении. Конечно, по отношению к античному мышлению все эти способности можно понять как «вырожденные» формы эллинских идеализации, хотя и тут точнее сказать — преобразованные в идее всемогущего средневекового субъекта (уже отсюда понятие способностей). Можно эти способности понять как «вырождение» и по отношению к самому средневековому мышлению: единый, всеохватывающий божественный интеллект раскололся на автономные способности познающего индивида. Так получается, если выстроить последовательные этапы мышления по строгому ранжиру «прогресса» (здесь выходит, скорее, «регресс», но сути дела сие не меняет).

Но такое «вырождение» обратимо. Сжимаясь в точку индивидуального интеллекта, все «античные начала» действительно коренным образом преобразовались, они перестали быть независимыми логическими началами и стали подчиненными моментами новой логики, они оказались *обоснованными логикой объекта, логикой практических субъектно-объектных отношений* (вспомните еще раз, как в диалоге Кузанского субъектный мир свернулся в точку, которая развернулась миром Бруно и Галилея). Если учитывать «обратимость» «вырождения» логик, то столь же правомочно (сколь и неправомочно) рассматривать логическую культуру Нового времени как «вырождение» античной логики (если взять за «точку отсчета» культуру античности), как и обратно — рассматривать античную логику как недоразвитую форму логики Нового времени (если рассматривать

как «точку отсчета» логическую культуру, логический замысел XVII — начала XX века).

Логический замысел Нового времени и состоял как раз в том, чтобы разместить все логические культуры прошлого в «ряд» последовательного развития. В горниле новой логики мышление античности или средневековья перестраивается таким образом, что становится вариантом «чисто» *дедуктивной, выводной логики* (ее недоразвитой формой).

Мы подошли к очень существенному моменту, раскрывающему еще один природный «порок» (просто коренную особенность) «философской логики» Нового времени.

Б. Гносеологизация логических определений, их реализация в форме диалога «способностей» внутри творческого интеллекта Нового времени ведет к логической монополии одной способности — *рассудка*.

Во внутреннем, творческом диалоге все остальные способности безгласно участвуют в порождении новых идей и сразу отходят на задний план (якобы чисто психологический и гносеологический), а готовый текст подается на выход дедуктивным рассудком, логика которого полностью отождествляется с отчужденной логикой этого успокоенного текста.

Диалог логик, который здесь впервые сознательно порожден, дважды преобразуется. Во-первых, как было показано выше, различные логики (со своими предельными началами), только что—в замысле Возрождения — жестко противопоставленные друг другу, столкнувшись внутри одного разума как автономные формы мышления, сразу же превращаются в различные «способности», в познавательные силы природного, извечного, внеисторического человеческого ума. И во-вторых, в столкновении уже не логик, но «способностей» происходит решающее разделение труда. Такие способности, как «интуиция» или «разум», действительно, до конца гносеологизируются (спасение лишь в том, что эти же «способности» истолковываются онтологически, метафизически), а логика в широком смысле вырождается в «логику рассудка», текста, терминов, слов, что и ведет за собой в конечном счете «дедуктивно-подобное» преобразование самой истории логического развития. В контексте классического «диалога» способностей диалогика необходимо приобретает *форму монологики*, все логические культуры прошлого заносятся на единую шкалу «уточнения» дедуктивных принципов 1.

1 Мы видели, что начало этого «вырождения» фиксировал уже Ум Кузанского.

Но сам смысл классического диалога состоит в том, чтобы, как в мясорубке, как в «Мыслерубке» перерабатывать историческое многообразие логик в монотонность логического прогресса и обращать в дело познания все накопленное богатство человеческих логических способностей, человеческого опыта.

И это не криминал. Это историческая миссия логики Нового времени. Все, что я сейчас сказал,— лишь сокращенное описание той работы, которая реально осуществлялась в развитии философской мысли XVII — начала XIX века. И Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, и Локк, и Кант — каждый по-своему — анализировали и развивали идею внутритеоретического (внутри интеллекта происходящего) взаимодействия интуиции, рассудка, экспериментальных, конструктивных способностей, с тем чтобы глубже, продуктивнее, всестороннее, энергичнее фокусировать эти способности (понять, как они фокусируются) в — скажем, вслед за Кантом — трансцендентальной дедукции.

А неискоренимый *фон «способностей»* был крайне существен. Он и был той содержательной «подкормкой», за счет которой рассудочная дедукция постоянно обогащалась, раскрывалась в своем наполнении, впитывала — пусть превращенные — соки «реального диалога логик». Пока этот содержательный фон существовал, пока «мыслерубка» рассудка имела что перемалывать, философская логика оставалась действительно философской. Монолог был только «конечным счетом» этой логики, но не ее единственным определением. И хотя остальные ипостаси разума осознавались только как «способности», их логическая природа выявлялась как раз в том, что они *обогащали дедукцию*, формально признаваемую за единственно возможную логику. Можно сказать и так: в мышлении Нового времени «диалог логик» оставался реальным диалогом и не сводился полностью к монологу, потому что в «творческой голове» теоретика постоянно, что бы он ни делал, сохранялись две несводимые друг к другу фигуры, два собеседника, никак не могущие стать двойниками: «Я» текста (представитель логики в узком, рассудочном смысле) и «Я» готовности к творчеству, «Я» как предопределение теорий, субъектное определение интеллекта. Это последнее «Я» (реализуемое в интуиции, разуме, «продуктивном воображении») все время стремилось уничтожить себя и... не могло.

Дедукция Декарта (основанная на переработке интуитивных исходных геометрических образов), «всеобщая наука» Лейбница, (формализирующая спонтанную активность (монадность) каждой теоретической идеи), собственно «трансцендентальная дедукция» Канта (использующая и «ноумены» Разума, и «продуктивное воображение» в его основных конструктивных «схемах») — вот основные узловые пункты такого *обогащения рассудка действительно содержательным логическим движением* (= движением диалогии).

Логическое своеобразие этой (исторически конкретной) дедукции можно определить в двух моментах. Во-первых, дедукция эта была переводом на «язык логики» основных форм движения уже известной нам «себетождественной точки» Николая Кузанского. (Формальной дедукцией, как таковой, она оборачивалась только в своей функции логического эсперанто, для обмена информацией между различными логическими культурами.) И если *так* поставить вопрос, то окажется, что все перемалываемые в этой дедукции «способности» мышления — все же не

осколки божественного интеллекта средневековья, а различные познавательные проекции совершенно нового теоретического гения. Гения, замысляющего познание совершенно нового (вновь открывшегося) мира.

Исходный замысел — познать любой предмет как «точку Кузанского» — определил весь «механизм» превращения «способностей» в «логику». Этот замысел требовал сформировать геометрический образ движения, ориентировал на идею «элементарной силы», провоцировал «изобретающий эксперимент» Галилея, Максвелла, Эйнштейна (расчлененное тождество мысленного и реально-приборного эксперимента). И в результате порождалось жесткое расщепление (уже в пределах действия собственно дедуктивной «мыслерубки») аксиоматизации, с одной стороны, и формализации вывода-доказательства. — с другой.

Во-вторых, «диалогический колледж» теоретического интеллекта был построен в форме своеобразного конуса, вершина которого как бы пунктиром вычерчивалась где-то на продолжении всех познавательных векторов, идущих вовне, сходящихся только *вне* интеллекта — в познаваемом предмете. Способности это действовали как ньютоновские необъяснимые силы: только от субъекта, *в глубь* предмета; они не могли соединиться в обратном, в *глубь* интеллекта направленном движении. Поэтому и перерабатывающая все эти способности дедукция не могла обратиться к своим основаниям, она двигалась в дурную бесконечность, не могла критиковать собственные начала (пли, если говорить более формально, свои аксиомы), не могла обернуться основанием самоизменения творческого интеллекта.

Если, говоря словами Маркса, революционная практика есть единство изменения обстоятельств и самоизменения (Selbstveränderung) <sup>1</sup>, то можно сказать, что в деятельности и, соответственно, в мышлении Нового времени самоизменение осуществлялось только как побочный эффект (функция) изменения обстоятельств. «Внутренний диалог» способностей не мог получить — на пробеге XVII — начало XX века — рефлексивной логической формы (эта логическая форма не могла быть освоена в «науке логики»).

Рефлексия всего этого процесса есть явление нашего времени — второй половины XX века, когда самозамыкание теоретического интеллекта стало *замыслом* всех социально-исторических, теоретических (см. обоснование математики), логических сдвигов, тем, что сегодня стоит за мыслью теоретиков, философов, поэтов.

<sup>1</sup> См. К. Маркс к Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»), М., 1966, стр. 103.

В XVII — начале XIX века такого замысла и быть не могло. Гетерогенность «способностей», их несводимость к теории, к положенной идее представлялись временным недостатком, метафизическим привеском, средневековым реликтом — тем, что нужно (хотя никак не получается)

преодолеть, окончательно перемолоть в «мыслерубке» рассудка, в вечном покое «чистой дедукции». Величайшее достояние философской логики — предопределение творчества через определение «многоместного» субъекта творческой деятельности,— мыслилось как нечто неудобное, почти непроизносимое, случайное. Слава богу, это узкое место философии снималось в метафизике, в онтологии, наконец, в «практическом Разуме». Так полагали сами философы XVII — начала XIX века. И это не было простой ошибкой или близорукостью.

Здесь мы переходим к третьей трудности философской логики.

В. Текст (напечатанный в книге, начертанный в рукописи, просто произнесенный) был тем соблазном, *ради которого* (ради прочтения и слышания которого) совершалась редукция всех ипостасей внутреннего «колледжа способностей» к безличной работе дедуктивного рассудка. Но ведь вне текста, вне фиксированной логики рассуждений деятельность «внутреннего творческого колледжа» действительно логически неуловима, она остается «черным ящиком», предметом догадок, спекуляций, психологических аналогий, онтологических фантазий (нет, нет, очень культурных и полезных фантазии, но абсолютно непроверяемых и логически невозпроизводимых). Логика—вне текста—не может быть предметом логического исследования, она, скажем определеннее, вообще *не может быть предметом*.

Есть как будто и другой выход. Можно искать реальную логику творческой мысли *непосредственно* в деле, в продуктах творчества (вне текста, вне слова существующих) — в машинах, статуях, полотнах художника, жилых домах, материальной культуре. Для этого требуется «только» расшифровать эту культуру как деяние, как процесс. Но для такой расшифровки надо нечто знать не только об итоге, но и о замысле, не только о материальном предмете (который получился), но и об идеальном предмете, который как *цель*, как *закон* определяет характер и направление деятельности<sup>1</sup>. Ведь реальная деятельность — эллипс с двумя «фокусами» — предметом реальным и предметом идеализованным — это двойная, двоякая деятельность, одновременное изменение реального и идеального предмета, невозможного для «земного бытия», не могущего существовать в камне или в металле («материальная точка», «виртуальная частица», «актуальная бесконечность»).

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 189.

И такое несовпадение, зазор между двумя определениями цельной практической деятельности, двумя ее предметами и составляет сущность, полное определение практики. И вот нам снова нужен текст, в котором и воспроизводится само это несовпадение, сам этот зазор; необходим текст, который для того и пишется, чтобы остановить, замкнуть на себя — до практического воплощения, на полпути — сам *процесс мышления* как *особую*



(и всеобщую) форму деятельности. Но ведь в тексте пропадает. И сказка про белого бычка начинается сначала.

Чтобы воспроизвести «взаимоотношение»

многих «Я» («внутри» творящей головы) как логическую реальность, необходим текст. Но в тексте творческий диалог усыхает в монолог рассудка! Без разработанной диалогии нельзя понять творчество как логический процесс. Но диалогии эту нельзя разработать как логику. Она исчезает в логически фиксированном тексте. Положение кажется безвыходным. Философская логика что-то вроде «деревянного железа». Когда она становится философией, то исчезает как логика. Когда превращается в логику, то исчезает как философия. Но мы возвращаемся к великим достижениям философии XVII — начала XIX века... Как раз в этом взаимопревращении, в стремлении «поймать обоих зайцев», пойти в две противоположные стороны и заключалась сила и продуктивность несуществующей философской логики Нового времени. А не существовала она потому, что не могла актуально реализовать основного своего определения — не могла быть формой (логически осмысленной формой) самоизменения мышления, самоизменения мыслящего субъекта.

И вот пришел Гегель. Ему удалось наконец вполне сознательно уничтожить всю «многозначность» «способностей», все остатки расхождения между определением «субъекта творчества» и определением текста, положенной теории. Дедуктивный рассудок был так непомерно обогащен и расширен всеми введенными в него определениями познания, что взорвался, лопнул и... показал свою истину как интегрального, единого, диалектического разума. Субъект наконец мог быть адекватно воспроизведен через текст, в структуре бесконечно развернутой дедукции.

Творец воплотился в текст... И перестал быть творцом. Исчез объект познания, исчез субъект творческой деятельности (ведь все познано априори, осталось лишь *узнать*, что ты знаешь), исчезла возможность логики самообоснования логики, т. е. возможность развития логики творчества.

Текст победил. В дальнейшем осталось сбросить романтический пафос всеведения и трезво заняться реальным, временным, частным текстом (логикой языка), оставляя проблему познавательных способностей за пределами философской логики, которая перестала существовать даже в потенции. Она распалась на две ветви — все более нефилософскую логику формальной дедукции (с отбрасыванием ее инобытия — «интуиции», «разума», «экспериментально-продуктивного воображения», т. е. с отбрасыванием внутренних бесконечных резервов самой дедукции) и «внелогическую философию», все более сводимую или к эмпирической гносеологии, или к антропологии «вообще», или... к рецидивам все той же философской логики.

«Рецидив» здесь не бранное слово. Такие «рецидивы», как, к примеру, феноменология Гуссерля, были подготовлены десятилетиями философских поисков, направленных на то, чтобы разрешить трудности сведения логики к тексту, а гносеологии к психологии. Здесь было осмысление и другой

трудности — как избежать утраты философского первородства в гуще специальных знаний, растворения проблем бытия в проблеме сущности. Здесь был и замысел распознать внутреннюю логическую объемность понятия, его несводимость к термину, знаку или редуцированному суждению. Кроме Гуссерля я бы упомянул в этом ряду неокантианцев Марбургской школы или экзистенциализм хайдеггеровского закала. Но в контексте нашей проблемы существенно другое.

Диалогический фон философской логики, ее неосознаваемый диалогический источник — внутриинтеллектуальная игра рассудка, разума, интуиции, продуктивного воображения — все это к концу XIX века распалось и без остатка редуцировалось до рассудка, или, в других вариантах, до внелогических стихий.

Иногда для спасения творческого характера логического мышления приглашались варяги: то «воображение» с берегов искусства, то «интуиция» с берегов психологии. Но из самого теоретического мышления, из *логики* все эти «способности» (так и не понятые в своей роли разных голосов единого теоретического интеллекта) были изгнаны, казалось, навсегда. И никакие «назад» — «назад к Канту» или «назад к Гегелю» — тут не могли помочь.

Впрочем, говоря о спасении, я сознательно преувеличиваю. Спасения вовсе не требовалось. Само развитие логики структуры, логики текста было логически и исторически необходимым процессом. Развиваясь в формах противоположностей, и «логика структуры» и «не-логика» творческого процесса подошли к той закраине, где обнаружилось их внутреннее единство, их логическая «дополнительность» (которая яснее всего выступила в парадоксах теории множеств и вообще в парадоксах обоснования математики) <sup>1</sup>.

Но сейчас речь идет о возможности логически воспроизвести предрасположенность к творчеству, *пред-определение* будущих теории (логически воспроизвести «теоретика как диалог внутренних собеседников»). Мы видели, что «уравнение»: «логика творчества = логике внутреннего диалога, беседе внутренних собеседников» вполне обосновано. Но мы видели также, что конкретно-логическое решение этого уравнения в начале XIX века, когда над ним вплотную задумались (Гегель и Фейербах), оказалось невозможным.

<sup>1</sup> Детальнее я рассматривал «дополнительность» «открытия» и «изобретения» в статье «Творческое мышление как предмет логики» (сб. «Научное творчество». М., 1969).

И вот в этом смысле возвращение к пониманию «теоретика как логического многообразия» было бы — до самого последнего времени — анахронизмом. Тут возврата действительно не было. Но сейчас все изменилось. Выше мы вкратце сказали о тех реальных условиях, которые сложились в логике, в математике, в физике к 70-м годам XX века и которые сделали необходимым и возможным конкретное логическое решение сформулированного в первой

четверти XIX века «уравнения». Пришла пора к нему (забытому и осмеянному) вернуться.

Сейчас — кстати, историческое развитие логики текста (математической логики) здесь крайне существенно — стало возможным «возвращение» к потенциям «философской логики» XVII — начала XIX века, стало возможным коренное *преобразование* этой логики. Появляется *новый логический строй* мышления, и в его контексте все неразрешимые трудности оказываются разрешимыми, сдвигаются, диалектически переформулируются. На этой основе оказывается возможным диалогическое прочтение и самого классического текста.

Такое коренное преобразование логики, такую возможность «возвращения» к диалогике творческого субъекта (уже не на основе противостояния «способностей») подготовил Маркс в Экономических рукописях 1857— 58 гг. и в «Капитале»: а) в учении о расчлененном и самодействующем общественном субъекте; б) в прогнозе о развитии труда как самодеятельности; в) в понимании человека как «самоустремленного» (*selbstisch*) существа, в предположении, что именно возможность деятельности по отношению к собственной деятельности (самозамыкание деятельности на изменение субъекта) определяет развитие человеческой культуры и внутренней социальности человека (социальности «наедине с собой»: «Я» и «другое Я»).

Однако специально-логическая разработка этих оснований, их оборот на логические проблемы стали возможными только сегодня, в условиях современной логической революции.

Восстановим ход наших размышлений. Анализ современных проблем самообоснования логики и теоретического мышления в целом; анализ коренных трудностей понимания того, «что *есть* логика», перед которыми остановились Гегель и — в другом плане — Фейербах; анализ глубинных традиций философской логики (идея «спора интеллектуальных способностей») — все это позволило обосновать и развить наше исходное утверждение.

Теперь его можно сформулировать так: для того чтобы «поднять» в сферу логики, превратить в предмет логического исследования интуитивный процесс изобретения теорий, обоснования самых начал теоретического знания (а сделать это сейчас насущно во имя самого существования и развития науки логики и, что важнее, человеческого самосознания), *необходимо и возможно освоить логически внутреннюю диалогичку теоретического интеллекта, понять теоретика как «логическое многообразие»* (многообразие внутренних Собеседников), как предопределение теорий и творчества вообще.

Историологический анализ привел к заключению, что все это необходимо и возможно... «Палата Ума» (это законодательное учреждение творческого мышления) может и должна быть реконструирована, воспроизведена в адекватной логической форме.

Но теперь надо перевести это «необходимо и возможно» в дело, надо попытаться действительно воспроизвести «внутренний творческий колледж» (если перефразировать это науковедческое выражение) теоретического интеллекта.

Продумаем вкратце логические основания и технологические возможности такой реконструктивной работы.

5. Внутренняя речь «открытым текстом» (если соотнести Гегеля и Выготского)

Для того чтобы творческое мышление («микрокосм» способностей) теоретика XVII — начала XX века «поднять» в текст, необходимо научиться читать этот текст в его внутренней форме, научиться обнаруживать в тексте автора, в «продукте» творца. Или если пока и не научиться, то хотя бы понимать, о какой внутренней форме может идти речь.

Сейчас я стою перед очень сложной задачей. Коротко определяя, можно сказать так: увидеть и понять (поймать) внутреннюю форму — это значит попятить *текст* теории как *движение понятий*. Но дело в том, что о понятии и о том, как осуществляется диалог «Я» и «другого Я» во внутрипонятийной форме, пока в книге приходится говорить обиняком. Та «Ума Палата», о которой сейчас идет речь, фиксируется нами не столько в понятии, в элементарной клеточке мышления, сколько в крупных *мыслительных* блоках, в теории как развитом и разветвленном целом (единство многообразия), еще не замкнутом на себя. К тому же сама реализация понятийного диалога (и характерных для него Собеседников) в форме общекультурного диалога «рассудка», «интуиции», «разума» была, как мы видели, отнюдь не случайной, и ограниченность нашего анализа во многом определена историологически.

Но все же какое-то предварительное соотнесение наших идей с анализом внутренней формы мышления необходимо. Отсылая читателя к моей работе<sup>1</sup>, где развит тот подход к понятию, который заложен в основание и этой книжки, я сейчас продумаю возможность понять внешний текст в его внутренней (диалогической) форме несколько иным образом.

<sup>1</sup> См. *А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия. М., 1967 (части первая и вторая).*

Вновь испытаем историологический путь. Здесь есть с кем идти. Прежде всего, Гегель. Философская традиция «высокого рационализма» разработала свои методы прочтения теоретических структур в их внутренней форме. Декарт и Лейбниц, Спиноза и Кант умели увидеть во внешнем, строго информативном, словесно-рассудочном тексте (дискурсивно последовательной цепочке суждений и умозаключений) *текст понимания*. Но решающее предположение — в ответ на решающие сомнения Канта — выдвинул Гегель.

Я уже говорил о том, где остановился Гегель, поставив (и тут же «сняв») проблему содержательной «полилогичности» мышления. Та же проблема

была поставлена Гегелем и в «формальном» плане, в разработке логической *технологии*, позволяющей разглядеть в тексте его создателя, позволяющей увидеть в традиционной структуре текста внутреннее движение мысли, подчиненное логике философской, логике «диалога способностей».

Ограничусь анализом одного гегелевского фрагмента — нескольких ключевых страниц из «Феноменологии духа»<sup>1</sup>.

Я приведу здесь целиком значительный фрагмент гегелевского текста, поскольку вообще считаю, что цитировать имеет смысл, во-первых, если из таких выдержек возможно понять не только, *что* говорит данный писатель, но и *как* он мыслит; во-вторых, если текст этот может стать не просто иллюстрацией или подтверждением моих слов, но быть самостоятельным *предметом* анализа (для читателя).

Философское изучение науки требует, подчеркивает Гегель, «взять на себя напряжение понятия»<sup>1</sup>. Увидеть в научном тексте движение понятий — дело очень непростое, текст приходится прочитать как бы дважды, увидеть в одном тексте (предложения — абзацы — грамматические периоды или, в логическом плане, суждения — умозаключения — цепочка доказательств) другой текст, из других блоков построенный, лежащий по ту сторону печатного текста, составляющий «внутренний узор» логического движения, его внутреннюю форму. В такой работе приходится многое преодолевать — не только в тексте, но и в самом себе, в своих логических предрассудках.

«Для привычки постоянно следовать представлениям прерывание их понятием столь же тягостно, как и для формального мышления, которое всячески рассуждает, не выходя за пределы недействительных мыслей»<sup>2</sup>.

«Недействительные мысли» — это мысли, выраженные в необходимой для информации, для сообщения — «о чем я именно думаю» — дискурсивной форме. Это не действительная форма мышления, а форма превращения мысли в *информацию о мысли*.

Но продолжим изложение идей Гегеля о трудностях двойного прочтения одного текста (ибо другого текста не дано, а искать действительную мысль и действительного субъекта мысли где-то вне текста означает поддаться на иррациональные соблазны или заменить работающую логику «благими пожеланиями» логики.

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 31.

<sup>2</sup> Там же.

«Такую привычку (видеть в тексте только содержание.—В. Б.) можно назвать материальным мышлением, случайным сознанием, которое только вязнет в материале и которому поэтому не легко в одно и то же время извлечь из материи в чистом виде свою самость и оставаться у себя. Другое же мышление, дискурсивное, есть, напротив, свобода от содержания и высокомерие по отношению к нему...»<sup>1</sup> Философу, читающему текст, надо увидеть формализм содержания (увидеть содержание как форму мышления,

как форму деятельности субъекта) и надо увидеть содержательность формы, ее предметный смысл, разглядеть в логической форме содержание, может быть даже самое глубинное, значимое содержание данной теории. Как в интонациях и жестах оратора, в пропусках текста зачастую скрывается более существенное содержание речи, чем в словах и фразах.

Но что же необходимо повернуть в тексте, чтобы наличный, дискурсивно построенный, он обернулся своей внутренней формой, предстал как текст понимания и тем самым чтобы оказалось возможным понять движение мысли как изменение субъекта мышления?

Тут-то и начинаются особенно существенные для нас — технологические — размышления Гегеля.

### *1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 31.*

«Со стороны формы сказанное можно выразить так; природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению.— Этот конфликт между формой предложения вообще и разрушающим ее единством понятия похож на тот конфликт, который имеет место в ритме между метром и акцентом. Ритм получается в результате колеблющегося среднего и соединения обоих. Точно так же в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие, которое выражается формой предложения, а единство их должно получиться в виде некоей гармонии. Форма предложения есть явление определенного смысла или акцент, которым различается его наполнение. В том, однако, что предикат выражает субстанцию и что субъект сам относится ко всеобщему, и состоит единство, в котором замирает названный акцент... Мышление, вместо того чтобы идти дальше, переходя от субъекта к предикату, чувствует себя (поскольку субъект пропадает) скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его; или: так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве бытия, в качестве сущности, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате. И вот, вместо того чтобы в предикате уйти в себя и занять свободную позицию резонерства, мышление все еще углублено в содержание, или, по крайней мере, стоит перед требованием углубиться в него.— Точно так же, когда говорят: действительное есть всеобщее, то действительное, будучи субъектом, пропадает в своем предикате. Всеобщее не только должно иметь значение предиката... но всеобщее должно выражать сущность действительного.— Мышление поэтому в такой же мере теряет под собою твердую предметную почву, которую оно имело в субъекте, в какой оно отбрасывается назад к субъекту в предикате, и в нем уходит назад не в себя, а в субъект содержания. На этой непривычной задержке основаны по большей части жалобы на непонятность философских сочинений, если у

индивида имеются налицо прочие условия образования для понимания их. В сказанном мы видим основание для вполне определенного упрека, который часто делается этим сочинениям, [а именно], что многое нужно перечитывать несколько раз, прежде чем его можно понять (здесь курсив мой.—В. Б.)... Из вышеизложенного ясно, в чем тут дело. Философское предложение, потому что оно — предложение, порождает мнение об обычном отношении субъекта и предиката и о привычном поведении знания. Это его поведение и мнение разрушаются философским содержанием предложения; мнение на опыте узнает, что имеется в виду не то, что оно имело в виду; и эта поправка его мнения вынуждает знание вернуться к предложению и теперь понять его иначе. Затруднение, которого следовало бы избегать, заключается в смешении спекулятивного и дискурсивного способов, когда сказанное о субъекте в одном случае имеет значение его понятия, а в другом случае — только значение его предиката или акциденции.— Один способ мешает другому. И только то философское изложение достигло бы пластичности, которое строго исключило бы способ обычного отношения частей предложения. Фактически и у неспекулятивного мышления есть свои права, которые законны, но в строении (*in der Weise*) спекулятивного предложения они не принимаются во внимание. Снятие формы предложения должно совершаться не только *непосредственно*, не через одно лишь содержание предложения. Это противоположное движение должно быть выражено, оно должно быть не только упомянутой внутренней задержкой, но это возвращение понятия в себя должно быть *изложено*. Это (обратное.— В. Б.) движение, которое составляет то, что в других случаях должно было выполнять доказательство, есть диалектическое движение самого предложения. В качестве предложения спекулятивное есть только *внутренняя* задержка и *неналичное* возвращение сущности в себя... Что касается самого диалектического движения, то его стихия — чистое понятие; поэтому у него есть некоторое содержание, которое в самом себе есть от начала до конца субъект. Следовательно, нет такого содержания, которое было бы субъектом, лежащим в основе, и которому его значение приписывалось бы в качестве предиката; предложение непосредственно есть лишь пустая форма... Препятствие... коренится в привычке брать спекулятивный предикат в форме предложения, а не как понятие... Изложение, оставаясь верным проникновению в природу спекулятивного должно сохранять диалектическую форму и включать только то, что постигается в понятии и что есть понятие»<sup>1</sup>.

Вполне возможно было бы ограничить все содержание этого раздела приведенным фрагментом из «Феноменологии». Гегель здесь сказал почти все, что требовалось, для понимания задач такого преобразования обычного (дискурсивного) текста, чтобы прочесть в нем текст реального движения мысли (в гегелевской терминологии — «спекулятивный»).

Но поскольку, во-первых, «так не принято», а во-вторых, эти формулировки могут XX веке быть переформулированы ближе к современным логическим

проблемам и главное, для поворота *этих идей в план диалогический*, выскажу несколько соображений

Вдумаемся в процитированные строки Для того чтобы понять во внешней структуре любого теоретического текста его философский смысл, необходимо, по Гегелю, прочесть текст дважды.

Сначала текст предстает как системе предложений (соответственно суждений, умозаключений), как последовательное движение мысли. В основе такого прочтения лежит «субъектно-предикативная структура предложения». «Вот это — *предмет* моих размышлений (логический субъект) ».

1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 34—36.

Сам предмет (логический субъект) остается как бы вне логики, его бытие дано, он жестко фиксирован и неизменен; в логике движется и уточняется только его определение.

«Человек (вон то существо, видите его?) — это есть... (его особенности и отношения, в которые он вступает, я сейчас определю...)».

«Атом (то, что зафиксировано моим прибором или что выступает предметом данной теории) — это... (вот тут-то я поймаю его, рассказав, как он действует, как он устроен, как он относится к другим физическим объектам)...»

В этом плане и целая теория выступает разветвленным, развитым определением (сцеплением тысяч тысяч атрибутов) логического субъекта, только *подразумеваемого* в теории. Где-то, в подсознании, что ли, перемещается перед нашими внутренними глазами неизменный логический субъект, а здесь, на поверхности фраз, раскручивается бесконечная цепочка определений, подчиненная дискурсивной логике доказательства.

Это текст, прочитанный *впервые*.

Но вот второе прочтение. Текст переформулируется как *одно* понятие. Тогда исчезает «субъектно-атрибутивная структура». В понятии есть «только субъект», говорит Гегель. Означает это довольно простую вещь. Особенно простую (хотя мало освоенную логически) для *современного* (середина XX века) теоретического знания, которое — в этом смысле — все более принимает форму знания философского. Когда физик определяет электрон не через его признаки, а через те виртуальные частицы, в которые электрон может превратиться, то это понятие в гегелевском смысле. «Предикат» (например, мезон) здесь такой же логический «субъект», как и электрон, а понятие электрона само выступает как «предикат», как определение той виртуальной частицы, в которую электрон превращается, поскольку электрон в свою очередь входит в спектр виртуальных превращений этой иной, столь же производной, сколь и исходной, частицы. Определение здесь полностью обратимо.

Выше был рассмотрен другой случай, В парадоксах теории множеств математик включает «логический субъект» и в одну и в другую сторону определения. Определение множества «импредикабельно». И это не



порочный логический круг, но спираль развития (преобразования) понятия, это — «понятие» в гегелевском смысле слова. Математик впадает в панику, он не способен иметь дело с такой логикой, но он что-то ищет, он приближается к гегелевскому «понятию» хотя его останавливают и умоляют «не нарушать логики» робкие логические консультанты.

Эти «примеры» взяты не только для иллюстрации мысли Гегеля, но и для того, что бы уловить коренное *отличие* современной логической ситуации от логических позиций Гегеля, для того, чтобы еще раз понять, почему (и где) *остановился* Гегель, проникая в диалогическую мышления.

Вот «примеры» самого Гегеля. В предложении: «*Бог есть бытие*», пишет Гегель, предикат («бытие») «имеет субстанциальное значение... «Бытие» здесь должно быть не предикатом, а сущностью... Сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*...») <sup>1</sup>

В этом размышлении Гегеля, по сути дела, фиксируется «рождение атеизма» Спинозовского закала. Бытие, понятое как логический субъект всех определений, есть независимая от бога природа; определение бога в формулировке Гегеля означает: понятия «бог» и «природа» тождественны, бог есть первая редакция понятия Природы.

Больше того, именно основанный на анализе происхождения понятия Природы, материализм становится теоретически максималистским, логически выявленным. Природа в таком определении не просто совокупность эмпирически найденных природных качеств, ее понятие впитало все предельные определения субъекта (и логического, и субъекта логики). Природа понята здесь как субъект (деятельности). Неявно тут скрыт такой логический ход: в определение Природы необходимо внести все те определения Всеобщего субъекта<sup>2</sup>, которые были логически развиты и доведены до предела в понятии «бог».

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 34.

<sup>2</sup> Во избежание путаницы: в данном контексте речь идет уже не о логическом субъекте (т. е. предмете познания), а о субъекте деятельности, даже о субъекте-личности. Впрочем, этот субъект выступает здесь и в качестве логического

Именно так осмыслен этот переход в «Истинной системе» Дешана. Но здесь нет полной обратимости. *Бог* — это субъект как *ничто* (ничто из *существующего* в него не может входить). *Природа* — это субъект как *всё*.

Или другой «пример». Когда я утверждаю: «*Действительное есть всеобщее*», то это отношение обратимо; субъект и предикат можно поменять местами и утверждать: «*Всеобщее есть действительное*». Но такое «обращение понятия» не будет для Гегеля простой тавтологией только тогда, когда ему дать историческую интерпретацию. Гегель это показывает в своей «Логике» и «Истории философии». В «историческом» плане (с учетом этапов, узлов логической конкретизации) гегелевское определение всеобщего означает: «Если логически *развить* понятие всеобщего, то обнаружится, что вот эта, не

имеющая за собой никакой сущности, никакого высшего смысла, никакого субъекта, *действительность* и есть реальное, конкретное всеобщее». Примерно так. И опять-таки в таком определении понятия зафиксирована история понятия (или «снятая» история).

Понятие всеобщего, как оно понималось в средневековом мышлении (в смысле того же «субъекта-ничто»), оказалось в мышлении Нового времени тождественным понятию действительности.

Теперь продумаем логическое отличие примеров двусубъектности понятия в «Феноменологии» Гегеля и в современном теоретическом мышлении.

В развитии *современных* понятий осуществляется полная *обратимость*. Внутренняя диалогичность входит изнутри в понятия «множество» или «элементарная частица», составляя реальную парадоксальную трудность актуального определения этих понятий. Здесь ни один из внутренних логических субъектов не является ни исторически первым, ни исторически производным, они целиком — в логическом плане — «одновременны», между ними нет отношений последовательности.

Такое понятие оставить в стороне от позитивной теории уже невозможно, хотя невозможно и включить в современную позитивную (исчислению высказываний подчиненную) теорию. Дело в том, что сейчас существует не только противоречие двух логик внутри одного понятия, но и противоречие несовместимости между логикой *теории* (здесь господствует аксиоматически-дедуктивная логика) и логикой *понятия*, только возникающего (как выявленная двусубъектность) и вынужденного существовать в недрах, в порах неадекватной понятию теоретической логики. Правда, математики и физики еще не осознали эту трудность как *логическую*, как несовместимость рабочего коня и трепетной лани, они все еще пытаются втиснуть новый тип понятия в старую форму теоретических структур, специально предназначенную для последовательной цепки понятий, для их соединения в субъектно-предикативной форме (в форме, сводящей понятие к термину...). Но это уже другой вопрос.

Вернемся к Гегелю. В его «примерах» логическая ситуация иная. Двусубъектность понятия организована так, *чтобы* ее можно было представить как сцепление двух *последовательных* этапов, чтобы распрямить диалог логик в логическую линию, узловую линию логических мер. Такое понятие еще можно разъять на этапы (тот же логический субъект на одном и на другом этапе своего развития), а каждый отдельный этап, если ему приписать логические предикаты, вполне сойдет для включения в аксиоматически-дедуктивную структуру.

Есть в гегелевском понимании понятия и «обращения текста» еще один момент. Поскольку для Гегеля «логический субъект» (предмет мышления) совпадает в конечном счете с «субъектом логики» (абсолютным субъектом мышления), то в итоге в гегелевской логике восстанавливается, хотя и в очень трансформированном виде, обычная «субъектно-предикативная схема

мысли». Логический субъект (взятый в предельном выражении, т. е. «абсолютный дух») остается неизменным, он только познает себя, раскручивает свои определения, и каждый «промежуточный логический субъект» (действительное, всеобщее, необходимое, причинное...) есть лишь *атрибут* не входящего в логику абсолютного субъекта. Поэтому схема понятия здесь не столько «субъектно-субъектная», (это только «первая производная»), сколько «предикатно-предикатная»: один предикат выступает как логический субъект, затем раскрывается его обращение в другой логический предикат, опять-таки играющий роль «субъекта», и так до конца, до того самого «конечного счета», с которого все и начинается... В этом плане здесь снимается и история, восстанавливается одновременность всех «логических субъектов» как *определений* жестко фиксированного *субъекта логики* (данного раз и навсегда).

В современных логических ситуациях, наоборот, фундаментальный объект познания должен быть понят (хотя пока еще не может быть понят) не в совокупности бесконечного множества предикатов, но как тождество — в одном субъекте — двух противоположных логических субъектов (а не просто противоположных предикатов, как чаще всего до сих пор утверждают в курсах диалектической логики).

Краткий анализ соотношения гегелевского и современного выходов в действительное понятийное движение объясняет, почему Гегель смог (и должен был) уклониться от идеи диалогичности мышления, от идеи внутреннего диалога изобретателя теории с самим собой. Ведь как будто все было подготовлено для выдвижения этой идеи. И мысль о «философском предложении», об обращении «последовательных субъектно-предикативных схем» в схемы «субъектно-субъектные»; и мысль о необходимости периодического возвращения философской мысли «назад», чтения текста — одновременно — в двух направлениях; и идея «акцентно-метрической» гармонии логического ритма (очень неожиданная для Гегеля, какая-то удивительно современная идея); и сама гениально разработанная технология прочтения текста.

Все это было. Но не было найдено того поворота, который позволил бы понять языковую стихию мысли в ее внутреннем замысле. Не было заслона, который преградил бы путь к обратной редукции реального мышления к мышлению дискурсивно-доказательному. Не было плотины, у которой реальное мышление могло бы удержаться, подняться, не скатиться к доказательству. Коль скоро сам реальный, содержательный процесс мышления понимался как логический монолог (и в смысле речи, обращенной одним лицом к другому, молчащему, и в смысле одной монологики, не могущей обосновывать самое себя, т. е. выходить за свои пределы), формализм «обращения» текста не мог быть понят содержательно, как внутренняя (логическая) форма речи, *обращенной автором к самому себе*. Поскольку у Гегеля субъект логики целиком растворяется в движении текста, субъект отождествляется с его продуктом (теорией), теория—самопознанием, то все описанные Гегелем «обращения» и «задержки» не

могли быть осмыслены как форма изменения субъекта мышления, как внутренняя творческая жизнь «Палаты Ума».

Правда, такое отождествление переносило на текст (абсолютный, круговой текст) торжественное имя субъекта, абсолютного Духа, но логической ситуации это переименование не изменяло.

Гениальные гегелевские идеи оказались как бы безработными. Только в ключе проблем XX века возможно предположить, что смысл гегелевских «обращений смысла» и «разрушения субъектно-предикативной структуры предложения» — это обращение мыслителя к самому себе, логика речи, построенной по схеме спора с самим собой.

В порядке наведения здесь может выступить догадка о структуре внутренней речи, развитая Л. С. Выготским («Мышление и речь». М.-Л., 1934). За прошедшие после выхода этой книги десятилетия идея Выготского развивалась в многочисленных психологических экспериментах, своеобразный ее вариант уже давно (в начале тех же 30-х годов) обосновал Пиаже, но мне представляется, что наиболее плодотворные (для логики) мысли о внутренней речи заключены все же именно в этой давней книге Выготского. Мысли, кстати говоря, далеко еще не ставшие вчерашним словом науки (скорее, это ее завтрашнее слово).

Основные идеи Выготского можно свести к таким тезисам:

1. Формирование внутренней речи — феномен итериоризации социальных отношений и связей, стихия внутренней (превращенной во внутреннее определение) социальности человека<sup>1</sup>.

1 См. Л. С. Выготский. Мышление и речь. М.-Л., 1934, стр. 282.

2. Внутренняя речь — это *смысловая* сторона речи: она «не служит выражением готовой мысли. Мысль, превращаясь в речь, перестраивается и видоизменяется». «Мысль не выражается, но совершается в слове. Противоположно направленные процессы развития смысловой и звуковой стороны речи образуют подлинное единство именно в силу своей противоположной направленности»<sup>1</sup>.

3. «Внутренняя речь есть речь для себя. Внешняя речь есть речь для других»<sup>2</sup>. Существен этот последовательно проводимый Выготским «тандем»: внутренняя речь—это движение смысла, речевая стихия формирования новой мысли (1); внутренняя речь— речь, обращенная к себе, форма внутреннего диалога (2).

4. Основные особенности внутренней речи:

А. Особый синтаксис, сокращенный, сгущенный, свернутый, предельно предикативный, точнее, *сливающий* подлежащее со сказуемым; подлежащее (в логическом плане — логический субъект) не отмирает, но *подразумевадается*<sup>3</sup>, лежит в наиболее глубоком отсеке внутренней речи. В этом отсеке «существование» и «действие» тождественны. Такой синтаксис

необходимо выражает обращение к очень хорошо знакомому человеку (а кого мы знаем короче, чем самого себя?). Понимание догадкой и высказывание намеком играют решающую роль во внутриречевом обмене. «...Подлинное свое бытие язык обнаруживает лишь в диалоге»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. *Л. С. Выготский. Мышление и речь*, стр.271.

<sup>2</sup> Там же, стр. 279.

<sup>3</sup> Там же, стр. 301.

Б. Редуцирование фонетической стороны речи. «Внутренняя речь есть в точном смысле речь почти без слов». Будущее «слово» уже есть в «слове» предыдущем (в *возможности* слова). «Внутренняя речь оперирует преимущественно семантикой, но не фонетикой речи»<sup>2</sup>, словами только подразумеваемыми, не существующими актуально нигде — ни в слове, ни в звуке.

В. Во внутренней речи смысл слова преобладает над его значением. «...Значение является только камнем в здании смысла»<sup>3</sup>. Если значение слова тождественно его абстрактному содержанию («человек—это...»), то смысл слова неповторим, существует только в контексте (так, к примеру, неповторим смысл понятия «человек» в трактирном окрике XIX века: «Человек, пива!») и вместе с тем наиболее всеобщ, богат, бесконечен, впитывая все оттенки и самые дальние круги данного контекста (понятие «человек» в приведенном контексте оказывается моментом единого сложного понятия: «трактир — лакейство — бесчеловечность»...).

«Вот это обогащение слова смыслом... и составляет основной закон динамики значений.

<sup>1</sup> См. *Л. С. Выготский. Мышление и речь*, стр.295, 299.

<sup>2</sup> Там же, стр. 304, 305.

<sup>3</sup> Там же.

Слово вбирает в себя, впитывает из всего контекста, в который оно вплетено, интеллектуальные и аффективные содержания и начинает значить больше и меньше, чем содержится в его значении, когда мы его рассматриваем изолированно и вне контекста: больше — потому, что круг его значений расширяется, приобретая еще целый ряд зон, наполненных новым содержанием; меньше — потому, что абстрактное значение слова ограничивается и сужается тем, что слово означает только в данном контексте». «Смысл слова никогда не является полным. В конечном счете он опирается в *понимание мира* и во *внутреннее строение* личности в целом»<sup>1</sup>. Во внутренней речи всеобщая экспансия смысла приводит к слипанию слов, особому значению корня и т. д. Смыслы как бы вливаются друг в друга, так

что предшествующее содержится в последующем, последующее — в предшествующем<sup>2</sup>.

Все эти особенности и выражают два определения внутренней речи; это речь, в которой *формируется мысль*, это речь, *обращенная к себе*.

Мне представляется, что идеи Выготского имеют не чисто психологическое значение. Скажу резко: думаю, что некая «погруженность в анабиоз» этих идей (с 1934 года) во многом объясняется тем, что, сформулированные как психологические (даже как вывод из психологических экспериментов), они, по сути дела, являются логическими, говорят о логической структуре «внешнего» текста как текста понятийного и являют блестящий образец философской культуры, философских предположений.

1 Л. С. Выготский. Мышление и речь, стр. 305— {курсив мой— R K \ 306 (курсив мой.— В. Б.).

<sup>2</sup> См, там же, стр. 307—308.

И если соотнести идеи Выготского о «внутренней речи» с идеями Гегеля о разрушении в понятии «субъектно-предикативной структуры дискурсивных предложений», то будет возможно предположение о логике творческой мысли как о логике внутреннего диалога. Только соединив в одно целое логические предположения Гегеля и логические же предположения Выготского, возможно получить исходную технологию диалогического анализа теоретических текстов.

Но, взятые отдельно, идеи Выготского столь же безработны, хотя и в другом плане, как и идеи Гегеля. Той реальной материей, в которой возможно уловить все особенности внутренней речи, является... внешний текст, обращенный на себя в свете гегелевских идей, прочитанный при помощи гегелевских задержек и торможений (столь раздражающих читателя) как *движение понятия*.

Выготский фиксирует действительный *замысел* творческого мышления — речь, обращенную к самому себе. Гегель фиксирует действительную форму этого мышления — «субъектно-субъектную» понятийную структуру. Идеи эти дополнительные. И в этом «дополнении» (= сопряжении) внутренняя речь может быть дана *открытым текстом*. *Понята как логическая форма*.

Впрочем, для такого дополнения и соотнесения необходимо, как мне кажется, несколько повернуть идеи Выготского в историологическом и культурологическом плане. Выготский говорит об интериоризации внешней социальности во внутренней речи, но такого представления недостаточно для того, чтобы понять творческую органику диалогической мысли, ее культуроформирующий статус. Поэтому несколько замечаний о логических возможностях и пределах того наведения, которое нам дала книга Выготского.

Во-первых, соображения Выготского позволяют уточнить только самый абстрактный замысел «обращения текстов», замысел, пока еще «свободный» от конкретного историокультурного содержания, обобщенно одинаковый для всех культур мышления. Во-вторых, процесс погружения социальных связей в глубь сознания (о котором говорит Выготский, анализируя формирование внутренней речи) есть — в логическом плане — процесс превращения развернутых и относительно самостоятельных «образов культуры», ее готовых феноменов в культуру *мышления*, динамичную и расплавленную, конденсированную в «точке» личности. Объективно развитая культура получает во внутренней речи субъектное определение, т. е. такое, где она оказывается *обращенной в будущее формой творчества* новых, еще не существующих, но только возможных «образов культуры». Отношение переворачивается, и внутренняя речь должна пониматься не столько как «феномен интериоризации», сколько как интенция «овнешнения» мысли, как сосредоточенный в понятии зародыш новой, пока еще не положенной предметно и не расчлененной во внешней социальности *культуры*, Социальные связи не только погружаются во внутреннюю речь, они в ней коренным образом *преобразуются*, получают новый (еще не реализованный) смысл, новое направление во внешнюю деятельность, в предметное воплощение. И только в таком плане (изнутри — вовне!) внутренняя речь может быть понята как логическая, а не как чисто языковая или психологическая форма. Но тогда, в-третьих, внутренняя речь (и ее элементарная форма моно-диалога) может быть представлена как диалог тех культурно-исторических образов мышления (деятельности), которые интериоризованы в различных голосах моего собственного «Я» и спор которых выступает как форма полагания, творчества новых культурных феноменов (знаний, идей, произведений искусства...). Так, «наведение» Выготского позволило нам сформулировать логическое предположение, то самое, которое уже давно сделал Гегель: формой движения творческой мысли является именно понятие (как цельность), «внутри» которого и превращением которого совершаются все дальнейшие метаморфозы, выход из которого в «суждение» и «умозаключение» — для творческого мышления — невозможен и бессмыслен.

Понятие не «кирпичик» мысли, а ее «здание», ее тотальность. Чтобы уловить творческое движение мысли (речь, обращенную к самому себе) в тексте, к примеру, теоретических работ, необходимо представить (идеализовать) теорию как «понятие», книгу как «понятие», философскую систему как «понятие».

Но в дальнейшем тексте этой книжки «понятие» почти запрещенная тема. Разговор пойдет о такой философской традиции (философской логике XVII — начала XIX века) и о таком типе внутреннего диалога (диалог классического разума с самим собой), для которых диалог понятия мгновенно редуцировался (или расплывался) в диалоге «способностей» внутри единого теоретического интеллекта.

И все же я думаю, что, соотнеся идеи Гегеля и Выготского, мы смогли лучше подготовиться к историологическому анализу «философской логики» Нового времени.

Читателю почти не понадобятся идеи, развитые в этом разделе. Не понадобятся для реальной читательской работы. Мы не будем использовать «технология» Гегеля — Выготского. Но вот как мысленная вышка, с которой будут проглядываться (знаем, куда это ведет!) последующие идеализации, наше соотнесение Гегеля и Выготского необходимо.

#### 6. Замысел и пределы предстоящей реконструкции

Во второй части будет осуществлен пробный опыт историологической реконструкции такого странного логического феномена, как «теоретик-классик».

Несколько слов о самом понятии «историологическая реконструкция». Предполагается, что *логические* особенности «теоретика-классика» будут воспроизведены в их *исторической* конкретности, где-то в пределах 1630—1970-х годов. Это должны быть всеобщие (логические) и особенные (исторические) определения. Сказанное предполагает и особое понимание логики (то именно, которое мы развиваем). Те внутренние «Я», которые мы будем реконструировать в «голове» «теоретика-классика», необходимы и всеобщи в такой особенной ситуации, когда человек стоит перед задачей актуализировать логику (возможность) бытия предметов как *логику взаимодействия* (здесь «взаимодействие» — предельное понятие) «точек Кузанского».

Далее, особенности мышления «теоретика-классика» будут именно *реконструированы*. Это означает, что сам «жанр» предстоящих очерков будет сочетанием *философской* формы теоретизирования (открытых, майевтических размышлений, демонстрации процессов собственного мышления) и формы теоретизирования *исторического* (итог которого не позитивная теория типа естественнонаучной, но именно историческая конструкция, ответ не на вопрос: «В чем сущность процесса?», а на вопрос: «Как это было?» или: «Как это есть в действительности?»<sup>1</sup>).

Теперь следует уточнить понятие «теоретик-классик» и обосновать выбор именно такого предмета анализа.

<sup>1</sup> Ответ на этот вопрос требует именно теоретического мышления, поскольку «действительность» вовсе не эмпирическое существование, а сложное единство, тождество сущности и существования; мысленное воспроизведение этого тождества требует сложнейших теоретических идеализации.

Осмысливая «Палату Ума», мы говорили о *теоретическом* Уме, о мышлении, направленном на *изобретение теорий*. Такое ограничение было связано не только с задачей нашего исследования, но также со спецификой исторически сложившихся форм философской рефлексии по отношению к логической культуре Нового времени.



В Новое время логика обнаруживается философами именно в *теоретическом* мышлении, направленном на познание вещей, и, чем дальше, тем больше, в языке теоретического текста (в XX веке главным образом в языке математики). Мышление *эстетическое*, направленное на создание художественных произведений, на художественное освоение мира, представляется чем-то — по определению — не логическим, да и вообще, мышлением ли? Если эстетическое освоение мира и понимается как мышление, то его *логическая* суть выявляется, фокусируется как раз в другой, «высшей» (или просто другой) форме мышления — в той же теории. Эстетическое мышление представляется обычно сложной смесью логического и нелогического, разумного и эмоционального, а потому для выделения и идеализации собственно логических определений надо все же обратиться к наиболее чистой форме, очищенной от эмоциональных примесей, — к форме теоретического мышления, к «*дедуктивно-аксиоматическому*» тексту. И такая ситуация определялась не «злой волей» философов, но реальным строением практики Нового времени.

Подозрительной — в этом плане — оказалась к концу XIX века и сама философия, философское мышление. Размытость философских текстов, их открытая форма, слабая разработка аксиоматически-дедуктивных схем, вмешательство эстетических моментов, замена рефлексией объективных логических фиксации — все это делало философию неудобным (если говорить мягко) предметом для обнаружения собственно логических закономерностей, точнее, для использования их в целях информации и управления.

В крайнем случае философия выступала как *метод* анализа теоретических текстов, но уж во всяком случае не как *предмет*. Да и метод становился все более подозрительным. Философы — речь все время идет о *философах-логиках* — стремились приблизить свой метод к методу точных наук, чтобы адекватно воспроизвести действительно «логические закономерности» (формальную структуру текста).

Теоретическое мышление — теоретический текст — математический текст — метаматематический текст — так можно изобразить последовательное уточнение *предмета* собственно логического *анализа*, предмета логической науки в XIX—XX веках.

Проделанный анализ позволяет наметить обратный путь — *от* текста к его изобретателю. Необходимость логического обоснования самих начал логического движения; постоянная «подкормка» чистой дедукции за счет внутреннего диалога «способностей»; неизбежность включения в логику мышления (понятия) логики бытия (как непонятной, непонятой, загадочной реальности) — все эти соображения, будем надеяться, убедили читателя в диалогичности самой обычной теоретической логики, во внутренней *философичности* (логика как критика и обоснование самой себя) *каждого* самого строгого логического движения.

Логика текста, до основания понятая, выступает в качестве логики текста интерпретированного, идеализованного как философский, как движение *понятий*, как *диалог логик*.

Все это так. Но все же *начинать* наш анализ необходимо с текста позитивно-теоретического, причем естественнонаучного, и уже в нем обнаруживать внутренние, философо-логические слои. Только на таком пути мы будем логически воспроизводить действительную историю философского анализа (от Декарта начиная), будем «отталкиваться» от обычного понимания того, что есть «теоретический текст», логически систематизированный, построенный в соответствии со строгими правилами дедукции и аксиоматизации (точнее, *ориентированный* на выполнение этих правил как идеала). Только тогда мы сможем последовательно пройти и «обратный путь»: от «замкнутого на себя текста» (в идеале тавтологического) к «замкнутому на себя мыслителю, теоретику» (в идеале «замкнутость» в этом случае тождественна изменению субъекта мышления, тождественна диалогу мыслителя с самим собой), Впрочем, необходимость начать наш анализ с текста теоретика-естественника связана не только с общепhilosophскими соображениями. Многие определяется современной научно-технической революцией.

Вот некоторые дополнительные аргументы, определяющие, почему к *цельной* фигуре теоретика Нового времени лучше всего подойти, опираясь на *позитивно-научную*, «законополагающую» теорию.

Во-первых, именно *эта* теория сейчас непосредственно подвергается преобразованию, рушится объективно под влиянием теоретических революций XX века, и нам остается только проникнуть в «интерьер» теоретизирования вслед за Альбертом Эйнштейном или Нильсом Бором.

Далее. Изменение *социально-логического* статуса теоретика Нового времени также начинается — в процессе *научно-технической* революции — с этой грани, протекает как «превращение науки (позитивной) в непосредственную производительную силу». Что бы ни значило последнее утверждение (тут имеются разные точки зрения), оно точно указывает наилучший (открытый) «вход» в теоретика.

Еще одно соображение. Как раз естественнонаучная теория наиболее жестка, определена, отщеплена от теоретизирования как процесса (что собой представляет «физико-математическая теория», можно указать почти с эмпирической определенностью и формально-логической четкостью). Поэтому, проникая — отсюда — в «интерьер» теоретика, возможно четко выделить все этапы такого «проникновения» — различить движение в «теории», движение в процессе полагания этой теории и в процессе «самоизменения теоретика».

В философии или в истории форма знания так диффузна, так текуча, так слита с процессом теоретизирования и с самим субъектом этого процесса, что здесь логическое движение в «подтекст» теоретической формы крайне затрудняется, а антиномическое единство (формы—процесса—субъекта) понимается просто как *абстрактное* тождество. Это отнюдь не недостаток

философии или истории, это просто аргумент в размышлении «с чего начать».

И наконец, самое основное. Именно этот «угол» теоретического «треугольника» (теория — процесс теоретизирования — субъект этого процесса) непосредственно повернут в XVII — начале XX века в социально-производственную практику. Естественнонаучное теоретизирование объективно — и социально, и логически — фокусирует в этот период деятельность цельного теоретика, оказывается в значительной мере синонимом самого понятия «теоретик» в его сопряжении с понятием «практик».

Два других угла повернуты внутрь, составляют подтекст теоретизирования и в своей логической определенности почти не осознаются.

Поэтому начинать нужно именно с этого «угла». Но не забудем — только начинать. Цель наша иная — понять логический феномен «теоретика-классика» именно как Цельный историологический феномен.

Наша сверхзадача — воспроизвести цельную диалогичку теоретического творческого мышления в «голове» теоретического гения Нового времени. Чтобы, пусть частично, разрешить такую задачу, необходимо раскрыть в однозначном естественнонаучном тексте целую *систему диалогических включений*. Схема этих перекрещивающихся диалогов предположена в уже осуществленном выше анализе: 1. «Диалог интеллектуальных способностей» (рассудок—разум—интуиция...), теоретически осознанный уже в диалогах Кузанского и развитый — философски — в системах Декарта, Лейбница, Спинозы, Канта. Тот же диалог — позитивно, вне философской рефлексии — реализовался в истории естественнонаучного мышления от Галилея до Эйнштейна.

2. Диалог этот по-разному протекает в собственно философском мышлении, в теориях позитивно-научных и в исторических конструкциях. Мы воспроизведем его преломление внутри позитивно-научного мышления, но так, чтобы раскрыть «диалог способностей» на фоне (в контексте) или в пересечении с диалогом *теоретика* (в более узком смысле слова — автора позитивно-научных теорий) и *философа* внутри единого теоретического творческого мышления.

3. Этот коренной внутритеоретический диалог (логики философской и логики позитивно-научной) может осуществляться как творческая сила только в контексте еще более глубинного «внутрипонятийного диалога» между *теоретическим* и *эстетическим* разумом, в единстве и противоречиях теоретического и художественного творчества. В настоящей книге этот диалог не будет анализироваться специально (некоторые его определения я намечу в очерке «Вместо заключения»), но преломление споров «теоретика, поэта, философа» во внутритеоретическом диалоге «теоретика-классика» должно все время восприниматься читателем (т. е. его необходимо—в той или другой форме — воспроизводить).

4. Наконец, во всем узле диалогов, исторически и логически характерных именно для Нового времени, необходимо будет наметить *диалог различных логических культур*. Непосредственно анализируемая нами культура мышления Нового времени, культура классического разума будет понята как *голос* в сложнейшей историологической *полифонии* — в споре с логической культурой античности, средневековья и в споре с назревающей, еще не реализованной логической культурой ближайшего будущего.

Конечно, вся программа-максимум не может быть здесь реализована, но в качестве *программы*, перспективы она будет определять направление, вектор предстоящего анализа. Не больше. Все включения в «слои» диалогов будут обнаруживаться и сниматься постепенно и только в ключе творческой работы «теоретика-классика». И теперь яснее становится само это понятие. «Теоретик-классик» — автор позитивно-научного текста, фиксирующего дедуктивно-аксиоматическую, «законополагающую» теорию типа теорий физических или механических.

«Теоретик-классик» работает на историческом прогоне XVII — начало XX века и развивает классические теории, основанные на идеализациях Галилея. Он — мыслитель, формирующий свое теоретическое знание как нечто радикально отличное от знания философского или исторического, но, следовательно, в диалоге с философским и историческим теоретизированием. Это — *автор классического текста*.

Классический текст и будет непосредственным предметом нашего анализа. Но сразу же уточним.

Тот «текст», который мы будем анализировать, в котором мы должны обнаружить диалогичность классического разума, отнюдь не какой-то наличный текст: сквозь него продираться трудно, и такой задачи я пока не ставлю. Предмет нашего анализа — это как бы *замысел* ординарного классического (физического) текста, *уже* логически идеализованный текст. Но тут мы не будем насильниками, такая подготовка текста к философскому анализу осуществлена самими физиками XX века, любопытным образом — одновременно — предельно формализующими свои работы и предельно их философизирующими, превращающими тексты в размышления по поводу текстов (Эйнштейн, Бор).

Предположение о диалогичности теоретика как истинной логике теоретического текста составляет основу развиваемой далее реконструкции.

## **Часть вторая**

**БЫТЬ ТЕОРЕТИКОМ. ПО ТУ СТОРОНУ ТЕКСТА. (ОПЫТ ИСТОРИОЛОГИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ).**

**Очерк первый. Угол зрения: 70-е годы XX века. Теоретик, становится странным для самого себя.**

В этом очерке я попытаюсь показать, что современная научно-теоретическая революция позволяет по-новому реконструировать историю классических теорий, говоря конкретнее, *понять историю теоретической классики как историю особого субъекта теоретической мысли*, возникшего где-то в XVII веке (здесь рубеж — «Диалог...» Галилея) и стоящего сейчас (середина XX века) перед своей «гибелью», своей коренной историологической трансформацией.

Под таким углом зрения впервые обнаруживается парадокс, о котором я говорил в первой части: в тексте классических теорий начинает просвечивать радикально новый логический феномен, одновременно тождественный и нетождественный теоретической структуре, «микросоциум» внутреннего диалога теоретика с самим собой. Спуск в классическую диалогическую структуру начнем на жесткой площадке физических теорий<sup>1</sup>, отталкиваясь от соотношения классической и квантовой *теоретической механики*, этой содержательной логики (теории движения) всей науки Нового времени.

### 1. Погружение в классическую диалогическую структуру

Речь о «теоретике-классике» имеет сейчас смысл только потому, что на горизонте вырисовываются его реальные *границы*. В середине XX века (после Бора и всех попыток создать единую теорию поля и непротиворечивую теорию элементарных частиц) все более ясным становится, что, сколько ни преобразовывай физическую теорию, она упрямо (пока не затронут сам *метод теоретизирования*, сам тип теоретика), как ванька-встанька, вскакивает на то же основание, воспроизводится в старом виде, не дает сумасшедших идей, насущных для решения назревших проблем. Необходимо, следовательно, изменить *тип теоретика*.

Но для такого преобразования, в свою очередь, необходимо (и в свете современной теоретической революции возможно) прежде всего логически осмыслить сам подлежащий преобразованию феномен — фигуру классического теоретика Нового времени — Каі «предмет» преодоления.

<sup>1</sup> Каждый раз, когда я буду говорить о «теоретике-физике», и это определение включается и физик-экспериментатор, поскольку потенция его деятельности — создание, обоснование или проверка теории.

Можно даже сказать так. Современная теоретическая революция (революции в технике я сейчас не касаюсь) еще не могла создать никакой принципиально новой теории и тем более радикально нового субъекта теоретизирования. Она (революция) состоит в другом: в такой переформулировке логики построения классических теорий, чтобы те обернулись своим «*субъектным*» определением и в этом качестве (как особый субъект теоретизирования) могли стать предметом преобразования. Она, эта революция, состоит пока в открытии самой возможности иного субъекта (и предмета) теоретического исследования и, соответственно, иной

логики (диалогии), чем само собой разумеющаяся логика «теоретика-классика».

Этого нового субъекта (и предмета) еще нет, есть лишь сомнение в единственности и непогрешимости классического субъекта (и предмета), есть какая-то «точка зрения», находящаяся *вне* классического теоретизирования, но пока что только по отношению к классике (а не через себя) могущая быть определенной.

Отмечу несколько характерных в этом отношении моментов.

И исторически, и логически исходным пунктом была революция, осуществленная Бором в концептуальном строе естественно-научного, или, сосредоточеннее, физического, мышления (теории)<sup>1</sup>.

Здесь придется сделать одно отступление. Коль скоро я говорю о «физическом мышлении», о его логике, я говорю уже *не о физике, но* именно о *логике*, а логика мысли физика, биолога или гуманитария для определенного периода одна и та же. Это не значит, что содержание мысли физика нейтрально к логике его размышлений, к форме того логического движения понятий, которое в этом размышлении осуществляется. Суть дела в том, что само физическое содержание я беру как логическую форму, как развитие (обогащение) и обнаружение всеобщих логических основ мышления. Особенно это относится к «теории движения» (механике в самом широком смысле слова), которая составляет не только (и не столько) поле «применения» формальной классической логики, сколько *источник формирования* основных идеализации классической логики, ее тайну и ее замысел. Так, размышляя о принципах Бора, я буду вести речь о всеобщих (для мышления Нового времени) логических принципах, обнаруженных Бором в их особенной форме. Налицо уже не Бор, а предельная логическая идеализация его утверждений (осуществленная, конечно, исходя из возможностей, заложенных в аутентичной боровской редакции).

**1** Понятие «физическое мышление» взято здесь очень широко, но главным образом в смысле физической и теоретико-механической основы естествознания, естественнонаучных теорий, основы их дедуктивно-аксиоматического строения.

Только в контексте таких намерений прошу меня судить.

До Бора вопрос о том, что или *кто есть* «физик-теоретик», не имел никакого теоретического, *физического* смысла для самого теоретика-физика. Этот вопрос мог интересовать психолога, социолога, историка науки, наконец, самого ученого-физика, как любознательного человека, но к физической теории сей вопрос отношения не имел, предметом физического исследования не был.

Когда теоретик *У* приступал к осмыслению и развитию данной теории, то теоретик *Х*, в свое время ее создававший, сливался со своим теоретическим продуктом, исчезал в нем и начисто устранился из поля теоретического зрения. Его индивидуальность ощущалась только в недостатках

(неточностях, малой общности, или слабой формализации, или логической неразработанности, или «неполном соответствии» с фактами) той теории, которую должен был развивать У. Х во всей его неповторимости был для У частной, может быть великой, личностью, но отнюдь не логически значимым феноменом, наличествующим в теории, хотя и не тождественным ей, выходящим (логически!) за ее пределы.

Уже такая постановка вопроса носит явно послеборовский характер, и использованные мной обороты («субъект, наличествующий в теории, но не тождественный ей»...) были бы, скажем, в XIX веке совершенной бессмыслицей, имели бы некий мистический привкус.

Что же изменил в этой ситуации Бор (Бор здесь имя нарицательное) ? Уже в *принципе соответствия*<sup>1</sup> возникает возможность взглянуть на классическую теорию со стороны, извне; такой остраниченной точкой зрения оказывается «предельное условие» формирования классической теории; оно же—«точка» формирования и я неклассической теоретической системы<sup>2</sup>. Это какая-то странная, внетеоретическая (но в теории возникающая) «точка», в которой нет самой теории (ни классической, ни новой механики), но есть лишь импульс, «момент» их обоснования. И вот такая-то внетеоретическая «точка» превращения теорий (принцип их взаимопревращения) все более становится собственным предметом физического знания.

Под этим углом зрения классическая теория понимается уже не как нечто единственно возможное и не как результат «недодуманности» или «заблуждения» (по отношению к «единственной логике», записанной в книге мира и расшифровываемой с переменным успехом гениями науки), а как итог целенаправленного построения, как феномен продуманных идеализации, предположений, упрощений, реализации *одной из возможных* логик бытия.

<sup>1</sup> Я не буду здесь излагать общую (логическую и физическую) характеристику этого принципа. В философской литературе соответствующая работа уже осуществлена. Мне только хочется показать значение названного принципа для анализа «нашел» философской, историологической проблемы. Ничего больше.

<sup>2</sup> В квантовой механике «неклассическая теория» существует только как теоретическая возможность иного, чем классический, типа теорий, причем недостижимая возможность, которая в процессе своего осуществления редуцируется до одного из антиномических определений теории классической. Это «одно из определений» в свою очередь осуществляется как неполное, незаконченное, требующее противоположного, дополнительного решения. Возможность «антиклассики» остается синей птицей...

Правда, непосредственно все эти предположения вводятся для обоснования классической теории только в XX веке, только в свете теории «неклассической» (или хотя бы ее возможности). Вводятся в форме

утверждений типа: «Если предположить, что скорость тела крайне мала по сравнению со скоростью света, то скорость света можно признать бесконечной, и законы специальной теории относительности переходят (в этой «точке») в законы классической механики...» Пли: «Если предположить, что величина энергии процесса на много порядков больше «кванта действия», то...» и т. д. и т. и.

Но стоит взглянуть на классику под этим новым углом зрения (попросту со стороны), и калейдоскоп самой классической теории поворачивается другим узором. И сразу же возникает сомнение: а не была ли позиция «извне» каким-то образом имманентной для самого классика на всем протяжении развития классических теорий?

По сути дела, новый угол зрения позволяет обнаружить странное несоответствие и «дополнительность» (в самом фундаменте классической науки заложенные) между логикой имманентного монологического развития классических теорий (выводного знания) и парадоксальной логикой их построения, изобретения.

Но там, где построение, там и *строитель*, по положению расположенный *извне* строящегося или перестраивающегося здания. Теоретизирующий субъект (субъект развития классической теории) раздваивается и оборачивается (вступает в радикальный диалог с) субъектом мысленного эксперимента, субъектом изобретения, построения теории (и самого ее предмета как предмета идеализованного). Во всяком случае, вопрос о субъекте (классического) теоретизирования становится отныне физически осмысленным, «трудным». Больше того, он становится *логической* проблемой.

Прежде всего, начинаешь понимать, что исходные понятия классической науки, возникшие еще в XVII вене (идеи абсолютной пустоты, математической точки, инерционного движения), сформулированы удивительно конструктивно и предусмотрительно. Они никак не могли возникнуть случайно или в результате индуктивных обобщений («обобщать» тут было нечего). Они не могли быть и результатом какого-то стихийного огрубления, скажем из-за незнания других форм движения. Эти идеализации были сформулированы таким образом, *чтобы* сводить все другие формы движения к исходной модели, за счет ее все большего развития и уточнения, скажем так, *чтобы* скорость света (и тяготения) могла быть только бесконечной (идея абсолютной пустоты)<sup>1</sup>, *чтобы* эффект «самодействия» мог быть исключен (идея непротяженной математической точки как точки «действия на другое»).

Классический гений, строивший теоретическую механику в какой-то поразительной авантуре духа, как будто заранее отталкивался от тех аппроксимаций и идеализации, которые Бор заметил только в начале XX века, только с позиций новой, неклассической теории. Но откуда могла возникнуть такая позиция у теоретика XVII века?

Принцип соответствия, понятый в его логическом содержании, позволяет предположить, что классическая, строго непротиворечивая теория



создавалась глубоко *противоречивым*, противоречащим самому себе *субъектом* теоретизирования (субъектом «построения» и «вывода», «доказательства» и «изобретения», скептиком и догматиком, смотрящим на свою теорию из прошлого и из далекого будущего).

Однако в пределах принципа соответствия представлялось все же, что противоречивость классического теоретика видится только с неких внеположных самому классическому теоретизированию позиций, хотя последние каким-то загадочным образом должны были с самого начала присутствовать в построении классической теории.

<sup>1</sup> Дело тут не в относительной (по сравнению с медленными движениями) бесконечной скорости. Абсолютная пустота, введенная конструктивно, обеспечивает бесконечную скорость физических взаимодействий на основе строго логических соображений.

*Принцип, дополнительности* (опять-таки в плане «наших» задач) снимает, но и — уже в ином смысле — усиливает эту загадочность.

Тот угол зрения па классическую теорию, который формируется в принципе дополнительности, оказывается одновременно и вне этой теории и внутри ее. Или, иначе, возможность (и необходимость) «взгляда со стороны» на свою собственную теоретическую деятельность, а следовательно, некое логическое «превышение» теоретика над собственной работой и ее продуктом есть имманентное определение самой классической теории, особенность ее внутреннего строения. Так что принцип дополнительности позволяет еще глубже проникнуть — через текст — в антиномическую «диалогичку» (т. е. логическую форму осуществления мысленного диалога) «теоретика-классика».

В связи с целостностью явлений в микромире и «невозможностью их подразделения» (Бор) выясняется, что в определении микрочастицы нельзя отделаться феноменологическим противоречием (чем точнее определение импульса, тем менее точно определение положения, и обратно). Дело в том, что *логически* каждое из таких определений охватывает и объясняет не одну из сторон процесса, не одну из сторон (или форм проявления) предметного бытия, а (явление — целостно, неделимо) *весь предмет* (микрообъект), все особенности его движения. Столь же полно охватывает весь предмет и все его характеристики другое, противоположное определение <sup>1</sup>.

Оказывается, речь идет именно о разном понимании того, что есть *бытие* микрообъекта, что значит быть, существовать в качестве объективного явления (предмета). Один ответ (получаемый в ходе логического анализа показаний одного классического прибора): «быть» означает быть «частицей», полагать определенное, тождественное себе место, быть — в пределе — точкой «*математического континуума*», не занимающей пространства, быть точкой, занимающей пространство только «на самой себе». Другой ответ (получаемый в ходе логического анализа показаний другого классического

прибора): «быть» означает быть волной, полем, занимать «место», не тождественное своему собственному месту, занимать «место» вокруг себя, вне собственного (геометрического) бытия. «Быть» — значит быть *в другом* (и только в другом). Так формируется представление о точке «*физического континуума*»<sup>2</sup>. Одно представление *логически* исключает другое. Физик начинает свой «диалог логик» с математиком.

<sup>1</sup> «...Какими бы противоречивыми ни казались, при попытке изобразить ход атомных процессов в классическом духе, получаемые при таких условиях опытные данные, их надо рассматривать как дополнительные, в том смысле, что они представляют одинаково существенные сведения об атомных системах и, взятые вместе, исчерпывают эти сведения. Понятие дополнительности... нужно рассматривать как логическое выражение нашей ситуации по отношению к объективному описанию в этой области опытного знания» (Я. Бор. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961, стр. 103—104).

<sup>2</sup> Тонкий анализ процессов формирования «математического континуума» в его антиномической, логической, содержательно-логической, философско-логической епархии; а в специально физическую епархию я и не думаю и не решаюсь вмешиваться...)

Полученная здесь антиномия в целом охватывает дихотомию бытия: «быть» означает: или «быть только в себе, быть тавтологически тождественным себе», или «быть только в другом, исчезнуть как самобытие». Третьего не дано. «Быть в себе и тем самым быть в другом, быть другим» — такое решение полностью исключено.

Мы незаметно заговорили не о специфическом микрообъекте, но о противоречивости, антиномичности самих исходных классических идеализации. Микрообъект как бы провоцирует и разоблачает эту антиномичность, и такое «разоблачение» (антиномичности понятий «точки» «физического» и «точки» «математического континуума») выступает как *дополнительность*. В принципе дополнительности такое «разоблачающее значение» микрообъекта выступает с особой определенностью: микрообъект оказывается своеобразным теоретическим «*прибором*», раскрывающим внутреннюю логическую антиномичность коренных идеализации классической механики, шире — классической логики. (Только благодаря такому «разоблачающему значению» проблем квантовой механики для анализа собственно логических проблем мы о ней и заговорили, чтобы говорить не о физике, а о *логике*, чтобы находиться в своей — противопоставленности «континууму физическому» дает В. Клиффорд в книге «Здравый смысл точных наук» (М., 1910). Особенно см. стр. 59—61.

Что касается приборов не в переносном, а в самом нормальном смысле слова, то обнаруженная в принципе дополнительности «дополнительность» классических приборов и есть феноменологическое обнаружение *логической*

противоречивости классической логики. Этот принцип «говорит, что для измерения двух величин сопряженной пары, таких, как время и энергия, положение и количество движения, в соответствии с их определением требуются различные приборы. Для определения времени и положения нужны часы и неподвижная сетка; для определения энергии и количества движения (скорости) необходима подвижная часть для записи. Подробное обсуждение показывает, что оба эти условия исключают друг друга...»<sup>1</sup> Уже до того, как физика встретила с микрообъектом, логическое определение положения и времени, с одной стороны, количества движения и энергии, с другой, поскольку они относились к теоретическому идеализированному предмету, были глубоко антиномичны. Но *реальные* приборные измерения относились к таким реальным объектам, для которых эти логические противоречия были незначимыми, несущественными. «Часы и неподвижная сетка» лишь неявно актуализировали бытие объекта в качестве точки «математического континуума»; «весы» — и качестве точки «континуума физического». В квантовой механике обнаружилась логика приборных определений, обнаружилась антиномия двух радикально различных форм актуализации бытия

<sup>1</sup> М. Борн. *Физика в жизни моего поколения*. М., 1963, стр. 430.

Для того чтобы обосновать это сильное утверждение, необходимо, хотя бы вкратце, проанализировать своеобразие самой *практической* деятельности в XVII — начале XX века. Одновременно будет конкретизирована действительная диалогичность, полифоничность субъекта классического теоретизирования.

Реконструкция диалога (внутри классического теоретического разума) «математика» и «физика» сможет быть дополнена иными, «*фоновыми*» диалогами, которые теоретик ведет с самим собой, выходя за свои «профессиональные» пределы.

Вне исторически определенного типа практики (когда, скажем, понятие материальной точки возникало на мысленном продолжении — в логический парадокс — той орудийной, материально-чувственной «идеализации», которая осуществляется с реальным куском металла или глыбой камня) основные понятия классической науки вообще не могли бы возникнуть и не имели бы никакого смысла.

Говоря о действии классического «прибора», мы, если хотим быть последовательными, должны в конечном счете говорить о таком цельном типе деятельности XVII — начала XX века, в котором особым образом актуализируется, раскрывается новый срез бытия (два противоречащих среза бытия — два определения сущности предмета природы как предмета классической теории). Разъясним вкратце общин логический смысл этого утверждения.

Каменная скала как природная реальность никем не «полагается», существует вне и независимо от моей деятельности. Но те особенности скалы

(камня), которые существенны для выделки каменного топора (скала как предмет деятельности камнетеса), выделяются, выявляются, фиксируются, усиливаются, фокусируются и обретают статус особого цельного бытия (камень как потенциальный топор) в процессе и на основе Определенного типа деятельности.

В классических теориях ситуация не столь элементарна (но более *фундаментальна*). Теоретические определения предмета в науке Нового времени возникают (в XVII веке) как идеализованное «доведение» (орудие — прибор — мысленный эксперимент) реального предмета до тех потенциальных (и невозможных в эмпирическом бытии) характеристик, которые обнаруживают его способность (и неспособность) обладать бытием целесообразно действующей на другой предмет «силы». Все классическое теоретизирование и состоит в «производстве» таких идеализованных предметов, как, скажем, инерционно или ускоренно двигающаяся материальная точка, которые могли бы служить *идеальными снарядами*, бьющими по цели. И пустота вокруг этого снаряда, и форма, сводящая на нет эффект трения, и сосредоточенность массы в единой точке, и наименьшая (в идеале нулевая) потеря энергии в полете, с тем чтобы все силовые и энергетические потенции сосредоточились и реализовались в момент «удара» (или — для резца — в момент соприкосновения с обрабатываемым предметом), т. е. жесткое разделение кинематических и динамических характеристик движения, — все эти и многие другие определения характеризуют бытие именно такого «идеального снаряда» и тем самым потенцию (сущность) реального, внеположенного практике объекта как возможного снаряда. «Снаряд» или даже «материальная точка» — здесь лишь прообразы любого предмета, создаваемого (и — NB — изучаемого) в любой теории *классического типа*. Таким «снарядом» («бьющим по цели») служит и электрический заряд, и... даже формально-логическое понятие.

Уже такое краткое «введение» в практику Нового времени позволяет выдвинуть некоторые дополнительные предположения об особенностях внутреннем расчлененности и противоречивости «теоретика-классика».

Прежде всего становится ясным, что классик действительно должен был строить выводную логику своей теории *на фоне какой-то антилогики*. Классику всегда нужно было понять, что следует изменить (отсечь) в объекте теоретизирования, *как* его трансформировать — в орудии, в приборе, в идеализации, — *чтобы* он подчинился классической выводной логике, чтобы он двигался, пусть в конструктивном пространстве мысленного эксперимента, как идеальный «снаряд».

Логика *возможного* (в идеализации) «классического предмета» возникает в целенаправленном отрицании некой иной, *невозможной* (для классического понимания) логики бытия. Но для такого отрицания сию «невозможную логику» природного бытия необходимо каким-то образом знать (хотя знать ее вне логики теории невозможно). Бытие «классического объекта» *определяется* на фоне многозначной (всевозможной) *неопределенности* бытия.

Неопределенность эта определима только в «*философской логике*». Напомню (см. первую часть книги), что логическое понимание бесконечно-возможного бытия достигается в философии мысленной реализацией расходящихся возможностей и осмыслением логической формы спора, диалога между такими идеализованными логиками.

Философ совершает эту работу логически культурно; но неявно и «дополнительно» ее должен совершать и естественник: он должен быть «в себе» философом (судить о том, как возможно бытие), хотя бы для того, чтобы снимать, отрицать эту философскую логику (реализующую логические определения многозначного бытия) в логике бытия однозначного — в логике «классического объекта».

Так начинается раскрываться еще один ярус диалогистики «теоретика-классика». Это не

только диалогика «физика» и «математика» (логика двух континуумов), но и диалогика *теоретики* (в узком смысле слова) и *философа*.

Но полилогичность «теоретика-классика» не исчерпывается и затаенным диалогом «философа» и «теоретика». Анализ идеализации типа «производство идеального снаряда» позволяет, далее, предположить, что в основе «приборной антиномичности» (и ее затухания в классической теории) лежит еще одна диалогическая схема.

Произвести наиболее активное действие на что-то и чем-то означает (в идеализации во всяком случае) сосредоточить *силовые* — импульсные, энергетические, динамические, причинные — определения «снаряда» (соответственно его движения) в двух точках: у *входа* в это движение и *на выходе* из него. У входа в «черный ящик» и на выходе из «черного ящика» (чем бы ни был этот «ящик» — полетом снаряда, токарным станком или... структурой научной информации).

У входа и движение «сила»<sup>1</sup> актуализируется как некое «иррациональное» (рационально представляемое только через свое действие, только в форме функционального закона) определение *субъекта*. На выходе из движения сила актуализируется как практический эффект действия, как практический «здравый смысл». *Внутри* «черного ящика» реализуется, усиливается, фокусируется, в идеализации — абсолютизируется, приобретает статус самостоятельного бытия, — функциональный, аналитический, кинематический, геометрический, атрибутивный аспект движения — не движение бытия, а бытие движения.

<sup>1</sup> Здесь «сила» — просто образный, несущий следы своего происхождения синтезом всех динамических понятий.

Два эти процесса — сосредоточение силы (в точках начала и конца данного движения) и «рассредоточение бессилия» (по всей линии движения, по его геометрическому контуру) — осуществляются двумя различными, в принципе противоположными, типами «приборов»: «прибором-орудием» — орудием и в широком и в узком (артиллерийском) смысле слова, и

«прибором-измерителем». Прибором-«практиком» и прибором «теоретиком». Или: «орудием» и прибором в собственном смысле слова.

Поскольку «прибор-орудие» устранился — до Бора — из фундаментальных теоретических расчетов и низводился (для теоретического разума) до роли непосредственного практического «провокатора» и «заказчика» необходимых движения, то в корпусе чистой теории однозначно учитывался *только* прибор в собственном смысле слова<sup>1</sup>. Теория с приборной антиномичностью дела не имела. Теоретик же имел с ней дело вполне сознательно и целеустремленно, но с одним прибором, измерителем, он обращался как чистый теоретик, с другим, «провокатором», — *только* как «прикладник» или экспериментатор. Так выявляется еще одна, очень существенная конкретизация полилогичности классического теоретика.

<sup>1</sup> Даже когда «прибор-измеритель» фиксировал «силу» (энергию, импульс, энергию взаимодействия), он переводил ее на кинематический язык, к примеру отклонение стрелки прибора на геометризированной шкале.

Мы имеем в виду жесткое разделение «практического разума» и «разума теоретического».

Собственно теоретический смысл заключен лишь в кинематическом, геометрическом аспекте движения (ведь именно тут и возможно исследовать движение, а не его «начало» и «окончание»). Динамический аспект имеет, наоборот, исключительно практический интерес, теоретика он интересует только как предмет устранения (из теории), как предмет перевода на функциональный и на геометрический язык. Но, с другой стороны, весь смысл собственно теоретического интереса (интереса к идеализации кинематического аспекта) и вся методология этой идеализации состоит как раз в сосредоточении всех силовых определений движения в точке приложения. Иными словами, жесткое, социально закрепленное разделение «практика» и «теоретика» характеризует всеобщие черты самой практики (и практического разума) этой эпохи (XVII — начало XX века).

Но теперь необходимо сделать в наших размышлениях еще один поворот. Необходимо внимательнее вдуматься в ту анонимную «антилогику», в бегстве от которой возникала и развивалась классическая теория и осуществлялся «фоновый» диалог между «теоретиком» и «философом».

## 2. «Теоретик-классик» и идея «*causa sui*»

В начале этого очерка я утверждал, что современная революция в естествознании (физике и математике в первую голову) еще не сформировала нового предмета (и соответственно субъекта) теоретического исследования, но только поставила под вопрос *всеобщность* классического предмета (и субъекта), — «точки» действия «*на другое*».

Сейчас необходимо «всыпать» в это утверждение «щепотку соли». В современной физике (и естествознании в целом, и еще глубже — в современном мышлении) неявно все же *возникает*, правда как возможность,

потенция, идея радикально нового предмета (и субъекта) теоретического познания. Это еще не понятие, но его предположение (как «апория» Зенона была предположением античного и, далее, классического понятия движения...).

Это — *идея предмета как «causa sui»*, как «причины» (но какой смысл имеет теперь понятие «причина»?) своего собственного бытия и своего небытия — своего преобразования в иное бытие, в иной предмет познания и деятельности<sup>1</sup>. Идея движения как *самодействия, самодеятельности*.

<sup>1</sup> Существенно подчеркнуть, что эта идея логически отличается, от Спинозовской «causa sui», когда причиной самой себя выступает лишь природа как целое.

В XX веке (и физике — после Планка, Вора, попыток создать теорию элементарных частиц; в математике — после развития теории нелинейных уравнений, после попыток разрешить теоретико-множественные парадоксы) логический запрос на идеализованный предмет, построенный по принципу «causa sui», становится крайне настоятельным. Обнаруживается, что предмет и субъект деятельности, который не является, причиной собственного бытия и движения, вообще не может — логически необходимо — существовать и двигаться. С одной стороны, регресс в дурную бесконечность «исходных причин» делает невозможным само его появление на свет, его действительное бытие, а с другой, полное снятие всякой причинности (геометризация предмета, сведение его к «математической точке») делает невозможной *возможность бытия*.

И теперь, в XX веке, это не абстрактно-философская, а конкретно-теоретическая, экспериментальная и логическая трудность самых что ни на есть позитивных наук... В физике ситуацию эту пытаются пока обойти на путях логического оппортунизма, пытаюсь вообще отказаться от идеализованного объекта (коли идеализация математической «точки» уже не «проходит») и искать последний «неделимый» предмет напрямик в феноменологических открытиях. Это — атом! Это — электрон! Это... Конечно же ничего не получается. Без идеи нового неделимого предмета (без нового логического смысла понятий «неделимости» и «необходимости») надеяться найти «неделимый предмет» как таковой, как нечто осязаемое и эмпирически наличное — это, бесспорно, совершеннейший абсурд.

Но вместе с тем безнадежные поиски эмпирически наличного «логического атома» вполне объяснимы и извинительны. Дело в том, что принятие всерьез идеи «causa sui» очень ко многому обязывает, сразу же ведет к лавине необходимых логических (пока чисто логических) последствий, грозящих необратимо потрясти все здание современной «точной науки». И, дальше, все здание современного мышления, современной логики.

Вот некоторые из возможных последствий, видимые уже на первый взгляд и конкретизирующие идею (только идею!) радикально нового предмета (и субъекта) радикально нового теоретического знания:

1. «Точечность» и неделимость назревающего идеализованного предмета (и субъекта) действия логически необходимо дедуцируется из самой идеи

«*causa sui*». Действие «на себя» может осуществляться только в «точке», в неделимом моменте времени. Но в такой «точке» *нет* (не может быть) ни движения, ни пространства, ни времени, они должны полагаться, обосновываться в этой точке, в этот момент, поскольку предмет как причина своего собственного бытия и изменения и существует и не существует в одно и то же время (впрочем, времени здесь еще нет). *Бытие* такого элементарного идеализованного предмета (им может быть предмет любой физической «объемности», если он понимается как «*causa sui*») должно быть понято как *возможность* бытия (и всех его атрибутов—движения, времени, пространства). Процесс самодействия может быть понят только как своеобразное — это своеобразие необходимо еще логически осмыслить — тождество абсолютной неподвижности, неизменности (ведь предмет как причина своего бытия уже есть, ему не надо возникать или двигаться) и абсолютной подвижности, изменчивости (и предмет, и мир в действии «*causa sui*» возникают заново, каждый момент их бытия должен быть понят как момент начала бытия, как начало мира).

То, что Спиноза утверждал в отношении мира в целом (как «природа творящая» он неподвижен, как «природа сотворенная» он непрерывно изменчив), теперь необходимо будет сфокусировать, сконцентрировать в определении бытия каждого предмета теоретического познания.

2. В определение «элементарного» неделимого идеализованного предмета, понимаемого как «*causa sui*», должно войти определение мира (целого, бесконечного). Только если признать (и логически осмыслить), что мир как целое замыкается на себя (обосновывается!) в точке данного предмета, идея «*causa sui*» может быть рационально развита. Если же *вне* данного предмета оставить другие предметы, то никакого самодействия вообще не получится. Или же это самодействие приобретет совершенно мистический характер. Но поскольку предметы, взятые как «*causa sui*», бесконечно многообразны, то придется признать, что каждый иной «центр» бесконечного мира есть центр иного мира. (ср. лейбницевскую монадологию).

3. В такой теоретической ситуации прошлое, настоящее и будущее предмета (и субъекта) деятельности должны быть поняты как *квазиодновременные* состояния, только в совокупности дающие «логический объем» идеализованного предмета. Прошлое включено (логически) в настоящее как «*причина*» бытия предмета, тождественная с самим бытием («действием»); настоящее имеет решающий логический статус в определении предмета как деятельности; будущее также включено (логически) в настоящее, поскольку предмет, понятый как «*causa sui*», *уже* обладает своими будущими состояниями — развернутыми определениями его бытия.

Больше того, именно виртуальные состояния предмета (спектр его возможных превращений в другое) и дают — логически — образ мира как целого, замыкающегося на себя в точке этого предмета. Логическая ассимиляция виртуальных определений в определение бытия актуального и



позволяет рационально понять предмет как «*causa sui*». Конечно, такое фокусирование «прошлого», «настоящего» и «будущего» в настоящем, в бытии предмета, не эмпирическая данность, а сложная логическая операция, позволяющая сформировать новый «идеализованный предмет». Это — идеализация, не совпадающая прямо и непосредственно с наличной действительностью, с наличным бытием. Но идеализация не меньшая и не большая, чем идеализация «материальной» — «математической» точки.

«Прошное», «настоящее» и «будущее» отождествлены (на основе идеи «*causa sui*») в самом определении предмета, но отождествлены не абстрактно, а конкретно; каждое из этих временных определений необходимо для того, чтобы новое понятие (элементарного неделимого предмета) имело полный логический объем, было логически всеобщим.

Классические понятия векторного времени, взаимодействия, геометрической точки и т. д. получаются здесь (должны получаться) как аппроксимации, действенные в условиях, сформулированных классической наукой.

Это же относится и к причинно-следственному анализу. Если принять идею «*causa sui*», то опасения Эйнштейна устраниваются — «доброму господу богу» не нужно «играть в кости», чтобы оправдать рискованные заключения Нильса Бора. В точке «*causa sui*» предмет как действие («следствие») подчиняется, подчиняет *себя* совершенно неуклонным детерминистским законам, исключаям всякую вероятность. И в этой же точке предмет (скажем, микрочастица) как причина самого себя, как причина своего бытия и своего движения оказывается совершенно свободным, в себе самом несущим основания своего существования. В контексте «*causa sui*» теряет свою мистическую силу и «Демон Лапласа».

Продемонстрируем последнюю мысль на материале квантовой механики. До тех пор, пока переход от одной «волны вероятностей» к другой осмысливается *вне* идеи «*causa sui*», лапласовский детерминизм продолжает — «за кулисами» — господствовать. Данное состояние вероятно, но движение от одной к другой функции «пси» абсолютно необходимо, данное вероятное состояние возможно представить как «точку» в некоем квазигеометрическом пространстве вероятностей...

Но если то и другое вероятные состояния должны быть осмыслены *в рамках* идеи «самодействия», в точке «*causa sui*», тогда «настоящая», «прошлая» и «будущая» вероятности оказываются лишь тремя логическими измерениями данного предмета («точки»), в его сущностном определении. Поскольку виртуальное состояние — в пределах данной идеализации — «одновременно» (логически) с действительным состоянием микрочастицы, то между этими состояниями нет уже связи типа «причина — действие», но есть связь совсем иного логического типа: сущностное определение предмета проявляется в двух — одновременных — формах бытия (двух функциях «ней»). О бытии самодействующего предмета возможно говорить, только если он *одновременно* фиксирован и в *настоящем* и в *будущем* состоянии.

В классической науке детерминизм такого типа не был предметом позитивных, естественных наук, он был областью философских, метафизических «спекуляций». Сейчас этот тип детерминизма становится (начинает становиться, должен стать) непосредственным предметом физического или биологического исследований и — что особенно существенно — основой логических трансформаций.

Сразу же уточним: «причинно-следственный» детерминизм не исчезает (мы для начала излишне обострили формулировку), он становится аппроксимацией иных форм детерминизма, имеющей решающее значение в «предельных условиях», когда действие «на себя» преломляется (вполне объективно) *в действии «на другое»*.

4. Взять всерьез идею «*causa sui*» (как основу новой идеализации «элементарного предмета исследования») — значит коренным образом изменить самую логику обоснования теории, ее «формально-логический» статут.

В этой, пока еще только возможной (или все же невозможной?), логике должно осуществляться совмещение, *отождествление* логики *определения* и логики *доказательства* (выведения), логики обоснования «аксиом» (так, чтобы они обосновывали сами себя, а не «регрессировали» в дурную бесконечность) и логики обоснования «шагов дедукции» (правил следования).

Чем более полно мы определяем предмет (скажем, микрочастицу), т. е. чем более полно мы отвечаем на вопрос, *что* есть частица, как она существует, тем более полно мы должны включить в это определение все будущие и прошлые ее состояния, весь спектр ее виртуальных превращений, весь спектр ее «прошедшего бытия» (в качестве электрона, фотона, мезона...). В определение данной частицы входит определение всех иных частиц плюс закономерность их взаимопревращений.

Если логически додумать эту «модель», то обнаружится, что в грядущей — на основе идеи «*causa sui*» — логике тождественны ответы на вопросы о бытии и о сущности предмета. Тогда должен — на новой основе — произойти *возврат к аристотелевской* логике, в которой определение предмета (через его потенцию) также тождественно логике доказательства. Ведь вся теория силлогизма в «Аналитиках» пронизана этой идеей, особенно ясной, если уловить внутреннюю (логическую) связь первой и второй «Аналитик».

Собственно, в тождестве «определения» и «доказательства» и состоит логический смысл идея «*causa sui*». Необходимо определить данный предмет как причину самого себя, т. е. необходимо «спроецировать» и трансформировать всю логику в определение одного предмета. *Теория* предмета должна будет осознанно реализоваться как одно развитое его *определение*.

Еще раз подчеркну: я говорю о *логической* ответственности, связанной с принятием идеи «*causa sui*». Здесь еще нет и не может быть (ее нет и в позитивной науке) характеристики некоего нового идеализованного предмета

теоретического исследования. Здесь: «идея предмета» без «предмета идеи». Поэтому, к примеру, такие «страшные» слова, как «весь мир» или «мир как целое», не имеют в этом контексте никакого натурфилософского или физического смысла, они только обозначения новых логических потенции, определяемых пока метафорически, без технологического эквивалента.

5. Если все возможные «физические» превращения предмета должны — в идеале — фокусироваться в определении (определенности) его бытия, то утверждение о том, что такой предмет «движется» или «превращается», означает, что необходимо коренным образом (логически) изменить исходное определение предмета, необходимо деструктировать данную теорию и сформировать иную теорию предмета, даже сильнее — необходимо сформировать иную логику определения, фиксировать (пред-полагать) иное понятие бытия.

Но в таком случае для предмета, идеализованного по принципу «*causa sui*», научная теория (теория его движения, превращения) есть теория «во второй производной», теория о превращении теорий, есть методология превращения теорий, есть логика.

Физическая или математическая, как и любая другая теория, становится в такой ситуации непосредственно и целенаправленно логической. В плане технологическом это означает требование (к такой—будущей— теории): необходимо развивать определение исследуемого предмета до перехода в иное, радикально отличное, диктуемое иной логикой определение. И такое превращение логик (с необходимым обратным предельным переходом) и становится (должно стать) единственно возможной формой обоснования данного определения, данной логики. В принципе соответствия уже назревает, пока еще крапке робко, зерно такой, виртуальной, возможной (для предмета, основанного на идее «*causa sui*») логики.

6. Предмет, понятый как «*causa sui*», логически должен воспроизводиться в «субъект-субъектных» понятиях (речь идет о «логических субъектах»). Здесь логический субъект не может покрываться никакой суммой или системой «логических атрибутов». Атрибуты — характерные «признаки» для него не характерны — суть логического субъекта не выражают.

Ясно, что идеализованный предмет такого типа вообще невоспроизводны в теории, но только — в «точке» взаимопревращения теорий (= в «теории», воспроизводящей форму своего становления, возникновения и исчезновения, снятия). Без кавычек термин «теория» здесь нельзя употреблять. Но теория, но обоснование ее возможности становится в таком случае делом исследователя.

Но это, далее, означает — для нашей проблемы самый существенный момент! — что реализация идеи «*causa sui*» связана с формированием нового субъекта теоретической деятельности<sup>1</sup>, радикально отличного от «теоретика-классика». Деятельность (диалог с самим собой) такого субъекта также должна осуществляться в форме «*causa sui*», поскольку эта деятельность должна быть причиной собственного изменения, причиной формирования

радикально иной логики, иного разума. Ведь уже в принципе соответствия «два разума» — «классический» и «потенциально-неклассический» — находятся в отношении «предельного перехода», «новый разум» не снимает «старика», он обнаруживает ту «точку», в которой одна логика построения теорий превращается в другую, но ни одна из них не является воплощением прогресса, они логически равноправны, и «превращение» осуществляется в «обе стороны». Но это лишь слабый намек на того субъекта теоретизирования, который может реализовать идею «*causa sui*».

<sup>1</sup> Основой всего процесса является формирование нового субъекта *практической* деятельности (здесь—корень актуализации идеи «*causa sui*»). Но это особый разговор.

Лавину возможных следствий «принципа самодействия» можно было бы наращивать и дальше. Но довольно нагнетать напряженность.

Я хотел только наметить контуры той логической ответственности, которая ожидает исследователя, принявшего всерьез идею «*causa sui*» и стремящегося преобразовать физику (или биологию, где проблемы еще более остры, или гуманитарное знание, где они остры до предела) в соответствии с этой идеей. Правда, пока такого исследователя еще нет...

Особенно бескомпромиссной становится ситуация сейчас, в 70-х годах XX века. Идея «*causa sui*» лезет из всех щелей позитивного знания, щели все расползаются и расширяются, а логическая катастрофа, которой чревата эпическая Спинозовская формула (если ее отнести к каждому предмету познания), нависает неотвратимо и отчетливо.

В 20-х годах вопрос стоял иначе. Тогда проникновение к таким объектам, как квант действия, функция вероятности (к микрочастице, взятой не в ее бытии, но в ее действии

на другое), еще не требовало принятия или хотя бы осмысления идеи «*causa sui*», от нее еще можно было убежать. Просто все более выяснялось, что классический идеал понимания (классический идеализованный предмет познания) теряет свою простоту и самоочевидность, его приходилось все время усложнять, вводить в него (ради логической непротиворечивости) своего рода «эпициклы», как некогда — до Коперника — в птолемеевскую модель солнечной системы. Уже в 20-х годах классический идеал становился предметом исследования, критики, сомнения и вместе с ним предметом исследования становился «теоретик-классик».

Но суть этого отстранения теоретика лучше всего раскрывается в свете вызревания (сначала неявного, а затем все более осознанного и угрожающего) того туманного образа (искушения) «*causa sui*», контур которого я только что очертил. Теоретик становился странным для самого себя, поскольку он уже не мог уклониться от логической самокритики.

Те объекты, к исследованию которых физика подошла в начале XX века, по степени своей идеализованности и фундаментальности, все более приближались к *исходной идеализации* классической науки, к

«математической» точке (точке «математического континуума») в ее антиномическом тождестве с точкой материальной (точкой «физического континуума»). Расщелина между непосредственным предметом исследования и предельным идеализованным предметом становилась все уже и уже. Но чем ближе идеал, тем он сомнительнее.

Идеализованный предмет вообще никогда не может выдержать феноменологической проверки. В результате сближения реального и идеализованного предметов любое испытание, которому подвергался (и непосредственно экспериментально, и мысленно, теоретически) реальный предмет физических исследований (микрочастица), становилось (неявно, так, что сами физики этого не осознавали) испытанием для *коренной* идеализации.

Вместе с микрочастицей проверку проходила идея материальной точки (как логического эталона неделимости, целостности). Эта идея была поставлена— в квантовой механике — в такие предельные условия, что неизбежно вскрылась заложенная в ней неоднозначность, и под возросшим логическим давлением старый идеализованный предмет начал (только-только начал) перерождаться в радикально новую идеализацию.

Повторяю, внешне все происходило иначе, и казалось (кажется до сих пор), что классическую идею материальной точки квантовая механика не затрагивает; идеализация материальной точки изменялась исподволь, «тихой сапой» (острее всего — в своей чисто математической проекции, в идее математической точки, в современной математике).

И все же—логически—все изменилось. Пока понятие «математической — материальной точки» работало в естественнонаучных теориях только как *аргумент* для построения более сложных объектов и более сложных форм движения, т. е. пока это понятие было *основанием* теоретического синтеза, само не подвергаясь анализу и не нуждаясь в дополнительном обосновании и синтезировании, все было нормально. Но коль скоро — в микрочастице, к примеру,— идея материальной точки стала проверяться уже не как аргумент более сложных построений, а как эталон (логический) самой физической, экспериментально проверяемой элементарности (в концепции Бора целостность микрообъекта имеет принципиальный характер), положение изменилось. Неизбежно возникала идея *самообоснования*. Ведь если атом или электрон еще возможно попытаться разделить и найти для его движения более фундаментальный аргумент (какой-то скрытый параметр), то для исходного идеализованного предмета (идеализованного как целостность) такой скрытый параметр невозможно найти и некорректно искать, просто по определению. И как только классическое понятие «элементарность» само стало предметом обоснования, все оппортунистические обходные маневры стали невозможными.

Вопрос стоит так: данный объект (или данное движение) может быть аргументом более сложных объектов и движений только в том случае, если этот объект может быть понят как нечто целостное, «основательное» *не* ссылкой на иное ( тогда предмет свинчивается в ничто), но в

самодостаточной необходимости своего бытия (как «*causa sui*»). Так имплицитно возникала (в конкретных критических ситуациях) идея «*causa sui*», до поры

до времени только как настойчивое искушение.

Но для понимания микрообъектов еще остается необходимой и старая идеализация механики: антиномическое тождество «математического» и «физического» континуумов. Ведь объект продолжает еще пониматься как точка действия на нечто «другое». В результате микрочастица (здесь это понятие — просто «модель» многих предельных ситуаций в науке XX века) оказалась таким объектом исследования, для понимания которого потребовались уже две совершенно различные, логически исключаящие друг друга предельные идеализации, два идеализованных предмета. Во-первых, идеализация материальной точки как точки «действия на...» (этот идеал навязывался всем классическим арсеналом физического знания, он уже стал самоочевидным). И во-вторых, идеализация предмета как «*causa sui*», как «мира в целом», замкнутого на себя в «точке» данного предмета (здесь особенно существен учет виртуальных превращений в определении бытия частицы). Микрочастица должна *двигаться* как «материальная точка», но *существовать* как точка «*causa sui*».

Новый идеал только назревает, но без него, как без подводной части айсберга, теория микрочастиц и все другие теории, возникающие в XX веке в фундаментальных областях науки, теряют всякую устойчивость, лишаются смысла.

Идеализация «*causa sui*» не может еще продуктивно работать, но свое дело она «тихой сапой» делает. Она *блокирует* классический образ, обращает его «на себя» и тем самым делает проницаемой исходную «диалогичку» (антиномичность) «теоретика-классика».

Для того чтобы логически обосновать сформулированные только что утверждения, необходимо уточнить логический смысл и сопряжение самих понятий «*антиномия*» и «*дополнительность*», конечно в контексте нашей проблемы, в контексте вопроса о «теоретико-классике» как особом (антиномически расчлененном) субъекте теоретизирования<sup>1</sup>.

Философская традиция определения антиномий позволяет (с учетом современных коллизий, на фоне назревающей идеи «*causa sui*») раскрыть некую «двурусность» классического разума. Внутри позитивной научной системы (в сфере рассудка, сказал бы Кант) противоположные определения одного логического субъекта (предмета познания) функционируют как атрибуты двух квазисамостоятельных логических субъектов, скажем *источника* данного изменения движения (силы) и самого *процесса* изменения (действия). Или — в элементарной идеализации — как атрибуты математической точки («математический континуум») и материальной точки («физический континуум») в том взаимоотношении этих понятий, о котором сказано выше.

<sup>1</sup> Одновременно на основе такого логического уточнения можно будет ответить на поставленные выше вопросы о парадоксе непротиворечивого согласования в теле физических теорий (классических) противоположных логик бытия.

«Теоретик-классик» не воспринимает противоречивости этих двух определений именно потому, что он — неявно, но технологически действительно — относит их к двум различным логическим субъектам, расщепляет один элементарный объект по двум теоретическим системам (математика — физика).

Внутри классической системы противоположные определения, опредмеченные в отдельных «объектах», движутся и развиваются по параллельным линиям, они никогда не могут пересекаться, они подчиняются «логической геометрии Евклида».

Правда, эти идеализации не симметричны. Идеализация «силового» (вообще динамического, глубже — физического) аспекта оказывается идеализацией и нетеоретического предмета исследования (причины, вызывавшей данное изменение движения), а в кинематическом (в конечном счете математическом.) аспекте развиваются вглубь (теоретические представления о «последствиях» этой силы)!. Вопрос о сущности «силы» имеет рациональный (теоретический) смысл только в форме вопроса о характере ее *действия* («почему?» снимается «каким образом?»).

Дальше происходит второе расщепление. Сам кинематический подход расщепляется на два новых самостоятельных аспекта (два выражения «сущности»): аспект функционально-выводного, аналитического движения мысли и аспект геометрический, в котором формируются и развиваются исходные «интуитивные», синтетические, геометрические образы. Возникают два типа теоретических понятий, которые опять-таки движутся по параллельным, не сходящимся теоретическим линиям, могущим проецироваться друг на друга (так и развивается аналитическая геометрия и в конце концов математика целом), но не способным «пересекаться» т. е. обнаруживать свою логическую противоречивость. Аналитический рассудок, ничтоже сумняшеся, переводит па строго дедуктивный язык парадоксальные интуитивны» «образы», по сути на него непереводаемые, — «образ» движения по бесконечно большому окружности, образ движения по кругу тождественному и не тождественному бесконечноугольному многоугольнику (так формируется — ср. Клиффорд — идея точки *как* не имеющего протяженности элемента «математического континуума»). Я взял представления, характерные для теоретической механики, поскольку именно ее идеализации таят в себе возможности раздвоения и отождествления собственно математических и физических идеализации.

2. Только *за пределами* позитивной теоретической системы, только в сфере *философской* рефлексии обнаруживается, что между основными понятиями классических теорий существует логическая несовместимость, что эти

понятия воспроизводят противоположные атрибуты одного «логического субъекта».

«В сфере философской рефлексии» — это достаточно сложное определение. В Новое время сфера рефлексии охватывает позитивно-научные понятия, т. е. представляет собой осмысление их действительного содержания, обращение их «на себя», раскрытие их антиномичности. Эта сфера, так сказать, «пространственно» совпадает с позитивно-научной сферой, но — логически — расположена глубже ее. В свете философского (разумного, сказал бы Гегель) подхода выясняется, что, по сути дела, логически непротиворечивая наука движется диалектическими противоречиями. Тот же «логический субъект» определяется в философии глубже и точнее, или, опять же по Гегелю, конкретнее.

Но сказать так — значит еще сказать очень мало.

Сфера философской рефлексии Нового времени — сформулирую антитезис к предыдущему абзацу — расположена *вне* области естественнонаучных объектов; «логический субъект» (предмет) философского разума в XVII — начале XX века не совпадает с «логическим субъектом» (предметом) естественнонаучного теоретизирования. (Конечно, здесь философия рассматривается только в одном аспекте — в ее сопряжении и антиномии с разумом естественнонаучным.) В таком плане предмет философской рефлексии — способность классического разума логически воспроизводить *мир* (природу) как *единое целое* (= способность классического разума воспроизводить самого себя как целостность).

Философия Нового времени продолжает параллельные линии теоретического познания (к примеру, кинематики и динамики) в *бесконечность* и проецирует их на один (двух не дано и не может быть) объект — мир в целом (или разум как абсолютная тотальность). Параллельные сходятся, противоположные атрибуты вступают в явные антиномические отношения (типа кантовских антиномий).

Мир не может иметь начала во времени и ограничения в пространстве, поскольку само понятие «начало» требует некой активности, чего-то доначального; мир не может не иметь начала, поскольку иначе не могло бы возникнуть «настоящее», до него должен был бы протечь бесконечный временной процесс, а в безграничности пространства был бы бесконечен регресс причин и действий. Все в мире существовало бы тогда «по причине другого», т. е.—с учетом регресса в бесконечность — как бы не существовало.

Здесь я объединил математические и динамические антиномии Канта, поскольку только в таком объединении они обладают «квантором необходимости». Каждый тезис математической антиномии, только отождествившись с тезисом соответствующей динамической антиномии, действительно противостоит антитезису, в котором антитезис математический опять же сопряжен с антитезисом динамическим. Именно отождествление «динамических» и «математических» определений, взятых по отношению к такой «точке», как «мир в целом», и вскрывает



антиномичность всех понятий классического естествознания. (Вспомним, что для теоретической механики любая, самая сложная материальная система (если взять ее кат; целое) может быть попята как материальная точка.) И именно в такой форме (в проецировании на мир-природу) рефлектируется: (вскрывается) антиномичность классического разума.

Но проецирование определений единичного идеализованного предмета («материальная точка—математическая точка») на мир *как целое*, расщепление одной теоретической сферы, на философское и естественнонаучное познание означает (это стало явным сейчас, во второй половине XX века), что «точка» самодействия мира отделяется от «мира», *осуществляющего* такое самодействие. И как только такое отделение произошло, классический разум может — внутри позитивных теорий — действительно работать, а те кошмары, которые, как мы только что видели, таятся в логике «*causa sui*», теряют всякую силу.

Теряют силу по отношению к миру как целому. Поскольку из этого «целого» вычтена «точка самодействия», постольку идея «*causa sui*» оказывается довольно безобидной. Она сводится к банальному утверждению: «Вопрос о причине бытия мира или причине бытия движения — запрещенный, бессмысленный, метафизический вопрос. Мир существует, потому что... он существует. И баста!» Но столь же бессильны кошмары «*causa sui*» по отношению к «точке самодействия», взятой как отдельный, квазисамостоятельный предмет, вне той цельности, которая замыкается на эту точку. «Точка самодействия» сразу же превращается в точку *действия на другое* и далее необходимо расщепляется на два, опять-таки квазисамостоятельных, объекта — «силу» и «действие»...

И каждый новый, теоретически значимый этап развития науки вновь и вновь сопровождается изгнанием из теории внутритеоретических антиномий, расщеплением «надвое» скрытой в классическом объекте, таящейся в самой его основе идеи «*causa sui*». Теория снова эмансипируется от философских искушений... Но искушения эти необходимы.

Движение к «миру в целом» есть—в логическом плане — движение в глубь мысли, к разуму в целом, к разуму, обращенному на возможность бытия классического объекта. Проецирование антиномий из «позитивной науки» в сферу философии обостряет на каждом этапе развития классической науки парадоксальность разума. (Иными словами, обнаруживает тождество противоположных атрибутов одного-единственного — мир в целом — логического субъекта.)

Живая вода парадокса обновляет творческую силу разума (не рассудка, не интуиции), позволяет увидеть скрытые резервы антиномичности исходного «предмета познания». Только доходя до предела саморазложения, до предела *анализа* (исходных аксиом возможности бытия), разум обретает новую творческую силу *синтетического* (математического) конструирования понятий (ср. противостояние философского анализа и математического синтеза в «Критике чистого разума» Канта). Затем снова начинается работа рассудка по раздвоению единого «логического субъекта», по «изгнанию

метафизики» (антиномичности) за пределы позитивного знания. Цикл этот постоянно повторяется.

Вот несколько «оборотов» философско-естественнонаучного цикла: А. Беспредельная изменчивость «природы сотворенной» и абсолютная неподвижность «природы творящей» (Спиноза), «бесконечная активность» каждой частицы и ее совершеннейшая пассивность в «математическом континууме» (Лейбниц), двойственная субстанциальность протяженности и мышления (Декарт) — все эти трудности выявились в процессе философской рефлексии того классического разума и того классического предмета, который был только что «изобретен» Галилеем (см. очерк третий). Названные антиномии парадоксализировали наличную картину мира и провоцировали первый опыт «изгнания метафизики» из классической (только что «зарожденной») механики. Первое «бегство от чуда» (Ньютон-Лагранж) вновь восстановило порядок в мире за счет жесткого (невозможного для Галилея) расчленения динамического и кинематического аспектов (развитие аналитической механики).

Б. Но это «бегство от чуда» означало одновременно новое накопление парадоксов в сфере философской рефлексии, в сфере той антилогикки, от которой избавилась позитивная наука, сослав весь «силовой аспект» в метафизику. «Силы», жестко противопоставленные «действиям», получили статус «вещей в себе» и «субъектов в себе», совершенно непроницаемых для феноменологического знания. Профессиональным выражением новой философской рефлексии классического разума была антиномическая диалектика Канта и спекулятивная диалектика Гегеля. Но «непрофессионально» (хотя и не менее необходимо) такая рефлексия над метафизикой разума осуществлялась в *каждом* акте теоретического познания самих естественников, в процессе все новых и новых антиномических расщеплений.

Классический разум, воспитанный в этой рефлексивной муштре, в жесткой противопоставленности рассудку, смог теперь различить в классическом объекте нечто неразличимое раньше, динамику *внутри* кинематики, кинематику *внутри* динамики, бесконечность *внутри* конечных, дискретных частиц.

Фарадеевско-максвелловская, а затем эйнштейновская революция в физике оказалась новой попыткой бежать от чуда антиномичности (опыт геометроподобного истолкования самой динамики), но успешное осуществление этого «побега» привело вплотную к кризису всего *классического разума* (Бор).

\* \* \*

Итак, еще раз: антиномичность классического разума (пусть это будет определением понятия «антиномичность») означает разведенность, логическую самостоятельность двух этапов (форм) развития

противоположных атрибутивных систем, дающих — в совокупности — полное, исчерпывающее определение классического предмета.

*Сначала*, внутри позитивно-научного знания, эти противоположные атрибутивные системы приписываются различным, квазисамостоятельным «логическим субъектам», и благодаря такому расщеплению (например, кинематика — динамика) теоретическая система в целом может развиваться непротиворечиво.

*Затем* в сфере философской рефлексии (самокритики разума) «параллельные сходятся», обнаруживается антиномичность *возможности* бытия классического объекта, но, поскольку ;)та противоречивость отбирается у особенного предмета и отбрасывается только на мир в целом (соответственно на разум «в целом >>»), элементарный объект классических теорий сохраняет внутри позитивного знания свою прежнюю непротиворечивость, выступает в форме двух «логических субъектов». Мир в целом (соответственно разум как способность интеллекта воспроизводить целое, всеобщее) антиномичен, т. с. выступает единым логическим субъектом двух непротиворечивых «в себе», но противоречивых «между собой» атрибутивных систем. Так—у Канта.

Если же проецирование на мир в целом учитывается в каждом движении позитивной мысли заранее, по идее, т. е. выступает как логический предел этого движения (Гегель), тогда все понятия позитивно-научного знания диалектизируются, антиномия мыслится как форма перехода в другую антиномию (перестает быть антиномией). Но зато при таком подходе исчезает работающая сила позитивно-научного мышления. Здесь на позитивную науку сразу же «обратно» проецируется философская рефлексия, здесь антиномия понимается лишь как превращенная, промежуточная форма некоего абсолютного, всеобщего диалектического противоречия. Философия для Гегеля—это не «дополнение» (в боровском смысле), но истина естественнонаучного познания. Так (в логике Гегеля) исчезает историческая всеобщность антиномической формы мышления, и прежде всего самой антиномии философского и естественнонаучного познания действительности. Истинность закрепляется за одной из сторон антиномии — за философией.

Но антиномия ведет к творчеству только там, где существенны (и необходимы) оба эти этапа, где проблема возможности бытия классического объекта (вместе с проблемой «*causa sui*») исключается из области теоретического естествознания, переносится в область философского теоретизирования, а *внутри* естественнонаучного знания осуществляется двойная редукция: вопрос «как возможно бытие предмета?» редуцируется сначала до вопроса «почему предмет существует (движется) так, а не иначе?», а затем «как он движется?».

Сложное логическое сопряжение всех этих «операций» —формирование антиномического «классического предмета», затем его расщепление, развитие теоретического знания в форме двух независимых атрибутивных систем с двумя «логическими субъектами», отбрасывание запрещенных

проблем о «возможности бытия» в философскую сферу, двойная редукция исходной проблемы — и дает очерк работы «теоретика-классика».

Для нас существенно обратить проделанный сейчас анализ на «схему» внутреннего диалога («диалогику») классического интеллекта.

А. Одновременный диалог вытягивается в последовательность снимающих друг друга «циклов»: позитивно-научного — философского — позитивно-научного... Крайняя точка позитивного цикла — *математическое, синтетическое* (геометрическое) конструирование идеализованных предметов. Крайняя точка философского цикла — *анализ* исходных понятий, делающий невозможным их (понятий) конструктивную роль, анализ, углубляющий парадоксальную внимательность разума.

Б. Не встречаясь в одной «точке» (в одном предмете), философствование и законоположение существуют квазисамостоятельно, поэтому их действительная «дополнительность» — взаимоисключение и взаимопредположение — непосредственно не осознается, аннигилирующей встречи не происходит.

В. В позитивном знании цельное творческое движение мысли (= спор «философа» и «естественника») осуществляет свою противоречивость в форме «бегства от чуда» противоречия. Возможность иной «логики бытия» (логики предмета как «*causa sui*»), т. е. возможность иного субъекта логики, существует здесь только как фон, как предмет устранения, как «адвокат дьявола».

Но если так, то сама отделенность «естественника» и «философа», само порождение (вновь и вновь) философских проблем как самостоятельных предметов размышления входит в определение научного разума, составляет его внутреннюю задачу, или, если угодно, «сверхзадачу», как сказал бы Станиславский.

Вот такое содержание скрывается в антиномической схеме мышления.

*Принцип дополнительнойности* сыграл решающую роль в разоблачении и исчерпании всего этого антиномического круговращения.

Вернемся к сформулированному выше утверждению: в микрочастице, как она понимается квантовой теорией, спроецированы два идеализованных предмета: в *бытии* своем она уже понимается как точка *самодействия*, в *движении* своем — еще как точка «*действия на другое*». Один — возможный (или, скорее, еще невозможный) предмет некоей будущей логики, точнее, еще только идея такого предмета. Другой — классический предмет естествознания Нового времени, со всем хвостом хорошо продуманных следствий, логических идеализации, редукций и т. д. и т. п.

Поскольку идея «*causa sui*» неявно внесена теперь вовнутрь классического разума (в качестве некоего троянского коня), антиномия оказалась

блокированной, запертой в объекте позитивных теорий, ее уже нельзя проецировать вовне, в сферу философской рефлексии, на мир в целом. «Точку самодействия» нельзя отщепить от «мира», *который* осуществляет самодействие... Все редукционные операции становятся невозможными, все очерченные здесь схематично узлы изгнания метафизики разрубаются, антиномичность классической науки фиксируется внутри ее структуры, В логическом плане принцип дополнительности — но отношению к «классике» — и есть форма такой фиксации, обращения философских антиномии вовнутрь позитивной теоретической системы.

Но поскольку идея «*causa sui*» присутствует здесь только как неопределенная возможность, как искушение, она лишь провоцирует иное понимание классических теорий, но не приводит к; формированию радикально нового логического образа.

В принципе дополнительности уже невозможны квазисамостоятельные логические субъекты (отдельное существование кинематики и динамики), но противоположные атрибуты только сводятся в одно острие, оказываются отнесенными к единому объекту, однако существуют еще как две отдельные атрибутивные системы, не переходящие друг в друга и не снимающие свою — внутри каждой системы — формальнологическую последовательность и непротиворечивость.

В квантово-механической логике идея «*causa sui*» адекватно и полно воспроизводится, преломляется (но только преломляется) в идее действия па другое. В том смысле адекватно и полно, что в «действии на другое» «самодействие» иначе проявиться не может. И еще в одном, более глубоком смысле. Идея «*causa sui*» и сама по себе (когда будет найден адекватный предмет идеи) не может требовать никаких «скрытых параметров» — просто по определению, — поскольку «самодействие» исключает ссылки, на идущий в бесконечность регресс причин и действий.

Но это — кстати.

Сейчас существенно подчеркнуть другое. Как только такое блокирование осуществляется, сразу же логика классического мышления может быть адекватно (и полно) представлена только как *антиномическая диалогика классического субъекта теоретизирования*, «теоретика-классика». Поскольку теперь все «ипостаси» классического образа мышления спроецированы в *одну* теоретическую плоскость, то «разум математика» и «разум философа», «разум естествоведника» (познание мира) и «разум гуманитария» (самопознание), «разум теоретика» и «разум практика» обнаруживают свою диалогическую природу. Становится ясным, что это — различные, спорящие между собой определения *одного*, полилогического разума. И вне такой диалогии логика классических теорий оказывается непонятной, нелогичной, неработающей.

Обнаруживается тот диалогический, творческий образ «теоретика-классика», который мы пытаемся воссоздать. Причем, как мы видели, образ глубоко антиномичный. Этот образ не создается сегодня заново, по обнаруживается, жестко фиксируется; или, если сказать строже, классический теоретик

*раскрывает* сейчас (и тем самым *полагает*) свой коренной историко-логический смысл. Ведь только тогда, когда в свете принципа дополнительности все редуccionные процедуры и все «вынесения за скобки» были спроецированы вовнутрь теории, стала ясной их функция вынесения вовне (скажем, в философию) идеи «*causa sui*» как внутренне необходимая функция теоретика-естественника, как его негативное определение.

### 3. У порога — новый диалог логик

В первой главе этого очерка я утверждал, что современная теоретическая революция не формирует нового предмета (и субъекта) мышления, но только позволяет выявить антиномический характер диалога «теоретика-классика» с самим собой. Во второй главе я стремился показать, что теоретическая революция XX века все же *формирует* идею радикально нового предмета (и субъекта) мышления, идею «*causa sui*».

Но чем более раскрывалась провокационная роль этой идеи в разоблачении классического замысла, тем более раздваивалась фокусная точка, тем более неясным становилось, где же расположен наш «угол зрения» — в начале или в конце классики, в ее *основании* или в ее *преодолении*.

Ответ оказался парадоксальным. Идея «*causa sui*» есть идея самообоснования антиномического мышления, антиномического диалога теоретика с самим собой. Эта идея есть доведение до предела логического замысла классических теорий. Но довести замысел (причинное объяснение) до предела означает перейти предел и найти его обоснование в иной логике. Поэтому антиномическое мышление могло существовать и развиваться только в «бегстве от чуда» своего самообоснования. Идея нового предмета, возникающая в XX веке, идея предмета как «*causa sui*» *кладет предел* возможностям антиномического диалога именно потому, что *обосновывает* этот диалог, т. е. подвергает критике его собственную основательность.

Иными словами, в свете идеи «*causa sui*» вскрывается парадоксальность антиномической логики. Теоретик-классик может быть сейчас представлен в точке самоотстранения.

Попытаюсь раскрыть смысл «самоотстранения» как особого логикообразующего процесса, еще раз обратившись к принципу дополнительности.

До сих пор я подчеркивал логическую миссию принципа дополнительности по отношению к классике, его провокационную миссию — вскрыть антиномичность классического разума, фиксировать особую форму диалога, который теоретик-классик ведет с самим собой. Но такая фиксация и провокация удаются только потому, что в принципе дополнительности диалог теоретика-классика с самим собой осуществляется на фоне или, точнее, в контексте *диалога «классического разума»* с разумом «*неклассическим*», еще только назревающим, только возможным, только имеющим быть»... Принцип дополнительности и есть (несовершенная,

назревающая, с перекосом в классику) форма такого нового диалога, уже не антиномического типа.

И это именно диалог. В квантовой теории субъект теоретизирования уже не может быть (консерваторы говорят: «еще не может быть») отождествлен с каким-то одним (новым) типом теории, как более истинным или как собственно теоретическим, в отличие от внетеоретического хаоса. Новый, внеклассический тип теорий существует только до тех пор, пока имеют смысл и не могут быть сняты теории классического типа. Без обратного перехода в классику «не-классика» существовать не может, она бессмысленна.

Но и обратно. В квантовой теории классика имеет смысл только на фоне «не-классики», как ее аппроксимация, как феномен ее (неклассической) работы. Это и означает, что две теории, два типа теоретизирования, две логики сосуществуют, взаимоотрицают и взаимодополняют друг друга в контексте какой-то единой необходимой диалогии.

Квантовая «теория» (первая зачаточная форма такой диалогии) уже *не есть* теория в классическом смысле слова. Ее единство не выдерживает формальнологического критерия. Оно не обеспечивается логикой непрерывного, последовательного выведения, доказательства, не опирается на единый, цельный, тавтологический, аксиоматический фундамент. Это — единство *взаимобратимости*. Не случайно, что в контексте принципа дополнительности предельный переход, продиктованный идеями соответствия, осуществляется совсем иначе, чем между теорией относительности и механикой Ньютона, Классическая механика здесь никак не может рассматриваться как частный, предельный случай механики квантовой (уравнение Шредингера в общем случае не переходит в уравнение Гамильтона — Якоби), классическая механика существенно (логически) отлична от механики квантовой, но классическая и квантовая теории взаимно (обязательно взаимно!) обосновывают друг друга.

Теоретическое единство, спаянное принципом дополнительности,— это единство субъекта, переводящего одну ипостась квантовой теории в другую, одно определение в другое, и это — единство предмета, выходящего за рамки той или другой теоретической системы, но требующего их «дополнения» (взаимопревращения?). Сам предмет должен пониматься в точке перехода, превращения одной логики в другую, одного типа теорий в другой. Еще раз подчеркну: речь идет именно о двух логиках, поскольку различные теории исходят из различных коренных идеализации: точки «*causa sui*» и точки «действия на другое». Субъект теоретизирования (логика его развития, изменения) всегда должен быть «больше», конкретнее логики созданных им теоретических систем.

Мы вернулись к той исходной гипотезе, которую сформулировали в самом начале и которую развивали (пытались обосновать) в процессе изложения.

Но сейчас наш подход может быть сформулирован в более раскованной форме, уже не только по отношению к «теоретику-классику». Коль скоро

задачей теоретика становится обоснование таких «точек», в которых одна теория переходит в другую, в которой осуществляется таинство (его следует теперь понять не как «таинство») формирования теории, *предметом теоретизирования становится сам. субъект теоретизирования* (уже не как «теоретизирующий разум», но как цельный субъект *практической самодеятельности*, деятельности самоизменения).

Так, уже в принципе дополнительности (точнее, в его философской, логической переформулировке) раскрываются те возможности, которые приобретут (должны приобрести) развитый характер, когда идея «*causa sui*» сможет (будем надеяться, что сможет) реализоваться в новом идеализованном предмете (= субъекте) диалога. Развитая идея самодеятельности *исключает* идею «дополнительности».

Я все время говорил о теоретике-физике, но имел в виду некоего странного «теоретика-классика» вообще... О ком же, в конце концов, шла речь? Думаю, что сейчас это ясно. Речь шла о теоретике-физике. Речь шла о теоретике-классике «вообще».

Речь шла о том, что «теоретик-физик», выдавая «на-гора» собственно физические теории, вместе с тем, как субъект теоретизирования, органически «включает в себя» (диалогически включает в свою деятельность) и «философа», и «практика», и «гуманитария». Форма такого включения (выключения), такого диалога оказывается для «физика» неповторимо своеобразной и обеспечивает продуктивность его физических теорий. Философ или историк строит диалог иначе. Но без такого включения (выключения), без цельного диалога «теоретик-классик», *где бы* он ни реализовал свою деятельность, «фигура, лица не имеющая».

Предполагаю, что намеченная здесь переформулировка логики классических теорий в «диалогическую» «теоретика-классика» — необходимое исходное условие реконструкции истории классической науки (физики в первую голову) в контексте *истории культуры*.

*Абстрактная* возможность воспроизвести логику теоретического мышления Нового времени как диалогическую развития субъекта теоретизирования (возможность, связанная с особенностями теоретической революции в естествознании) приобретает вполне конкретный и социально насущный характер в контексте *цельной научно-технической революции XX века*.

Дело в том, что изменение «субъекта теоретизирования» есть лишь момент (сторона, одно из определений) преобразования цельного субъекта деятельности *социально-практической*. Развитие науки и техники привело сейчас к своеобразной экстернизации интимной диалогической структуры «теоретического разума» Нового времени.

Фигура теоретика становится в XX веке социально гетерогенной и социально противоречивой, она жестко реализуется своеобразной «малой группой» («научный институт», «лаборатория», «копенгагенская школа»...). Продуктивность работы такого «коллективного теоретика», уникальность его продукции в значительной мере зависят от того, что строение «коллектива-



теоретика» должно оставаться *логическим* (а не просто логичным) и логически осмысленным, от того, что этот коллектив должен существовать как единый, один, квазиличностный «теоретический разум». И «разделение труда» внутри такой коллективной личности, и те антагонизмы, которые в ней неизбежно возникают, должны — по идее — выявлять логическую структуру (полилог) теоретизирующей «головой».

Гегелевский «субъективный дух» перестает быть «черным ящиком», его стенки становятся прозрачными и проницаемыми для социально-логического анализа. Больше того, выявляются и основные логические направления такого анализа — проецирование на «коллективного теоретика» тех логических структур, антиномий и парадоксов, которые были установлены тем же Бором внутри классической теории, понятой как субъект теоретизирования.

«Интерьер» теоретизирующего субъекта можно теперь почти чувственно ухватить, понять внутренний монолог мысли во всей его социально-логической развертке и антиномической конкретности.

Но уже первые попытки такого анализа (квазиличностных образований типа «копенгагенской школы») с особой остротой раскрыли несовпадение между логикой рассудочной теории, которую социум-теоретик выдает «на гора», и логикой творческого (и нетворческого) диалога, осуществляемого «внутри» «теоретика». Конфликты оказались такой трагической силы, что приводили к самоустранению (ведь в готовой теории творческий и критический разум все равно исчезает) некоторых наиболее необходимых внутренних «Я», входящих в «коллектив-личность» (самоубийство И. Эренфеста — критического демона копенгагенской школы). *Эффективность* работы коллективного теоретика сразу же стала оборачиваться усыханием творческой силы его «составных частей» — живых людей, а не логических ипостасей.

Творческая личность («теоретика-классика») может нормально мыслить лишь во внутреннем диалоге, лишь сопрягая различные (теоретик — практик, разум — рассудок, философ — естественник) формы теоретизирования. Как только одна из этих форм становится уделом «другого человека», сразу же сворачивается и жухнет и моя собственная творческая сила. Так было всегда. Но в XX веке восстановление «нормальной» (полилогичной) структуры *отдельной* творческой личности разрушает, в свою очередь, «личность» коллектива; коллектив теряет свою логическую цельность. Возникает предельная логическая ситуация.

Все эти сложнейшие и острейшие коллизии и означают, что сейчас формируется тот

новый угол зрения на работу «теоретика-классика», о котором выше мы говорили в чисто теоретическом плане. В 70-е годы XX века диалогичку мышления классика оказывается возможным и необходимым уловить именно потому, что субъект теоретизирования, характерный для Нового времени, *ставится* сейчас *под вопрос*, он не может далее существовать, он

оказывается *предметом преодоления*, преобразования и именно поэтому — понимания.

И это касается не только научных коллективов. В процессе научно-технической революции социальные структуры «производства вещей» (разделение труда в процессе непосредственно материального производства по принципу «совместного труда») и социальные структуры «производства идей» (общение в процессе научного и художественного творчества по принципу «всеобщего труда») вступают между собой в новые и очень трудные взаимоотношения.

С одной стороны, социальные структуры «производства идей» втягивают в себя все растущее число сотрудников, приобретают самостоятельное социальное значение. Больше того. Разделение труда между людьми в непосредственном материальном производстве все более замещается «разделением труда» между машинами или, точнее, если говорить об автоматике, внутри единого макроавтомата, а сотрудничество людей по поводу трансформации производства — в сфере свободно меняющихся социальных связей — приближается к форме «всеобщего труда». И уже не только в «производстве идей». Всеобщий труд реализуется в цельном, едином производстве человеческой производительной (творческой) силы.

-

[Характеристику «совместного» и «всеобщего» труда см. в следующем очерке.](#)

С другой стороны, могучая и экстенсивно расширяющаяся сфера непосредственно материального производства все более закрепляет связь между людьми, «еще» занятыми в производстве вещей (количественно это — *большинство*}, и грозит индустриализировать (= элиминировать) саму творческую деятельность.

Таким образом, потенции отождествления этих процессов, в связи с коренными различиями характера кооперации труда в той и другой сферах, чреваты их взаимоаннигиляцией и (или) каким-то коренным преобразованием.

Все эти моменты и делают проницаемой, прозрачной и предельно напряженной диалогичку «теоретика-классика», заставляют ее проговориться о своих внутренних тайнах и конфликтах. Ведь в процессе научно-технической революции коренной потенцией всей общественной практики становится сознательная направленность человеческой активности на радикальное изменение самого субъекта деятельности (и мышления), а не просто на развитие данного (один раз, на сотни лет заданного) типа деятельности, как было раньше. В этих условиях развитие логики, воспроизводящей основные определения субъекта теоретизирования (как субъекта, но, значит, и предмета, *самоизменения*), становится общественной необходимостью. В такой логике определения субъекта теории и субъекта практики сближаются до степени полного тождества, до степени логического

парадокса. Следовательно, в такой, только еще назревающей логике внутренний диалог мыслителя (соответственно самодеятельность практика) будет — предположительно — осуществляться в форме: «разум versus разум!»

В этом диалоге разумный субъект (субъект коренного преобразования цельной человеческой деятельности) обращается «против» самого же себя, разумного человека как предмета преобразования. Моя деятельность здесь прямо направляется на мое собственное мышление как на «образ культуры», не ожидая, чтобы мое мышление стало «давнопрошедшим», воплотилось в культурные ценности.

Тогда должно будет исчезнуть (= сейчас начинает исчезать) то опосредованно через плоскостные проекции (рассудок — интуиция — авторитарность...), которое раньше было необходимо для того, чтобы мог осуществиться спор разума с самим собой.

Конечно, все только что сказанное является очень и очень рискованным предположением, требующим специальной разработки. Но я пошел на этот риск, чтобы более резко определить ту точку зрения, с которой будут развиты все последующие размышления.

Безусловно, этот, только еще назревающий, тип диалогии — дело будущего. Но уже сейчас через потенции его возникновения иначе видится и осмысливается традиционный, классический тип диалогии.

Рассмотрим теперь основные *социально-исторические* определения той «диалогии классического разума», которые здесь были вкратце очерчены в собственно логическом плане. Взглянем на теоретика-классика уже не в свете новой, только-только назревающей логики, но в свете *историологической* детерминации.

## **Очерк второй. Место и время действия: XVII — начало XX века. Теоретик-классика как образ культуры.**

В этом очерке «микросоциум» (диалог) «теоретика-классика» будет реконструирован как социально-историческая определенность, характерная для Нового времени. Контекстом такой реконструкции явится диалектика «совместного и всеобщего труда», фиксированная еще в «Капитале» Маркса, но развитая сейчас, во второй половине XX века, как коренная историческая ситуация.

### *1. Теоретик сосредоточивается (к диалектике всеобщего и совместного труда)*

В свете современной научно-технической революции практическая деятельность, характерная для Нового времени, раскрывает такие свои определения и особенности, которые не могли быть уловлены или, во всяком случае, поняты как нечто существенное до середины XX века. Под новым

углом зрения иначе выглядит весь процесс реального производства вещей и идей, отношений и сил, специфичный для XVII — начала XX века. Речь, прежде всего, идет о том, что теперь иначе и объемнее может быть понята определяющая этот процесс диалектика *изменения обстоятельств* и изменения самой деятельности, т. е. *самоизменения*<sup>1</sup>.

В «Капитале» Маркс анализирует различные повороты этой диалектики в сфере *непосредственного материального производства* и экономической формы его движения (отношения собственности, рынок).

<sup>1</sup> Здесь мы использовали известное определение Маркса из «Тезисов о Фейербахе». Маркс пишет: «Совпадение изменения обстоятельств и (изменении.— *Р. К.*) человеческой деятельности, или самопознания, может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика* (текст из записной книжки Маркса, вариант 1845 год). См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрения*, стр. 103).

Сфера *свободного времени* и те самоизменения человека, которые здесь осуществляются, Маркса специально не интересуют. Это и понятно. Изменения субъекта деятельности, происходившие в Новое время *вне* непосредственного материального производства, были так жестко детерминированы последним или же так вчистую стирались, когда человек «шел на работу», что изменения личности вполне можно было объяснить в контексте анализа капиталистического производства и обращения только как функцию непосредственного производства вещей.

Сейчас все обстоит по-другому. В XX веке те изменения самой деятельности (или самоизменения), которые возникают в сфере свободного времени, сразу же оказывают существенное (а зачастую и решающее) влияние на сферу непосредственного материального производства, выступают важнейшим ферментом всей современной научно-технической революции в целом. В этом новом свете оказывается возможным по-новому осмыслить и «классическую» (XVII—XIX веков) диалектику «самоизменения и изменения обстоятельств». Или, формулируя специально для нашей цели, возможно и необходимо рассмотреть теоретическое мышление Нового времени, понять самого субъекта теоретизирования. И раскрываются неожиданные вещи. Приобретают неожиданный смысл некоторые, «мимоходом» брошенные замечания Маркса.

В XVII — начале XX века единый, по существу, процесс «изменения обстоятельств» и «самоизменения» («Воздействуя... на внешнюю природу и изменяя ее, он (человек.—*В. Б.*) в то же время изменяет свою собственную природу»)<sup>1</sup> осуществлялся в двух расщепленных «формах существования», в двух самостоятельных направлениях человеческой деятельности, в двух сферах человеческого бытия.

Один вектор — на «*изменение обстоятельств*», вещей, природы за счет стандартизации, абстрактного упрощения и — в потенции — устранения

живого труда, личностного субъекта из сферы собственно материального производства. Другой — на *атомизацию индивида*, на развитие «частного лица» (дома, в свободное время), на культивирование своего особого психологического мира, отщепленного от непосредственного участия в производстве. Вторая потенция реализовалась, в частности, в повышенной рефлексивности (раздвоенности) и гиперкритицизме человека Нового времени, до тех пор, пока он не вступает в ту или иную роль (но само вступление в роль остается — в условиях буржуазной цивилизации — делом свободного решения, будь то на рынке рабочей силы или на рынке идей...). Я сейчас не говорю о *механизме* детерминации такого свободного решения, я лишь подчеркиваю реальную возможность и необходимость выбирать между работой и работой, работой и голодом, Сциллой и Харибдой.

Разорванные и социально противопоставленные друг другу, эти сферы деятельности все же являются «полусферами», «магдебургскими полушариями» развития общественного субъекта (попросту — каждого человека) в Новое время.

1 К. Маркс та. Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 188.

Само их противопоставление — необходимое условие и форма развития и личностных и социальных определений *Homo sapiens* 1a в XVII—XIX веках. Между этими «магдебургскими полушариями» заложена, начиная с XVII века, «прокладка», еще более *усиливающая* их тяготение друг к другу и еще более *затрудняющая* их сопряжение. Эта «прокладка» — производство идей, духовное производство, в частности научно-теоретическая деятельность, дающая «душу» (план, цель, технологию, рациональное обоснование) процессу изменения обстоятельств, непосредственному материальному производству, и дающая «тело» (печатно отстраненное развитие мысли) процессу самоизменения. И именно благодаря своей «прокладочной» роли производство идей (и определение самого субъекта этого производства — теоретика) оказывается в Новое время глубоко двусмысленным, даже антиномичным.

*Поскольку* производство идей ориентировано на производство вещей, постольку оно — производство идей — реализуется как «естественнонаучное знание», «знание о мире».

Говоря о «естественнонаучном знании», я исхожу *не* из того, *на какой объект* знание непосредственно направлено—на природу *или* на общество; я имею в виду методологическую ориентацию — познать любой процесс (природный или общественный) как «аргумент» в «производстве вещей», хотя конечно, в такой устремленности теоретического внимания односторонне и замкнуто развивается некое *всеобщее определение* мышления, которое именно за счет своей отщепленности от других определений достигает и XVII — XIX веках предельной силы и парадоксальности.

Мышление реализует здесь наиболее резко свою всеобщую необходимую направленность *от* субъекта (на предмет), что методологически означает необходимость постоянной тождественности субъекта самому себе и возможность поэтому свести это себе-тождественное «нечто» к «ничто».

Мышление — в этой устремленности — жестко фиксирует внеположность предмета познания и тем самым включает внутрь теоретического понятия определение предмета как «непонятного», долженствующего быть понятым, как проблемы. И — в том же определении — мышление вновь и вновь рационализирует свой объект, делает его понятным, но во всяком случае, могущим быть понятым (эйнштейновское «бегство от чуда»), что снова предполагает новое определение предмета как непонятного, загадки...

Мышление — в этой своей устремленности — раскрывает предмет только как *возможность* (но не действительность) субъекта, возможность орудия, обихода, возможность «понимания пещеры как жилища»... бы и таких, как знаки и формулы. С этой точки зрения классическая английская политэкономия, к примеру, вариант естественнонаучного знания.

Но поскольку такое всеобщее определение мышления («мышление как познание мира») осуществляется в Новое время в ходе изменения обстоятельств («производства вещей»), отщепленного от самоизменения и противопоставленного ему, и поскольку производство вещей в Новое время есть процесс «совместного труда», постольку на выходе, в сфере социального использования, естественнонаучное знание приобретает особые логические характеристики, существенно отличающие форму теоретизирования в естественных науках от формы теоретизирования в науках гуманитарных.

\* \* \*

Здесь необходимо хотя бы предварительное определение понятий, Я исхожу из предположения, что диалектика «изменения обстоятельств» и «самоизменения» (в их антиномичной противопоставленности друг другу), характерная для Нового времени, наиболее четко конкретизируется в *антиномии* «*труда совместного*» и «*труда всеобщего*». Я предполагаю, далее, что именно эта антиномия играет решающую роль в развитии (и, соответственно, анализе) единой деятельности «теоретика» Нового времени.

Эти понятия были впервые (в их соотнесении) введены Марксом в «Капитале». Вот наиболее острое марксово противопоставление: «... следует различать всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также и различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов»<sup>1</sup>.

Основное различие Маркс ведет здесь по линии противопоставления «типа кооперации» в сфере совместного труда и труда всеобщего. Кооперация

совместного (или — в других формулировках — «совокупного», «комбинированного») труда детально рассмотрена в «Капитале» в связи с анализом разделения и сочетания трудовых функций в мануфактуре, на фабрике, в механизированной промышленности в целом. Это и понятно. Разделение совместного труда лежит в основе непосредственно материального производства Нового времени и задает исходные социальные характеристики для работы практика, совокупного производителя материальных благ.

Кооперация в контексте всеобщего труда (т. е. кооперация в процессе «производства теорий» или «производства художественных произведений») Марксом специально в «Капитале» не рассматривается, поскольку такая социальность исчезает, сводится на нет по мере включения в мегасоциум совместного, мануфактурного и позднее — промышленного труда.

Приведу в этой связи только два замечания Маркса.

*1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. I, стр. 116.*

Первое. Критикуя идеи Шторха о «духовном производстве», Маркс пишет: «В духовном производстве в качестве производительного выступает другой вид труда (речь идет именно о всеобщем труде. — В. Б.). Но Смит не рассматривает его (не рассматривает его специально и Маркс, поскольку этот труд включается в капиталистическое производство только своим результатом, только для использования.— В. Б.)... Взаимодействие и внутренняя связь обоих видов производства тоже не входят в круг его рассмотрения...»<sup>1</sup>

Второе. В тех же «Теориях прибавочной стоимости», говоря о проявлении капитализма в области нематериального производства, Маркс определяет невозможность широкого развития совместных форм труда и капиталистических форм организации производства в сфере духовного производства «по самой природе вещей»<sup>2</sup>. Именно поэтому духовное производство, объясняет Маркс, и не будет его специально интересовать. Таковы пределы Марксова интереса к диалектике «совместного и всеобщего труда».

В «Капитале» понятие всеобщего труда детально анализируется Марксом не в его противопоставленности труду совместному, но в другом контексте — как противоположность и дополнение труда «частичного». В этом контексте всеобщий труд есть полное, в пределах всего общества реализуемое (= существующее как предел, как идеализация), *воплощение труда, совместного.*

<sup>1</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 26, ч. I, стр. 279.*

<sup>2</sup> *См. там же, стр. 421.*

«Совместность» и реализуется в своей всеобщности через рынок, через социальное разделение труда; единый продукт такого совокупного

производства есть «совокупный продукт» всего общества, а стоимость здесь (ср. III том «Капитала») выступает как «цена производства».

Осмысление Марксом понятия «всеобщий труд» в двух контекстах (как *противопоставление* и «дополнение» труду совместному и как его — совместного труда — наиболее полная *реализация*) вовсе не означает какой-то логической неясности. Двухзначность понятия воспроизводит социальную двухзначность всеобщего труда в условиях буржуазной цивилизации. Если в сфере непосредственного материального производства (которое в XVII — начале XX века определяет всю социальную жизнь) «всеобщий труд» («накопленный» в истории человечества) реализуется только опосредованно, как предел совместного труда, то в процессе научно-теоретического и художественного творчества (в Новое время это — обочина производства) всеобщий труд необходимо существует и непосредственно «участвует» в развитии творческой *личности*, именно в его *противопоставленности* труду совместному и в его *сопряженности* с ним.

Современная (XX век) научно-техническая (тире — производственная) революция заряжена потенцией *превратить* особую социальность, характерную для всеобщего творческого труда, *социальность самодетельности* (деятельности, направленной на изменение самого субъекта деятельности) в *решающее*, цельное определение практики. Но силы «совместного труда» напряженно сопротивляются такому превращению. Тем самым научно-техническая революция превращает старинную, теньевую антиномию «совместности» и «всеобщности» в коренной социальный конфликт века.

И в свете этого конфликта, вырастающего в столкновение двух определений (форм) всеобщности — всеобщности гигантского производственного механизма и *I*• всеобщности (культурности) творческого индивида, — совсем иначе очерчивается противостояние и дополнительность «всеобщего и совместного труда» в Новое время. Сейчас оказывается возможным понять само это противостояние как конкретное, особенное определение всеобщего труда в XVII—XX веках.

Во времена Маркса наиболее сильные предположения о всеобщем труде приходилось делать в абстрактной форме, проецируя «всеобщий труд» в отдаленное будущее, когда главной основой «производства и богатства выступает... не время, в течение которого он (человек.—5. Б.) работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы...»<sup>1</sup>. В такой проекции, правда, уже становилось ясным, что во *всеобщем труде* органически совпадают производство *продукта* и производство собственной всеобщей *творческой силы субъекта*, но было еще невозможным логически представить всю органику этого совпадения и противопоставления в условиях труда совместного. Ведь само противопоставление не получило еще всеобщее развитой формы.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 213.



Сейчас это возможно. Для начала, опираясь на исходные идеи Маркса и на потенции современного производства, наметим общую схему такого противопоставления «всеобщего и совместного труда» (типичную для Нового времени).

А. *Совместный труд* (в XVII—начале XX века — сфера непосредственного материального производства) есть труд, объединяющий людей на одном месте деятельности, пространственно (мануфактура, фабрика — вообще промышленное предприятие). Разделение труда, здесь возникающее, определено различным распределением и соединением (кооперацией) людей, сотрудников в различных точках единого пространственного объема; временные связи постоянно должны проецироваться в одно квазидновременное пространство,— рабочие *одновременно* совершают *последовательные* операции. Каждый работник производит полуфабрикат. В общественный оборот поступает только совокупный продукт.

Совокупный эффект увеличения производительности труда, не сводимый к сумме усилий отдельных людей, здесь связан именно с таким пространственным формированием совокупного (из многих орудий составленного) орудия производства и совокупного (из многих активных «точек» составленного) работника производства. Труд отдельной «точки» — в идеале — предельно линеен, однозначен, не имеет никаких объемных характеристик.

Б. *Всеобщий труд* (для XVII — начала XX века труд в науке и искусстве) принципиально не требует общего места деятельности. Его всеобщность дана культурно-исторически, реализуется на основе освоения ученым или художником «своей всеобщей производительной силы», на основе переинтеграции всеобщей культуры мышления в творческой лаборатории одного человека, *личности*<sup>1</sup>. Без такой личностной, творческой переинтеграции (всеобщего социального опыта и знаний) ни в науке, ни в искусстве не может быть достигнут единственно мыслимый в этих сферах деятельности результат — уникальное научное открытие<sup>1</sup> или эстетическое изобретение собственной личности<sup>2</sup>. Общность имеет здесь смысл только как момент *всеобщности* и личностности труда.

<sup>1</sup> Я вполне сознательно не использую по отношению к «всеобщему труду» понятие «духовное производство». Основное, что производит работник в сфере «всеобщего труда» (хотя непосредственным продуктом могут быть идеи и теории) — это не «что», но «кто» — сам субъект деятельности, коренным образом преобразованный; субъект во всем богатстве его материальных и духовных определений, понятый как «совокупность общественных отношений», как цельность его «производительных сил» (сил и способностей производить). Причем во «всеобщем труде» эти объективные, культурно заданные «силы, способности и отношения» выступают не в их квазисамостоятельности, отдельности, -

противопоставленности по отношению к человеку, к индивиду, но как его — индивида, личности — живые и действенные отношения, способности, силы. Только в буржуазной цивилизации «всеобщий труд» сосредоточивается исключительно в «духовном производстве» в отличие от производства материального. Однако это лишь превращенная форма всеобщего труда.

(Конечно, мануфактурное разделение труда неизбежно и во все возрастающих масштабах проникает в интерьер научной деятельности, начиная, по видимости, определять ее структуру. И все же это лишь видимая, внешняя, превращенная структура научно-теоретического и научно-экспериментального труда. Мы еще убедимся, что такое проникновение не может изменить исходных определений всеобщего труда, просто конфликт «совместного и всеобщего труда» переносится вовнутрь творческой деятельности.)

В процессе всеобщего труда развивается «кооперация способностей» — не столько функциональная, под «одной крышей», в пространстве, сколько в историческом времени, между людьми разных эпох и современниками, живущими и работающими раздельно, но соединенными книгой, беседой, диалогом — культурой, которая столь же сближает, сколь отделяет, отстраняет людей друг от друга.

<sup>1</sup> Социально-логические аспекты уникальности продукта научной деятельности рассмотрены в очень интересных работах М. К. Петрова.

<sup>2</sup> Цельные определения всеобщего труда (самодетельности) и цельное определение логики творческого мышления возможно развить только на основ совмещения определений теоретического и художественного (искусство) мышления. В настоящей работе развиты лишь те определения всеобщего труда, которые вырастают из научно-теоретической деятельности. Искусство — для внимательного читателя—присутствует здесь только в подтексте, но в подтексте оно все-таки должно присутствовать. Некоторые моменты диалектики теоретического и эстетического определений понятия развиты в разделе «Вместо заключения».

Возникает особый социум — «социум культуры». В эпоху Нового времени этот «социум» развивается в контексте «совместного труда». Что это означает? Впрочем, довольно определений. Дальнейшая историологическая конкретизация понятий «всеобщий» и «совместный труд» будет развита в контексте решения нашей основной проблемы.

Перед нашим отступлением в сферу определений мы остановились на том, что естественнонаучное теоретизирование, поскольку его результаты должны включиться в оборот «совместного труда» (использование науки), приобретает особую логическую форму. В чем же, конкретнее, состоит ориентация естественнонаучного знания, определяющая своеобразие логической формы познания мира в Новое время?

Во-первых, естественнонаучное знание ориентировано «на профанов» или, говоря мягче, на возможность и необходимость использования знаний, выработанных в одной области, представителями других профессий, которые могли бы применять эти знания, не вскрывая их упаковки, не залезая «в брюхо игрушки», не любопытствуя, «как это сделано».

Естественнонаучная ориентированность теоретической мысли в идеале делает неважной, несущественной индивидуальность не столько автора (как обычно утверждается), сколько читателя, *адресата* теоретических посланий. Знай формулу, вовремя применяй ее (тут уж какой-то уровень понимания и разумения, конечно, необходим), а дальше результат вычислений или построений зависит не от тебя. Продукт теоретического труда должен выступить на «выходе» и включаться в общественный обмен деятельностью как полуфабрикат какой-то полезной вещи, как «аргумент» труда совместного, как составной элемент простого абстрактного труда, необходимого для производства вещи.

Во-вторых, естественнонаучное знание ориентировано на превращение теоретического, идеализованного «*бытия предметов*» в «информацию о предмете» и, наконец, в «*сигнал управления*» какой-то работой, в приказ. Отношение «что — о чем — как (как делать)» должно постоянно воспроизводиться, захватывая все новые предметы (в отличие от средневековых знаний-рецептов здесь всегда необходимо обращение «как делать» в «что», в предмет, взятый вне делания). Таков механизм теоретизирования в Новое время, причем именно «механизм», так как это лишь одна проекция, одно — естественнонаучное — отображение цельной теоретической деятельности.

В-третьих, ориентация теоретической мысли на производство вещей требует, чтобы само расчленение, отделение и сочетание «готовых» естественнонаучных знаний (дисциплин) осуществлялось в контексте «совместного труда». Сие означает: а) «дифференциацию — специализацию — упрощение»<sup>1</sup> как основное направление развития научных дисциплин и теоретических систем; б) проецирование последовательных во времени теоретических движений (идеализации) в особое логическое пространство, в котором различные научные теории сосуществуют параллельно, размещаются рядом (этот «ряд» и образует систему знания) независимо друг от друга.

<sup>1</sup> «Дифференциацию — специализацию — упрощение» в марксовом, теоретическом смысле слова. «Дифференциация представляет собой различие форм и упрочение этих форм. Специализация состоит в том, что инструмент, служащий мне только для особого употребления, может быть эффективным лишь в руках-представителя такого труда, который сам дифференцирован. Как дифференциация, так и специализация включают в себя упрощение инструментов, которые должны теперь служить лишь средством выполнения некоторой простой и однородной операции» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 47, стр. 402). Именно в этом смысле названные

понятия могут быть отнесены к специфике теоретизирования Нового времени.

Так, механика и физика функционируют не как различные ступени идеализации (а в этом — их творческий смысл), но как самостоятельные параллельные «науки» внутри механики и т. д.; в) отщепление логических основ построения и организации знаний от собственно содержательного движения науки; возможность и необходимость самостоятельного существования формы знания (и, далее, учения об этой форме). Здесь существует своеобразная пирамида. В ее основании — два процесса отщепления формы производительной деятельности от ее содержания. Начиная с XVII века (развитие мануфактуры — «кооперации, основанной на разделении труда внутри мастерской») «духовная потенция производства» (наука) отщепляется от непосредственно материального производства и вступает с ним в отношения типа боровской «дополнительности» (это формирование современной науки исследовано Марксом в «Капитале»). И другой процесс. С того же XVII века (и на том же основе) форма организации производства (то, что Плеханов называл технологическими производственными отношениями) отщепляется, с одной стороны, от технологии производства, а с другой — от социальных производственных отношений. Вершина пирамиды — классическая и современная формальная логика, которые создают логический аппарат, позволяющий рационально оперировать с «чистой» формой производительной деятельности в любых ее сферах — и в пауке, и в производстве.

Но связь «основания» и «вершины» не следует понимать излишне упрощенно: дескать, «основание» (мануфактурное, а затем механизированное производство) односторонне и чисто причинно определяет характер господствующей логики и ту (отнюдь не нейтральную) форму, с которой логика оперирует («вершину»). Связь здесь двусторонняя, стрелки детерминации идут не только от «основания» к «вершине», но и от «вершины» к «основанию». Означает это следующее. Каждый, самый элементарный, — внутри мастерской или внутри рафинированной математической мысли протекающий — творческий процесс представляет собой подобную «пирамиду», имеет свое «основание» и свою «вершину». Усовершенствование любой производительной (машинообразной) операции и любого специализирующего разделения труда диктуется — *потенциально (сущностно)* — определенной логикой, логическим идеалом, целью (отсепарировать форму от содержания). Так же как и наоборот: любое усовершенствование логических процедур *актуально (причинно)* диктуется содержательным основанием производительного процесса (как процесса производства вещей).

Таковы некоторые социально-логические определения теоретического мышления Нового времени в его интенции на «*изменение обстоятельств*», в контексте *совместного труда* \

Но здесь начинается антиномия и *собственный предмет* наших размышлений.

То же самое теоретизирование (в самых своих предметных, даже объектных, устремлениях) развивает и *самоустремленные, гуманитарные* определения, оказывается, хотя это невозможно, формой *самосознания*.

Внимательный и точный анализ этого определения естественнонаучного знания (в его включенности в контекст совместного труда и товарного производства) развивает А. С. Арсеньев в статье «Наука и человек (Философский аспект)» в сб. «Наука и нравственность» (М., 1971).

Прежде всего, уже те определения естественнонаучного теоретизирования в его устремленности на «социум совместного труда», которые были только что очерчены, являются одновременно определениями особого типа самосознания.

1. Даже «установка на профанов»? Конечно. Открывая нечто новое (и прекрасно понимая всю его новизну), я должен вполне сознательно — на выходе — придать этому новому форму старого и известного, должен преобразовать «бытие предмета» в форму информации «о предмете». Однако такая информация должна (по самому замыслу) обладать способностью вновь трансформироваться в понятие предмета, т. е. в определение чего-то непонятного, вне меня (и моего знания) существующего. Я должен столь же отстранение рассматривать и себя самого как умного в своем открытии и потенциального «дурака» при восприятии чужого. Постоянная ирония восприятия и делания пронизывает все сознание исследователя.

Ведь уже для того, чтобы «закодировать» свое открытие в целях социального использования, я должен представить себя «профаном», дилетантом, войти в чужую роль, должен, пусть на время, выйти из себя, «сойти со своего ума» (со своей точки зрения), не становясь сумасшедшим. И я должен постоянно оставаться собой, сохранять дистанцию

от всех своих многообразных воплощений, дабы, упаси боже, не укорениться в какой-то одной из своих позиций.

И это «должен» — отнюдь не произвол моей воли и не норма моего долга. Это необходимый феномен самой моей деятельности, самой необходимости частой смены логических позиций; артист, периодически играющий и Гамлета, и Лира, и Яго, и... Хлестакова, должен быть над своей ролью, должен обладать способностью отстранения. Иначе — трагедия «невыговоренности» своих замыслов.

2. Не менее существенна для развития парадоксов самосознания Нового времени та узловая линия теоретических превращений, которая была намечена выше. Мы помним основные узлы этой линии: бытие вещей, информация о вещах (выведенных куда-то за пределы моего бытия и мышления), сигнал и алгоритм действия *на* внешние предметы. Только

пройдя весь цикл, знание оказывается фиксированным, однозначным, пригодным для функционирования в рамках совместного труда. Но здесь начинается парадокс: цельное бытие предмета *познается* в той мере, в какой предмет *выталкивается* из познания, выступает как нечто принципиально неопределенное, потустороннее. Познать предмет для работы с ним означает познать не его, но нечто «о нем» и, далее, о приемах действия «на него». Но это вовсе не будет средневековым отождествлением предмета познания с приемом, с субъектом. Наоборот, предмет должен все время пониматься как нечто нетождественное приему, нетождественное знанию; как объект, противопоставленный субъекту. «Истинная предметность» «вещей в себе» существует где-то в абсолютной внеположности субъекту (то, на что я действую) и вместе с тем где-то «на дне» субъекта, в определениях его деятельности.

Предположим, что производится «идея вещи» (теория) в целях производства вещей. Производится «теория полета». В этой собственно теоретической деятельности «бытие полета» также переводится в «информацию» о полете и, далее, в «алгоритм расчета». Но здесь осуществляется и другое движение: практически возможное «что» (самолет) отщепляется от «что» невозможного, от идеализованного «самолета», воплощающего «идею полета», не могущего практически «летать», но отвечающего на вопрос, что значит быть летящим, что значит тяготеть вниз, чтобы взлететь вверх.

В этом движении линейная цепочка совместного труда (необходимого, скажем, для производства самолетов) сворачивается в спираль труда всеобщего. «Идеализованный полет» обнаруживается в тех глубинах «истории вопроса», в которых возникали впервые идеализованные предметы Нового времени: материальная точка, идеально твердое тело, точка, движущаяся по бесконечной окружности (= по прямой). Теоретик может продуктивно действовать на свой (идеализованный) предмет только в точке его первоначального формирования, в точке раскрытия его первичных, а значит, — логически — наиболее продуктивных качеств, где-то в «районе» XVII века. Теоретик воспроизводит предмет в его способности обосновать теорию.

Именно в глубинах *генезиса* данного типа культуры обнаруживаются исходные логические определения предмета во всей его объектности (как «вещи в себе»). Но погружение в объектность удалось именно потому, что предметность расщепилась — на предмет непосредственного действия и предмет теоретического труда...

И логика совместного труда здесь не пропала даром. Именно отделение предмета от субъекта и обеспечило (а затем «мавр сделал свое дело...») существеннейший и невозможный для античности или средневековья парадокс самосознания Нового времени (объясняющий все загадки «интуиции» и все пословицы доказательного мышления).

«Созидание» идеализованных предметов (их *изобретение* «из меня самого», т. е. в недрах культуры) антиномически тождественно их «открытию в самих вещах», обнаружению истины, вне меня и независимо от меня

существующей. В этом парадоксе (который Эйнштейн считает сутью познания Нового времени<sup>1</sup>) вновь актуализируется раздвоенность субъекта познания — субъекта предельной активности, творческой свободы и субъекта созерцания, внимательности к вещам самим по себе, отстраненным и противопоставленным субъекту.

См., к примеру, «Замечания о новой постановке проблем в теоретической физике», «О методе теоретической физики», «Физика и реальность» (А. Эйнштейн. Собрание научных трудов, т. 4, М., 1967).

Отсюда, из раздвоенности, двупозиционности, расщелины внимания, человек может и должен смотреть со стороны на себя самого, сомневаться в себе. Его внимание к миру оказывается антиномически противопоставленной самой себе формой самовнимания, самопознания. (Не в этом ли смысл любого, предельно формального доказательства?)

3. В проецировании разновременных идеализационных процессов в плоскость одной квазипространственной структуры (взаимосвязь научных дисциплин) также заключен существенный феномен самосознания. Благодаря такому (сознательно развитому) искусству, возникает способность рассматривать линию своих деяний как цельный, квазидновременный образ, возникает способность видеть в моей деятельности нечто большее, чем деятельность, видеть в ней образ действий, т. е. *субъекта*.

Говоря более обобщенно, сознательная, целенаправленная работа по устранению субъекта (из результатов естественнонаучного познания) означает развитие многообразных форм самоотстранения (и отстранения), означает необходимость осознать (негативно), что есть субъект, которого необходимо устранить, и тем самым конституировать субъект «для себя».

Однако все эти (число их можно умножить) возможные «обратные определения» естественнонаучного теоретизирования могут набрать силу и превратиться в реальные, действительные и опять-таки квазисамостоятельные определения процессов самосознания только благодаря особому целенаправленному устремлению творческого внимания па самого субъекта деятельности, благодаря замыканию деятельности «на себя» (самодеятельность).

Но здесь есть существенная трудность. Если ориентация классического (XVII— XIX века) естествознания на производство вещей, на изменение обстоятельств задана *извне* — и в плане разделения труда, и в смысле причинной детерминации,— то его ориентация на «самоизменение» почти никогда не выступает открыто, осознанно. Эта ориентация вырастает *изнутри* самого производства идей, как его самоопределение, технологическая характеристика.

По самой своей технологии теоретическая деятельность каждого индивида, ориентированная на включение в жесткий социум совместного труда, вместе

с тем необходимо развивает (где-то в порах совместности) свой собственный микросоциум труда всеобщего, но в его особенной, неповторимо исторической форме.

Разберемся в этом вопросе. Ведь на первый взгляд все должно происходить как раз наоборот. В самом деле. Закономерности социума культуры в какой-то точке вступают в отношения взаимоисключения с социальными закономерностями совместного труда, т. е. того контекста, в который включен, начиная с XVII века, труд всеобщий.

Наступательную роль в столкновении двух социумов играет «социум мануфактуры» (в самом широком смысле слова), а «слабые взаимодействия» «социума культуры» обнаруживаются только тогда, когда их разрушают, обнаруживаются как невозможность творчества в определенных совместным трудом условиях.

Дело в том, что рост пространственной кооперации теоретического труда (разделение функций, перевод разновременных трудовых движений в сферу одновременной пространственной связи), достигнув какой-то меры, делает невозможной *«кооперацию во времени»*, кооперацию в контексте культуры... Здесь возникает целый ряд взаимоисключающих моментов. И то, что «кооперация в пространстве» непоправимо расщепляет (специализирует) каждую функцию (приходящуюся на долю отдельного ученого), лишает ее той «критической массы всеобщности», которая необходима для развязывания «цепной реакции» творчества, выводящей за пределы наличного знания. И то, что «кооперация в пространстве» разрушает (достигнув определенных размеров) тот «дираковский вакуум» (вакуум виртуального общения) обособления личности, ее сосредоточенность, которые необходимы для развертывания диалога (общения) с самим собой и с другим человеком как личностью, необходимы для спасения и развития социальности собственного «Я». И то, что мануфактурное разделение труда (в лаборатории, в институте), когда один задает идеи, а другие осуществляют расчетные, исполнительные функции, лишает теоретическое сотрудничество обратной связи, обмена творческими идеями, разъедающей иронии и взаимного картезианского сомнения, без которых невозможно осуществление кооперации всеобщего труда (кооперации типа сотрудничества Эйнштейна и Бора, или, если оставаться в пределах боровской школы, Бора и Гейзенберга, или Бора и Эренфеста, или Гейзенберга и Паули). И то, что кооперация теоретической деятельности, направленная на «дифференциацию — специализацию — упрощение» отдельных научных разработок и теоретических проблем, приводит к продуцированию не уникального (второй экземпляр не требуется), но массовидного, серийного результата («открытия» в кавычках), лишь специфицирующего предыдущие «открытия» (такой «результат» все более пригоден как «товар» и все менее может служить дальнейшим провокатором и катализатором творчески теоретической активности) <sup>1</sup>.



Так, в негативной форме (то, что разрушается совместным трудом, но без чего творчество невозможно), обнаруживаются некоторые коренные характеристики *социума культуры* (всеобщего труда).

<sup>1</sup> В трудах по современному «науковедению» давно выявлен такой социологический факт; увеличение научного коллектива и разделения труда внутри него приводит к увеличению «производительности труда» по затухающей экспоненте, а в какой-то точке понижает творческие возможности коллектива и совсем уже исключает возможность радикальных открытий. Дело лишь в *понимании* этого феномена.

Если интегрировать эти характеристики уже в позитивной форме, то можно сказать так: в Новое время социум культуры, социум всеобщего труда (существующий и развивающийся в историческом времени) может действовать (актуализироваться) только в пределах сравнительно малой группы научных работников<sup>1</sup>.

Казалось бы, дело плохо. Включенность в мощное поле совместного труда (устремленность на производство вещей) должна на первый взгляд так быстро приводить к разрушению «слабых взаимодействий» культурного социума, так быстро вытеснять (в науке) кооперацию во времени мегакооперацией в пространстве (просто ради роста производительности научного труда), что вывод о неизбежном заглушении гуманитарных устремлений теоретизирования, а тем самым о заглушении коренных определений теоретизирования (как творчества) вообще кажется неотвратимым.

<sup>1</sup> Поскольку личностные установки изменчивы и динамичны, поскольку человек одновременно изобретает многие увлечения и стремления (разной силы, цельности), постольку все эти малые группы, изменяясь по составу и переплетаясь между собой, охватывают фактически *все* общество, весь мир культуры (личность — в центре), образуют в конечном счете текучий, переливающийся, изменчивый макросоциум (один и тот же для всех и неповторимо своеобразный для каждого человека) малых групп. Вплоть до настоящего времени (середина XX века) этот социум; почти неуловим, беспомощен и существует где-то и порых социальности совместного труда. Современная научно-техническая революция в своей тенденции превращает социум малых групп (всеобщего труда) и основную социальную ткань человеческих отношений.

Но это только на первый взгляд. Известно, что сей печальный вывод (столь часто провозглашаемый различными любителями апокалиптических прогнозов) постоянно опровергался чисто эмпирически («практически») все новыми и новыми вспышками «новых звезд» творческого мышления. Что, впрочем, отнюдь не мешало появлению очередных, еще более

апокалиптических и еще более прокурорских — по отношению к науке — прогнозов.

Однако сейчас (в свете научно-технической революции XX века) возможно развить и некоторые *теоретические* соображения, опровергающие уже с порога — логического и хронологического — теоретико-познавательный апокалипсис.

## 2. Новое время и «внутренний диалог»

Гигантская сила сопротивления, самосохранения, самовозрождения, которой обладает социум культуры, коренится в самом процессе возникновения этого социума как самостоятельной силы рядом и «дополнительно» с социумом совместного труда.

В прежних культурах такого «рядом» не было, социум культуры или без остатка сливался с социумом непосредственной материальной деятельности (средневековье), или существовал как динамичная, политическо-духовная «надстройка» над архаическим, неподвижным, статичным «базисом» земледельческого труда, объектом которого была планета и, далее, космос (стыковка античной и восточной цивилизации).

Начиная с XVII века (конечно, «векораздел» здесь достаточно условен) логика всеобщего труда (в частности, науки) — существует самостоятельно (1) и вместе с тем как необходимое дополнение труда совместного (2). Именно сопряжение этих двух, определений теоретического творчества Нового времени развязывает *скрытые* силы и *возможности* всеобщего труда в его гуманитарной устремленности.

Феноменологически это выглядит так. Социальный заказ непосредственно материального производства радикально преобразуется в «интерьере» теоретизирования как особой самостоятельной сферы деятельности. Социальные мегаструктуры, существующие на входе во всеобщий труд, теряют свой смысл внутри этого труда, формальные социальные связи, заданные извне, радикально перестраиваются, фактически подменяясь «слабыми взаимодействиями», заданными изнутри, из творческих ядер (так, формальная структура какого-либо научного центра — директор, заместитель, старшие научные сотрудники, младшие научные сотрудники — быстро вытесняются неформальной структурой творческих групп, где генератором идей зачастую оказывается «всего лишь» младший научный сотрудник формальной структуры) <sup>1</sup>.

Таков «механизм», рели же разобраться в сути вопроса, то можно предположить следующее. Само отщепление «души» производства от его «материального» тела освобождает «душу» (собственно теоретическое производство, производство идеи) от *жесткой* связи со случайными, эмпирическими условиями труда, от жестко заданного объекта труда, придает теоретической деятельности относительно свободный (в пределах, очерченных выше), самостоятельно-всеобщий (это означает — абстрактно-всеобщий) характер. Такая ситуация, когда устремленность на производство вещей выступает для теоретического труда как внешняя, посторонняя

заданность, позволяет теоретизированию замкнуться «на себя», наиболее полно выявить свою рефлексивную определенность.

Уже в этом моменте раскрывается гуманитарность всего теоретического мышления Нового времени. Ведь, что ни говорите, единственный рациональный смысл теоретизирования, *отщепленного от производства вещей* (хотя и ради него),—самоизменение. Самоизменение как таковое, в чистом, дистиллированном виде, без (на время теоретизирования) изменения обстоятельств. Развивать теорию, даже на стержне самых изысканных экспериментов, но отдельно от практики, в противопоставлении ей, означает изменять не самую деятельность, но «только» *способность* деятельности изменять себя.

<sup>1</sup> К тому же возникновение новой творческой проблемы каждый раз перестраивает и эту — неформальную — структуру.

Но это еще не все. В технологии (в форме) всеобщего труда, коль скоро последняя отщеплена от жесткой связи с внешним информативным содержанием и назначением теоретической деятельности, само определение индивида как некоего заряда трудовой активности, направленной вовне (так задан индивид совместным трудом), трансформируется в радикально иное определение: индивид понимается теперь как *causa sui* собственных действий.

В процессе осуществления всеобщего труда заданные извне социальные связи не только перестраиваются и конденсируются — они оказываются *формой осуществления* совершенно иных социальных связей. Эти изнутри идущие связи предельно динамичны, подвижны, при решении каждой новой творческой проблемы они создаются заново. На их основе формируются и исходные «малые группы», и большие (в историческом времени протяженные) «невидимые творческие коллективы».

Благодаря тому, что социальность всеобщего труда каждый раз творится заново и вместе с тем сохраняет свою культурность (ведь это социальность во времени, в полифонии культур), своеобразным «социальным квантом» действия неизбежно оказывается *личность*, постоянно неравная сама себе, способная вступать с собой в актуальный,

действенный, продуктивный диалог. И именно поэтому способная вступать в живое, реальное общение с другой личностью, Во всеобщем труде сохраняется и постоянно обновляется живая душа любого социума — внутренняя социальность личности («Я» — «Я» = «Я» — «Ты»). Личность сохраняет способность сопротивляться гигантскому давлению заданных (извне) социальных связей «социума мануфактуры», а прошлое сохраняет свою пластичность, изменчивость, способность актуализировать все новые свои смыслы.

И процесс этот неискореним. Он поджигается извне, теми самыми силами, которые его искореняют. Чем более разрастается и расщепляется совместный труд, тем острее становится запрос на труд всеобщий, тем более развивается

знание о мире как знание теоретическое (с возрастающим отщеплением формы познания от его содержания), тем активнее работает внутренняя технология теоретического «интерьера», тем быстрее разрастается столь упорно отсекаемая гуманитарная сторона современного теоретизирования, тем глубже и парадоксальнее становится самосознание человека Нового времени.

Я говорю — человека (а не просто «ученого»), потому что очерченные выше процессы с соответствующими изменениями присущи мышлению каждого человека, втянутого в противоборствующие напряжения совместного труда. Разумеется, присущи в той мере, в какой человек мыслит, а не только действует по инструкции. Но мыслит каждый человек, даже самый автоматобразный, именно потому, что он втянут в противоборствующие напряжения и требования (включая сюда взаимоисключающие «инструкции», диктуемые человеку от имени различных подсистем «социума совместного труда»). Ведь каждый человек — в отличие от этих «подсистем» — всегда целен, т. е. в течение своей жизни (не жизни — в течение одного дня) включается во все эти подсистемы (предприятие — дружеский коллектив — семья — хобби-связь — окопы — электричка — улица — город — театр — магазин — микрокосмос — книги (герои — автор — читатель — литературный ряд) — водоворот природы и, наконец, общество собственной подушки...).

В обществе XVII — начала XX века человек «квантовый» (и все более судорожно) меняет свои социальные роли, но, значит, стоит *над* каждой из них, всегда больше той или другой своей деятельности (все остальные «деятельности» и формы связей присутствуют в данной форме потенциально, как «форма форм», как субъект).

Однако мышление, ориентированное на разрешение *эмпирически* заданных напряжений, никогда не может быть понято в своей сути, в основных определениях. Всегда оказывается возможным вводить бесконечное множество все новых и новых «подсистем» с их взаимоисключающими требованиями, и наш анализ этих бесчисленных ситуаций и действий (в которых мысли-то уже нет) идет *ad infinitum*.

Иное дело мышление *собственно теоретическое*, в специфической для Нового времени форме, постоянно озабоченное восстановлением самого себя (как мышления), постоянно направленное на рассечение волоска действия на невидимые нити воспроизведения и изобретения, самоизменения и изменения обстоятельств, активности и созерцательности. В теоретически ориентированной практике («изменить, чтобы познать») вскрываются всеобщие определения практики эмпирической.

И это как раз те определения «социума культуры» (вырастающего в личностной сердцевине труда совместного), которые были только что нами очерчены. В процессе теоретического мышления каждый субъект деятельности интериоризирует («овнутряет») свои внешние напряжения,

напряжения социально разделенного труда, в форме *антиномического диалога мыслителя с самим собой*.

Вспомним пройденный путь. Теоретик Нового времени<sup>1</sup> работает «на профана», формирует свои знания—на выходе — как суждения формальные, строго однозначные, годные для «ввинчивания» в механизм совместного труда.

<sup>1</sup> Когда я говорю о «субъекте теоретизирования» (обладающем сложным и противоречивым сопряжением самых различных, взаимоопределяющих и взаимоснимающих друг друга интенций), то это конечно же идеализация. Эмпирически одна ученый в первую очередь развивает одни устремления, другой — иные, а у третьего и вообще никаких интенций не заметишь. Но в той мере, в какой человек *теоретизирует* (в противоречивом контексте всеобщего и совместного труда), он необходимо развивает противоречивую сопряженность этих определений. И речь идет не о некоем «совокупном субъекте», а именно о личности, об индивидуальности ученого, теоретика. Теоретизировать (в Новое время) — значит сопрягать различные определения, а уж мера развития тех или иных из них — «дело третье» и сугубо эмпирическое.

Теоретик Нового времени отделяет форму знания от содержания, превращает эту форму в нечто самостоятельное и самодовлеющее, в метод развития содержания, в орудие (схему) систематизации, в идею науки как системы.

Теоретик Нового времени встает над этой своей деятельностью, он необходимо ироничен, гиперкритичен, отстранен от своей собственной деятельности, он должен — хочет, не хочет — учитывать и свою роль «дурака», и роль «шута», и роль «мудреца». Иначе в социуме совместного труда не проживешь.

Теоретик Нового времени должен отделять «душу» производства вещей от «тела», производство идей — от непосредственного материального производства, должен замыкаться «на себя» в сфере абстрактного самоизменения (в сфере развития «теоретического разума»), должен постоянно отщеплять свою теоретическую деятельность от деятельности практической, противопоставлять теорию практике, должен быть теоретиком (во всей его социально-логической определенности), и все ради того, чтобы эффективно включиться в совместный труд, чтобы стать незаменимым *alter ego* практика Нового времени.

Теоретик Нового времени должен одновременно видеть предмет *эмпирический* («сырье» и «полуфабрикат» непосредственного производительного труда) и предмет *культурный*, в котором можно разглядеть («очами разума») многие слои исторических снятий и изобретений. И тот и другой предмет должны восприниматься как самостоятельные (квазисамостоятельные) предметы деятельности теоретика.

Теоретик Нового времени должен постоянно спорить с самим собой, его актуальное бытие — это его внутренний диалог (полилог) в контрапункте всех ролей, задач, логических установок. Его логика — «диалогика» непрестанного, мучительного внутреннего диспута<sup>1</sup>.

Так, в контексте совместного труда, в сопряжении его противоречивых логических установок формируется реальный социум труда всеобщего, специфический для XVII — начала XX века, социум, существующий — одновременно и в том же отношении, — во-первых, в культурно-историческом времени, в общении между современниками и между людьми разных эпох (общение в контексте культуры) и, во-вторых, в «голове» мыслителя (поэта, теоретика, философа), в форме внутреннего диалога между исторически развитыми образами мышления, возможностями понимания.

<sup>1</sup> «...В этих случаях присутствуешь при своей собственной бессознательной работе, которая стала частично ощутимой для сверхвозбужденного сознания и которая не изменила из-за этого своей природы. При этом начинаешь смутно различать два механизма или, если угодно, два метода работы этих двух «я»» (А. Пуанкаре. Математическое творчество. Цит. по кн.: Ж. Адамар. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970, стр. 145).

И коль скоро социум всеобщего труда уже существует, то вступают в силу все его внутренние социально-логические связи и закономерности общения, о которых шла речь на этих страницах. Если мы внимательно приглядимся к данным выше противоположным определениям, то перед нами снова возникнут, но уже в контексте всеобщего теоретического труда, основные характеристики старых героев философской трагедии XVII— начала XIX века — разума, рассудка, интуиции, авторитета.

Герои эти (коллизии их столкновений, противостояний, отталкиваний, взаимопереходов) были в центре философских размышлений Бруно и Спинозы, Декарта и Лейбница, Фихте и Канта. У каждого по-своему, но у каждого предельно антиномично. И мы помним, что именно наличие диалогических коллизий делало философскую мысль философской, а не просто научно-методологической. Теперь характеристика всех этих коллизий предстает уже как *социально-логическая* характеристика такого странного логического «объекта», как «теоретик Нового времени», логика (логическое строение) которого не совпадает ни с логикой положенных (рассудочных) теорий, ни с логикой абстрактной рефлексии, ни с «антилогикой» интуитивных синтезов...

Я постарался показать, как в контексте совместного труда формируется антиномически расчлененный «субъект теоретизирований» Нового времени—личность-коллектив. В этом коллективе рассудок спорит с разумом (устремленность на предмет — с устремленностью «на себя»), разум — с интуицией (движение «в себя» вновь выводит Мысль в предмет),

интуиция—с безусловной верой в авторитет (в авторитет эмпирического факта или в авторитет «спеца», «цитаты»). Логика этого спора и есть реальная логика Нового времени. Сосредоточение связей совместного труда, их коренное преобразование, превращение в связи труда всеобщего есть, таким образом, переработка связей заданных в связи изобретенные, динамичные, творящиеся каждый раз заново, есть формирование общения — с собой и с другими — в контексте культуры.

И дело тут не в том, какой (непосредственно) труд осуществляет тот или другой ученый — чисто исполнительский или напряженно творческий,— сама втянутость ученого одновременно в связи всеобщего и совместного труда делает его мышление гетерогенным, антиномичным, самоустремленным<sup>1</sup>.

Тип мышлений оказывается тем же самым у творца и исполнителя, хотя интенсивность его гетерогенности и внутренней напряженности, конечно, совершенно различна.

Стоит только добавить, что внутренняя гетерогенность личности мыслителя (деятеля) не исключает, а предполагает цельность, себестождественность этой личности — субъекта, всегда большего, чем то или другое его частичное действие.

Исторически рядоположенность «двух социумов» (с их взаимоположением друг друга) возникает уже у истоков Нового времени. XVII век—это не только время построения исходной модели всех последующих реализации труда *совместного* («мануфактура»), но и век построения наиболее богатой потенциями модели *всеобщего* труда. Речь идет о той «республике ученых», которая включала в себя Декарта и Спинозу, Мерсенна и Паскаля, строителей первых машин и строителей первых научных теорий<sup>1</sup>. Кооперация труда внутри этой «республики» предвосхитила большинство тех определений социума культуры (как *alter ego* и как антипода мануфактурного разделения труда), которые были даны выше и которые постепенно развертывались в науке Нового времени.

И уже внутри первого квазисамостоятельного островка социальных связей всеобщего труда, ориентированного (ср. переписку Мерсенна и Декарта, Фаульхабера и Мерсенна) на производство вещей, необходимо возникает понимание того, что развитие теорий — это еще (или уже) не делание вещей, но только самоизменение. В этом «еще (или уже)» таится некое уничтожение самосознания и самоизменения.

<sup>1</sup> См. анализ деятельности «республики ученых» в кандидатской диссертации Я. А. Ляткера «Декарт и математизация естествознания» (М., 1968).

Но не есть ли это — «самоуничтожение паче гордости?» Возможно, именно тут мы подошли к очень существенному моменту.

Вдумаемся, теперь уже по содержанию, в то самосознание, которое вырастает в «интерьере» всеобщего труда Нового времени. Вдумаемся в ту

концепцию человека и — соответственно — тип человечности, которые исторически характерны для этого периода.

Смысл этой концепции человека и этого типа человечности, возникших в XVII веке, по предопределенных в эпоху Возрождения (вспомним Николая Кузанского) и нашедших свое наиболее полное воплощение как раз в естественнонаучной направленности мышления (но не в собственно гуманитарном знании, которое долго оставалось реликтом средневековой концепции человека), может быть сформулирован так: человек — ничто, способное стать всем; «все» природы—нечто, постороннее человеку и духовности, нечто чужое (отнюдь не отчужденное), которое лишь постепенно осваивается человеком; в процессе освоения человек и становится всем. Так откровенно сформулированные, мысли эти достаточно банальны (то ли дело концепция человека, развитая античностью или средневековьем!), кажутся (особенно для современного сознания) лишенными соли,

парадоксальности и, в конце концов, человечности.

Но действительный заряд их парадоксальности, если засечь эту формулу в момент ее формирования, очень велик.

Средневековье заставляло человека во всем узнавать себя, во всем видеть субъекта, пусть всемогущего и всеблагого (в отличие от индивидуальной немощи и податливости на зло), но субъекта. Идея причастия лежала в основе средневековой концепции человека.

Для концепции Нового времени характерна идея «непричастности» и вырастающее из нее обнаженное, вызывающее варварство. Не антитеза «культурного грека» (скажем, гражданина полиса) и «варвара», не антитеза «христианина» и «язычника», не идея культуры как «наследия» и «крепостного вала» (за гранью коего — бескультурье; культура измеряется величиной наследия, т. е. количеством предков, сохранностью прошлого). Нет. Теперь варварство перенесено вовнутрь, оказывается необходимым определением культурного человека. Исходная позиция такова: *сначала* необходимо редуцировать человека (субъекта) в его культурной предрасположенности до чистого ничто, до точечного, абсолютно бессодержательного центра активности. Но тем самым мир «вокруг» этой точки оборачивается абсолютно чужой, неизвестной природой. «И через дорогу за тын перейти нельзя, не топча мирозданья» (Пастернак).

Вся практика Нового времени и есть сознательное построение абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира. Построения? Или обнаружения? Или обнаружения посредством построения? *Затем* включается следующий круг этой практики (этой концепции человека). Деятельность по отношению к чужой природе (ее чуждость фиксируется самим актом теоретического познания в его выделенности и отстраненности от непосредственного материального производства) есть субъективация объекта, превращение предметов в орудия при сохранении и все новом полагании их (предметоворудий) чуждости, отстраненности от личностного субъекта. Простейший феномен такого отстранения (от меня) моих



собственных (субъектных) определений — создание совокупных орудий, по отношению к которым я как индивид совершенно чужд и бессилён. Та же идея пронизывает и отношения между людьми. Ты — совершенно чужой человек, который только должен стать своим.

Так вырастает концепция *потенциального* «Я», которое становится «Я» актуальным путем перевода природных определений в определения субъектные и — обратно — путем перевода всех культурных определений в определения природные, т. е. в предмет понимания и преобразования.

Очень точно раскрыл эту концепцию человека А. Ухтомский: «Новая натуралистическая наука, как она стала складываться в эпоху Леонардо да Винчи, Галилея и Коперника, начинала с того, что решила выйти из застывших в самодовольстве школьных теорий средневековья с тем, чтобы прислушаться к жизни и бытию независимо от интересов человека.

Дело шло или об иллюзии — создать «бездоминантную науку», или об установке и культивировании новой трудной доминанты с решительной установкой центра внимания и тяготения на том, чем живет сама возлюбленная реальность, независимо от человеческих мыслей о ней.

И внял я неба содроганье, И горний ангелов полет, И гад морских подводный ход, И дольней лозы прозябанье...

Открылись уши, чтобы слышать, и только от того, что решились вынести из себя центр главенствующего интереса и перестать вращать мир вокруг себя. За эту решимость натуралист был награжден тем, что, *изучая самодовлеющие факты мира, он небывало обогатил свою мысль!*<sup>1</sup>

Вот это умение (культура) начинать с «ничто», культура постоянного открытия нецивилизованной природы (вовне и во мне) и постоянного ее преобразования (сил инерции, или сил притяжения, или сил электрических) в силы производительные, в объектные определения моих субъектных способностей — это умение, наиболее полно воплощенное в естественнонаучном теоретизировании, и составляет основу концепции человека Нового времени.

<sup>1</sup> Цит. по кн.: «Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке», сб. Х. М., 1973, стр. 385,

"И я не думаю, что способность каждый раз начинать с ничто, пафос постоянного движения в чужое, безличное, неукротимая жажда вновь и вновь превращать с трудом выстроенное (из чужого) свое снова в безнадежно чуждое (в предмет понимания и деятельности),—я не думаю, что такая концепция человека менее парадоксальна и менее культурна, чем концепция античности и средневековья...

До конца продуманная версия естествознания (и особенно математики) Нового времени и есть наиболее глубокая и неповторимая версия самосознания человека этой эпохи<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вот отчетливое воплощение этой «версии» в «Мыслях» Паскаля, который, может быть, острее, мучительнее всех осознал в XVII веке гуманитарную составляющую в теоретизировании Нового времени: «Я не знаю, кто меня послал в мир, я не знаю, что такое мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении. Я не знаю, что такое мое тело, что такое мои чувства, что такое моя душа, что такое та часть моего я, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о самой себе и все-таки знает себя не больше, чем все остальное. Я вижу эти ужасающие пространства Вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен именно в этом, а не в другом месте, почему то короткое время, которое дано мне жить, назначено мне именно в этом, а не в другом пункте целой вечности, которая мне предшествовала и которая за мной следует. Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе, как атом; я как тень, которая продолжается только момент и никогда не возвращается. Все, что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть; но чего я больше всего не знаю, это смерть, которой я не умею избежать. Как я не знаю, откуда я пришел, так же точно не знаю, куда уйду... Вот мое положение; оно полно ничтожности, слабости, мрака». И вместе с тем: «Главное величие человека заключается в том, что он *сознает* себя ничтожным... Все наше достоинство заключено в мысли» (цит. по сб.: «У истоков классической науки». М., 1968, стр. 299, 301-302).

Таковы некоторые соображения, позволяющие понять, почему сама отщепенность труда всеобщего от труда совместного создает не только формальную возможность наиболее быстрого развития самосознания, но определяет — содержательно — особый тип такого самосознания («человек—это ничто, которое...»).

Конечно, в контексте совместного труда все гуманитарные потенции, заложенные в труде всеобщем, могли развиваться только в скрытой, антиномической форме, сразу же превращаясь в определения естественнонаучного теоретизирования и лишь в таком виде осознаваясь и порождая различные версии человеческой сущности.

В ключе научно-технической революции *XX* века, когда всеобщий труд перемещается с периферии в центр общественного разделения труда, потенции эти переходят из латентной в открытую, актуальную форму, решающе значимую в плане социальном. Теперь, в *XX* веке, эти потенции могут быть осознаны и в своей прошлой латентной форме, теперь может быть раскрыто внутреннее антиномическое тождество естественнонаучного и гуманитарного теоретизирования в XVII — начале *XX* века. Раскрыто и коренным образом преобразовано.

Однако завершим наш анализ. Наиболее отчетливо антиномическое единство гуманитарной и естественнонаучной устремленности теоретического мышления (т. е. логическое строение теоретика Нового времени) дано в

расщеплении исходных форм социального общения. Но тогда и знание человека о *себе самом* приобретает двойственный характер («Я» в общении с другими и с собой в процессе совместного труда и на рынке; «Я» в общении с собой и другими в процессе всеобщего труда и самоизменения).

На этой основе осуществляется дальнейшее расчленение уже внутри гуманитарно-социального познания. Познание социума отщепляется от познания личности, человека, хотя это два определения *единого* предмета познания, субъекта практической деятельности. Развитие общественных (в особенности экономических) сил и отношений протекает как развитие анонимных, вещных, противопоставленных человеку — хотя на деле они «его собственные силы и отношения» (Маркс) — систем. Субъект изучается здесь только в форме объекта, социология и политэкономия могут приобретать форму естественнонаучного познаний.

С другой стороны, оторванный от своих собственных социальных сил субъект-личность приобретает мистический вид, оказывается предметом *такого гуманитарного знания*, которое противопоставлено знанию социальному, но тем самым мистифицировано.

Корень мистификации — разрыв между общением в сфере «изменения обстоятельств» и общением в сфере «самоизменения», поскольку вне взаимоотношения они бессмысленны и бездейственны.

Все очерченные выше «расщепления» заданы *причинно* исходными характеристиками «непосредственно материального производства» (Маркс), производства вещей. В интересующем нас вопросе это означает, что сфера механической деятельности, сфера сведения всех форм деятельности к механической (я говорю о процессе практического, производственного «сведения», а не о субъективных «ошибках» редукции) задает расчленение на рационально сознаваемый функциональный закон (внесиловые, внутримашинные связи) и внерациональные, отбрасываемые в сферу «вещей в себе», силовые определения, в конечном счете определения *субъекта* деятельности, понимаемого только в своих действиях, в своих положенных, овеществленных, внесиловых (якобы саморазвивающихся) проекциях, но не понятого «в себе», не понятого как *causa sui*. В механистической логике идея «*causa sui*» не может быть рационально осмыслена (она рассматривается как иррациональная интуиция, или кантовский «практический разум»), хотя именно эта идея определяет само формирование и развитие логики механизма.

Мы сказали, что в Новое время сфера «непосредственного материального производства» (совместного труда) детерминирует (причинно) саму направленность труда всеобщего. Такая детерминация осуществляется в контексте уже положенных определений как функциональное взаимодействие. Но если рассмотреть специально XVII век, то возможно обнаружить иную — *смысловую* детерминацию. Диалектика совместного и всеобщего труда (и, соответственно, диалектика познания мира и самопознания) задана здесь в самой точке их раздвоения, в той точке, где нет

совместного труда как *причины* и всеобщего труда как *действия* этой причины. Тот и другой труд выступают здесь как два различных определения одного и того же типа деятельности, одного и того же (противоречивого) субъекта деятельности. Эта точка раздвоения — мануфактура. В мануфактуре машина и теория даны в потенциях, как логический и исторический проект. *Машина* существует в форме пространственного соединения простейших операций (движений) совокупного работника. Она дана здесь с открытыми, «стеклянными стенками», а ее «детали» выступают отдельные частичные рабочие. *Теория* существует в форме отщепления организации труда от самого процесса труда, в форме возрастающей независимости технологических новаций от субъективных способностей отдельного работника, от его виртуозности, навыка, опыта.

В этой мануфактурной «точке» заложены и потенции будущей интериоризации новых коллективных форм труда, и потенции будущей социальной экстериоризации этих форм. Наиболее характерными «логическими проектами» будущего являлись голландские

бумажные мельницы XVII века (предмет размышлений в переписке Декарта с Фаульхабером), Венецианский арсенал (предмет размышлений Сальвиати и Сагрето в «Диалоге» Галилея) или мануфактурное производство часов в Швейцарии и той же Голландии (предмет анализа для всей новой механики). В этих размышлениях были заложены истоки (и логическое начало) последующего расхождения и взаимополагания гуманитарного и естественнонаучного теоретизирования, с их общим противостоянием сфере непосредственной практической деятельности.

В этих размышлениях был обретен новый тип теоретика. Или, может быть, точнее, изобретен Теоретик вообще, как особая социально-логическая реальность, противопоставленная реальности Практика.

Бытие «теоретика-классика», как оно здесь изображено, — это бытие, но еще *не жизнь*, не деятельность. Для того, чтобы абстрактный социальный образ теоретика Нового времени (и его внутренней логической формы) мог быть засечен в своей реальной деятельности, в своей технологии, а не просто в социальной положенности, он должен быть сфокусирован в личностном субъекте, предмет которого не «мир вообще» и не «культура вообще», но вполне определенный, исторически выявленный предмет (движение, сила, материальная точка), могущий быть объектом приложения (и развития) познавательных способностей.

Быть теоретиком — значит быть *личностью* теоретика.

**Очерк третий. Точка отсчета: 1641 Галилео Галилеи заканчивает свои «Беседы...» — классический разум начинает свой внутренний диалог.**

В этом очерке речь пойдет о *начале* биографии теоретика-классика как исторически определенного, неповторимого образа культуры.

Образ теоретика будет, во-первых, представлен как феномен сознательного, целенаправленного *изобретения* (как его «изобрел» Галилеи). Это, конечно, идеализация, но позволяющая раскрыть некоторые новые, невидимые ранее черты теоретика-классика. Само понятие диалога логик получит тут новое наполнение; реальный теоретик XVII века (Галилеи) будет застигнут в тот момент, когда он становится теоретиком-классиком, когда он, индивид, создает теоретика как образ культуры.

Во-вторых, образ теоретика-классика, коль скоро он уже изобретен, начинает жить собственной жизнью, независимой от создателя, и вступает в антиномичное общение с самим собой. В таком общении коренным образом изменяются исходные «персонажи»

«Диалога...», и классический разум начинает свой трехвековой внутренний диалог.

Конечно, все сказанное ниже о Галилее следует принимать «со щепоткой соли». Галилей не единственный создатель классического «микросоциума». Этот же процесс можно было бы проследить в деятельности Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница... Да и вообще, как мы убедились, новый тип теоретика был задан *исторически* — самым новым типом деятельности, назревающим к началу XVII века.

И все же наш анализ (реконструкция) не случайно сосредоточен на фигуре Галилея. Именно Галилей изобретал новый метод не столько как совокупность «правил к руководству ума» (Декарт), сколько—вполне сознательно и целенаправленно — как нового субъекта теоретизирования, как новую форму внутритеоретического диалога.

И еще одно. В «изобретении» Галилея новый теоретик возникал в наиболее органическом единстве (тождестве) гуманитария и естествоведника, математика и философа. А это обстоятельство будет иметь, в чем мы еще убедимся, большое значение для цельного понимания нового образа культуры, для понимания коллизий между жизнью «теоретика-классика» и жизнью каждого реального ученого в XVII—XIX веках.

*«Майевтический» эксперимент Галилея. Формирование «теоретика-классика»*

Раскроем «Диалог...» (1632) и «Беседы...» (1638) Галилея.

Четыре дня длится диспут Сальвиати, Сагрето и Симпличио в «Диалоге о двух главнейших системах мира» и шесть дней — в «Беседах и математических доказательствах». Десять дней формирования новой теоретической логики<sup>1</sup>. *Логики, рожденной как «диалогика».*

<sup>1</sup> По характеру этой работы здесь нет места для анализа гигантской Галилеяды. Тем более, что я хочу воссоздать не биографию Галилея, но «биографию» «теоретика-классика», изобретенного Галилеем.

Для решения такой задачи несущественны источники тех или других мыслей Галилея, «цитатность» или «уникальность» тех или других его физических утверждений. Для меня существен закон контекста, логическая цельность «Диалога...», цельность, реализуемая в противостоянии и сопряжении самых противоречивых и самых различных по происхождению идей, голосов, «мелодий».

Укажу только, что в решении этой задачи мне больше всего помогла старая великолепная книга Л. Ольшки «История научной литературы на новых языках», т. 2 и 3 (М.—Л., 1933).

Для реконструкции движения галилеевской мысли оказались также существенны работы: *И. Л. Любимов*. История физики. Опыт изучения логики открытий в их истории, ч. 3. СПб., 1896; *Я. Л. Умов*. Эволюция физических наук и ее идейное значение. Одесса, 1913; *А. П. Крылов*. Галилей как основатель механики. Собрание трудов, т. I, ч. 2. М.—Л., 1951; *С. Ф. Васильев*. Из истории научных мировоззрений.

Подчеркну сразу же, что для самого Галилея диалогика его рассуждений (их диалогическая форма) была настолько теоретически и нравственно существенна<sup>1</sup>, что он, согласный отречься от своей личной приверженности к коперниканской «ереси», категорически отверг предложения (Пьерони) выбросить из «Бесед...» образ Симпличио, живой облик поверженного (и вновь воскресаемого) аристотелизма. Пусть читатель «Бесед...» сочтет, что сам Галилеи — «за» Птолемея, «за» церковь. Существенно другое: читатель должен воспринять и сделать своим, органичным принципиальную диалогичность нового мировоззрения, он должен учиться спорить с самим собой. Будет это — все остальное приложится.

М., 1935; *А. Эйнштейн*. О Галилее и его «Диалоге». Собрание научных трудов, т. IV. М., 1967; *А. Эйнштейн и Л. Инфельд*. Эволюция физики. М., 1956; *E. Kassirer*. Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei. Goteborg, 1937; *A. Koyre*. Galileo and Plato. 1943; *E. I. Walter*. Warum gab es im Altertum keine Dynamik. Archives Internationales d'histoire des sciences, v. 27, 1948; *Б. Г. Кузнецов*. Галилей. М., 1964; *А. Э. Штекли*. Галилей. М., 1973.

Хочу выразить искреннюю признательность А. Э. Штекли за долгие беседы о жизни Галилея, о пафосе его творчества. Такое устное введение в эпоху иногда полезнее, чем книги.

<sup>1</sup> «Галилеевы диалоги — это единственно возможная для его духа адекватная форма провозглашения его идей» (*Л. Ольшки*. История научной литературы на новых языках, т. 3. М.—Л., 1933, стр. 227). «...Благодаря всем приемам диалогического изложения у читателя создается постоянное напряжение; кажется, будто идет погоня за научным познанием, как за прекрасной Анджеликой в поэме Ариосто, но, конечно, не в такой дикой, неистовой форме, в какой у Джордано Бруно Актеон гонится за целомудренной Дианой и ее сворой» (там же, стр. 229).

Принципиальная диалогичность Галилеевых работ (как бы ни была случайна форма «Диалога...» в чисто биографическом плане) есть необходимое воплощение основных особенностей того метода, который формировался в XVII веке<sup>1</sup>.

Много сотен страниц посвящены Галилею как основателю экспериментального метода, экспериментальной науки. Но все эти определения поворачиваются совсем неожиданно, если, взяв за основу особую форму его диалогов, вдуматься в то, какой именно *сквозной* эксперимент осуществил в своих работах Галилей... Это своего рода «майевтический» (родовспомогательный) эксперимент над внутренней речью простака Симпличио, выявляющий ее скрытые тайны и возможности.

Вообще «майевтика» и радикальная *диалогичность* мышления всегда предполагают друг друга. В «майевтическом» размышлении субъект мысли выступает предметом собственного понимания и изменения («познай самого себя»), он уже по определению расчленяется на два (минимум) субъекта, а его деятельность, замкнутая «на себя», приобретает социально-логический (диалогический) характер.

<sup>1</sup> Кстати, мне кажутся очень странными споры последнего времени о «роковом» (для развития классической науки) «примиренчестве» и «прагматизме» Галилея. Галилей непримирим и предельно героичен в отстаивании *своей* идеи. И идея эта — убежденность, что, если под черепную коробку читателя вбросить ежа критической мысли, он, читатель, сам доберется до истины. Лишь бы не подменять в его сознании одну «догму» другой, даже коперниканской, даже если эта догма — истина...

Особенности «майевтики» (и диалогичности) того или другого исторического периода глубоко своеобразны и неповторимы; «майевтика» сократовского диалога (историологическая характерность его основных участников, сама логическая схема их спора) коренным образом отличается от «майевтики» (диалогичности) галилеевского тина. Но каждый раз «майевтика» оказывается формой коренной логической революции (формирования нового субъекта мышления), и каждый раз она осуществляется как своеобразный эксперимент над внутренней речью.

Не настаивая сейчас на каких-то жестких дефинициях, я хочу лишь напомнить следующее. Во *внешней* речи (языке) обычно уходят в подтекст, пропускаются многие логические ходы, которые зачастую составляют самую суть рассуждений, но кажутся само собой разумеющимися, прорабатываются с громадной быстротой, в свернутой, логически и синтаксически усеченной форме, внутри мышления, в глубинах внутренней речи.

С другой стороны, во *внутренней* речи пропускаются многие логические ходы, актуальные для языка информации, необходимые в процессе общения с «чужим человеком», но совершенно несущественные, просто не существующие в действительном — для себя — обосновании истины. Сколько ни опровергай логику языка (внешней речи), убедить человека

невозможно, пока остаются незатронутыми глубинные логические структуры, изнутри подпирающие нашу логическую фразеологию (фразеологию типа «следовательно», «таким образом», «отсюда вытекает» и пр.). Только проникнув во внутреннюю речь, только затронув «синтаксис» пропусков, умолчаний, «монтажа», как сказали бы в кинематографе, возможно коренным образом трансформировать действительный, реальный, действующий образ мышления.

Именно на такую коренную, живую логику и покушается Галилей, когда он затевает свой, условно говоря, «майевтический» эксперимент, свои попытки «вытащить за ушко да на солнышко» (= преобразовать) наличное мышление «простаков». И тут глубоко содержательно и логически существенно самое использование Галилеем в диалогах живого итальянского языка. В мертвой латыни до внутренней речи, до логики «пропусков» не доберешься.

Поэтому, когда основной герой галилеевых диалогов, Сальвиати, расшатывает неявные стереотипы внутренней речи педанта Симпличио, то он имеет все основания утверждать, что он проникает в суть его рассуждений лучше, чем тот сам может это сделать<sup>1</sup>, и в результате «доводы, которые до сих пор казались... убедительными и поддерживали уверенность в истинности... начинают в ...уме изменять свой вид, постепенно побуждая если не переходить, то... склоняться к противоположному» (стр. 228).

<sup>1</sup> См. *Г. Галилей. Избранные труды в двух томах, т. 1. М., 1964, стр. 180. Далее все цитаты даются по этому изданию, а страницы указываются прямо в тексте, в скобках.-*

Вот почему я говорю, что сквозной «майевтический» эксперимент Галилея осуществлялся над «внутренней речью».

Однако, чтобы читатель знал, что мы отнюдь не забыли о галилеевых экспериментах в *физическом* смысле слова, сформулируем наш исходный тезис в наиболее общем виде: формирование новой формы теоретизирования осуществляется Галилеем в антиномичном тождестве двух экспериментальных процессов. Во-первых, в ходе экспериментально-математического «дедуцирования» (=конструирования) нового идеализованного предмета — инерционного движения материальной точки в конструктивном пространстве. Но, во-вторых, тот же эксперимент над идеализованным предметом (в процессе которого формируются основные понятия классической механики) сознательно строится Галилеем как эксперимент над «мышлением Симпличио», как целенаправленное столкновение основных, исторически заданных к началу XVII века типов мышления, характеров человеческого поведения<sup>1</sup> (в целях формирования нового субъекта теоретизирования).

Внимательный анализ показывает, что в «Диалоге...» нет ни одного мысленного эксперимента над идеализованным предметом, который не осуществлялся бы *одновременно* как эксперимент над внутренней речью,



который не катализировал бы скрытые потенции превращения «логики Аристотеля» в «логику Коперника».

<sup>1</sup> Способы и формы этой исторической заданности — предмет специального исследования. Здесь я начерно намечу предысторию только одного из участников «Диалога...» — Симпличио, хотя такую работу необходимо было бы осуществить также в отношении Сагрето и Сальвиати.

Нет ни одного мысленного эксперимента над идеализованным предметом, который не осуществлялся бы по сократической схеме: «Вы сами не знаете, что вы это уже знаете, но мы сейчас выволочем Ваше знание наружу, логически переформулируем его» (даже сам этот оборот присутствует почти во всех мысленных экспериментах «Диалога...»; см. стр. 186, 188, 228, 291, 294, 296, 427, 428 и т. д. 1). И это не разрозненные эксперименты, а цельная система вполне продуманных и на долгий срок рассчитанных действий. Теперь можно дать и «дефиницию»: работу в уме по такой сократической схеме я и называю здесь «майевтическим» экспериментом.

<sup>1</sup> Вот один из примеров: «Сальвиати. Причина, в силу которой вы считаете Землю неспособной освещать, совершенно не та, синьор Симпличио (не та, на которую Симпличио ссылается.—В. Б.). Но хорошо ли будет, если я проникну в суть ваших рассуждений лучше, чем вы сами?

*Симпличио.* Хорошо или плохо я рассуждаю, это, может быть, вы знаете лучше меня; но... я никогда не поверю, чтобы вы могли лучше меня проникнуть в суть моих рассуждений...

*Сальвиати* (после проникновения «в суть... рассуждений Симпличио».—В. Б.). ...Это... и является причиной, заставляющей вас думать, что Земля не сияет, как Луна...» И наконец, после раскрытия истины: «Теперь, синьор Симпличио, вы можете понять... что вы действительно сами уже знали то, что Земля блесит не меньше Луны... Вы знали все, не сознавая, что знаете это» (стр. 186—188) (курсив мой.— В. Б.).

Для того, чтобы глубже войти в эту «майевтическую диалектику», воспроизведу очень кратко и схематично движение мысли Галилея хотя бы в одном, но, правда, коренном «майевтическом» эксперименте<sup>1</sup>.

Прежде всего, представим действующих лиц, только что вступивших на страницы «Диалога...»<sup>2</sup>. (Мы помним, персонажи, из жизни вошедшие в диалоги Галилея, некогда были порождены как логические определения, как радикальные переформулировки потенций средневекового мышления логическим демиургом XV века — Умом Николая Кузанского.)

<sup>1</sup> В соответствии с нашим замыслом я обращаю особое внимание именно на «майевтику» Галилея. Анализ трансформации идеализованных предметов (до тон предельной идеализации, в которой коренным образом преобразуется

*предмет* понятия, но, значит, и *идея* предмета) здесь отступает в тень, на задний план. Замечу только, что в реальном движении позитивной науки Нового времени происходит обратный процесс: отступает в тень и переходит в подтекст как раз «майевтическое» определение мысленного эксперимента, а его предметная сторона выступает на передний план, фиксируется. Может быть, именно поэтому многие существенные определения цельного эксперимента Нового времени, как эксперимента принципиально двойственного, не замечаются исследователем.

<sup>2</sup> «Галилей... сделал из собеседников своих диалогов символы определенных установок человеческого духа, развившихся и изменившихся не столь быстро, как представляемые ими теории» (Л. Ольшевский. История научной литературы на новых языках, т. 3, стр. 231).

*Симпличио*. Сам последователь Аристотеля определяет свое логическое амплуа следующим образом: надо исходить из того, «что мы постоянно имеем перед глазами и о чем Аристотель написал целых две книги. Но, если отрицать начала наук и подвергать сомнению очевиднейшие вещи, то можно — кто этого не знает — доказать что угодно и поддерживать любой парадокс» (стр. 138). Или: если «ни одно из этих явлений ни по свидетельству наших чувств, ни по преданиям или воспоминаниям наших предков не наблюдалось на небе; следовательно...» они не существуют (стр. 145) (курсив мой.—В. Б.).

«Мысль Симпличио» — предмет преодоления в «майевтическом» эксперименте — можно определить как мышление *авторитарно-эмпирическое* (авторитетом может служить «текст» классика или эмпирическая данность — это не важно, ибо логически одно и то же).

Ближайшим историческим прототипом «мысли Симпличио» является мышление средневековья (трансформированное и ставшее «образом культуры» в призме Возрождения) . Конечно, такое утверждение несколько унизительно (Симпличио далеко не Аквинат и даже не «Аристотель с тонзурой») для реального средневекового мышления.

Но, во-первых, речь идет не о самой средневековой культуре мышления (как целом), но о той ее плоскости, которая снялась и включилась — как предмет анализа — в контекст нового понятия классической науки. Во-вторых, этот способ мышления обсуждается в «Диалоге...» именно как объект преобразования, т. е. как нечто чуждое и вызывающее (провоцирующее) недовольство, иронию, критику. Аристотеля, умноженного на Аквината, необходимо — таково условие эксперимента — представить в образе Симпличио (довести до гротеска), чтобы занять по отношению к Аристотелю и Фоме отстраненную позицию, чтобы остранить (сделать странной) средневековую логику, чтобы трансформировать ее. В-третьих, авторитарно-эмпирическое, «цитатное», мышление, «текст как предмет познания», «эмпирия как текст» — совсем не так плохо.

Только средневековье, только тысячелетие виртуозно-схоластической культуры (действия и мышления) развили умение и сделали возможным *экспериментировать над речью* как над «бытием мышления», позволили взять за предмет преобразования предмет как средство, средство как рецепт, рецепт как традицию... Только проведенный через «ушко» средневековой традиции, субъектных определений бытия, мог Аристотель (вообще античность) стать предметом возрождения, осмысления, преодоления.

Впрочем, и обратно: средневековое мышление могло стать предметом преодоления и трансформации в новую логику только как переформулировка Аристотеля или Платона, только как средневековая античность (с ее принципиальной открытостью, способностью изменяться).

Переформулируем сказанное выше: мышление Симпличио — это сложное (дихотомическое) сращение и затаенный диалог *античного* мышления («эйдос», вид, форма вещей, как они есть, качественные стихии) и мышления *средневекового* (культура текста, культура не видения, но слушания, чтения).

Образ Симпличио — конечное воплощение длительной историологической эволюции. Создание его как образа культуры — одно из величайших дел Возрождения. От блистательного гуманиста Петрарки, остранению и проникновенно возрождающего античный *образ мысли* как *образ культуры*, как текст, к «малой группе» реальных собеседников-гуманистов, сталкивающих, амальгамирующих, сочетающих Аристотеля и Фому Аквинского, Платона и Абельяра, воссоздающих в этой амальгаме живой, но уже где-то «скомпрометированный», средневеково-аристотелевский образ мышления как образ речи, как предмет преодоления, к воинствующему «педанту» (это уже художественный образ) диалогов Бруно и, наконец, к простенькому, доверчивому, ученейшему, но в чем-то опустошенному и готовому к наполнению Симпличио, — идет *единая линия развития*. И только включение в образ галилеевского Симпличио всей этой предыстории позволит понять его действительную логическую и — шире — общекультурную роль.

Симпличио — это возможность увидеть мысль Аристотеля, противопоставленную и сплавленную с мыслью Аквината, уже не как мысль, но как оборот речи, как логическую форму, очищенную от содержания и именно поэтому приготовленную к трансформации,

выворачиванию наизнанку, к извлечению новых смыслов.

Джордано Бруно очень точно и зло выявил историологический смысл работы «святотатственных педантов»: «Они подвергают испытанию речи, они обсуждают фразы, говоря: эти принадлежат поэту, эти — комическому писателю, эти — оратору; это серьезно, это легко, это возвышенно, это — низкий род речи; эта речь темна, она могла бы быть легкой, если бы была построена таким-то образом; это — начинающий писатель, мало заботящийся о древности, он и не пахнет Цицероном и плохо пишет полатыни; этот оборот не тосканский, он не заимствован у Боккаччо, Петрарки и других испытанных авторов»<sup>1</sup>.

Узнавать смысл и идеи по фразеологии и синтаксису, проникать от содержания в интонацию эпохи, т. е. иметь силу сдвигать самое устройство, форму мысли, и есть собственное великое дело педантов. И есть то, что возможно с *ними* сделать, то, что делал с Симпличио хитрец Сальвиати. Это — о Симпличио.

Теперь *основные активные участники* эксперимента — Сальвиати и Сагрето. Чтобы правильно понять их роль в осуществлении сквозного «майевтического» эксперимента, необходимо продумать драматургическую сверхзадачу Галилея в плане сопряжения «знания о мире» и «самосознания», знания естественнонаучного и гуманитарного.

<sup>1</sup> Дж. Бруно. Диалоги. М., 1949, стр. 191.

Если судить только по внешней канве «Диалога...», то кажется несомненным, что «гуманитарность» представлена здесь исключительно логикой Симпличио. Именно эта логика, основанная не столько на Аристотеле, сколько на *авторитете* Аристотеля, во многом тождественна со старым, чисто гуманитарным типом образования, поучения. Она тождественна с тем средневековым мышлением, которое всегда устремлено на субъекта. Субъект выступает здесь и «объектом» внушения, обучения (мастер — подмастерье, учитель — ученик), и предметом познания (понять предмет означает понять действие по отношению к предмету, понять действие как прием). Причем сам предмет осмысливается лишь в той мере и в том контексте, в каком его следует воспроизвести перед учеником, — в качестве предмета поучения.

Поэтому при первом чтении Галилея мышление Сагрето — Сальвиати осознается по отношению к логике Симпличио как нечто однородное, как естественнонаучное «законополагание», устраняющее — в потенции своей, «по идее» — всякие субъектные определения. Мышление Сагрето — Сальвиати понимается как мышление а (но не анти) гуманитарное. Ученый, стоящий на позиции Сагрето — Сальвиати, требует не гуманитарного, не «цитатного», не «гимназического», но «реального», экспериментально-математического образования.

Однако, если присмотреться к внутреннему, неявному диалогу между Сагрето и Сальвиати, то можно вновь обнаружить гуманитарные характеристики, по уже как предопределения новой, возникающей логики, нового, только еще становящегося типа теоретизирования. *Рассудочному* Сагрето («...за мной останется право приводить иногда то, что диктует простой *здравый смысл*» (стр. 211) или: «...для внимательного участия в предстоящих разговорах мне необходимо попробовать привести их (неясные мысли. — В. Б.) в *большой порядок* и *извлечь из них выводы...*» (стр. 219) (курсив мой. — В. Б.)) противопоставлен *разумно-интуитивный интеллект* Сальвиати<sup>1</sup>, аргументы которого основаны в значительной мере на вдумывании в тайные возможности мышления, на саморефлексии, на видении «очаи разума». «Совершенно напрасно было бы думать, что можно

ввести новую философию, лишь опровергнув того или другого автора: сначала нужно научиться переделывать мозг людей и делать их способными отличать истину от лжи, а это под силу одному богу», хотя этим «божественным делом» Сальвиати постоянно занят (стр. 155), или: «...я проникну в суть ваших рассуждений лучше, чем вы сами» (стр. 186).

В этом смысле именно Сальвиати, которым, по определению Сагрето, руководит «не демон ада, а демон Сократа» (см. стр. 256), воплощает гуманитарную (самопознание) определенность нового, экспериментально-математического мышления.

<sup>1</sup> Читатель вскоре поймет смысл объединения разума и интуиции к образу Сальвиати. Вообще, повторяю, надо иметь и виду, что в исходных персонажах «Диалогов...» логические «установки» еще смещены, спутаны и далеко не совпадают с будущими внутренними «Я» развитого интеллекта Нового времени.

Итак, действующие лица представлены. Теперь воспроизведем динамическую схему эксперимента. Экспериментатором выступает разум (роль которого исполняет Сальвиати). Этот «разум» известен читателю как Ум диалогов Кузанского, и он далеко не тождествен «разуму» конца XVII—XVIII века.

*Предмет эксперимента* — «авторитарно-текстологически-эмпирическая» культура мышления (роль исполняет Симпличио). Можно сказать, что эксперимент осуществляется над теми исходными понятиями, в которых объект исследования воспроизведен в форме само собой разумеющихся аксиом и — логически это тождественно — в форме эмпирических данностей.

В ходе «майевтического» эксперимента мысль Симпличио ставится в *такие* необычные условия, перед ней ставится *такая* предельная трудность (проблема), что она, эта мысль, культура мышления, невольно «превращается», изменяется. В предельной ситуации актуализируются те тайные резервы, возможности, которые, по идее Галилея, существовали в аристотелевской логике всегда, но не могли быть выявлены, не могли раскрыться («ты всегда это знал, но только не ведал о своем знании...»). Но что это за условия (ситуация, трудность), которые заставляют превратиться (расщепиться, проговориться о своих тайных возможностях) исходную мысль Симпличио? И в чем конкретно состоит логика такого расщепления?

Сальвиати выдвигает тезис: «...если не глазами во лбу, то очами умственными» (стр. 242) возможно убедиться, «что камень (падающий с мачты.—В. Б.) всегда упадет в одно и то же место корабля, неподвижен ли тот или движется с какой угодно скоростью. Отсюда, так как условия Земли и корабля одни и те же, следует, что из факта всегда отвесного падения камня к подножью башни нельзя сделать никакого заключения о движении или покое Земли» (стр. 243). Причем, прибегая прежде всего к «очам

умственным», Сальвиати, к возмущению Симпличио, и не думает осуществлять реальный эмпирический эксперимент. Он предпочитает экспериментировать над мыслью Симпличио. «Я и *без опыта уверен*, что результат будет такой, как я вам говорю, так как необходимо, чтобы он последовал; более того, я скажу, что вы и сами так же знаете, что не может быть иначе, хотя притворяетесь или делаете вид, будто не знаете этого. Но я достаточно хороший ловец умов и *насильно вырву у вас признание*» (стр. 243—244) (курсив мой.— В. Б.). И, настойчиво продолжая, Сальвиати буквально дразнит Симпличио: «Я не хочу ничего, кроме того, чтобы вы говорили или отвечали только то, что сами достаточно знаете» (стр. 244). Так что же знает (хотя и не догадывается о своем знании) Симпличио? Каким образом Сальвиати «вырывает» у него это знание (вырывает? формирует? превращает?)?

Прежде всего Сальвиати переводит спор в чисто теоретическую сферу, сферу чистой механики. Речь идет уже не о движении корабля (на корабле — мачта, на мачте — камень, камень бросают...), но о *движении вообще*, об элементарном акте движения. Сальвиати начинает издали, лишь к концу спора он покажет, что разговор шел все о том же.

Затем начинается процесс «замораживания» аристотелевской (еще раз уточню: «истолкованной в средневековом духе») идеи движения. Эта идея не отвергается, отнюдь нет, она вполне серьезно принимается, берется на веру, из нее даже исходят, — как же иначе, ведь доказать что-либо Симпличио, мыслящему «по Аристотелю», возможно только в аргументах этой «интегральной» логики. Движение мысленно ставится Сальвиати в такие условия, чтобы аристотелевские причины «изменения места» существовали, но не могли действовать, чтобы предельная идеализация Аристотеля оказалась «средним звеном», обнаружила за собой иную, новую идеализацию.

«Скажите мне: если у вас имеется плоская поверхность, совершенно гладкая, как зеркало, из вещества твердого как сталь, не параллельная горизонту, но несколько наклонная, и если вы положите на нее совершенно круглый шар из вещества тяжелого и весьма твердого, например из бронзы, то что, думаете вы, он станет делать, предоставленный самому себе?» Спровоцированный собеседником, Симпличио вынужден признать, что идеально твердый шар на идеально гладкой наклонной плоскости будет двигаться «под гору» «до бесконечности, лишь бы продолжалась такая плоскость, и притом движением непрерывно ускоряющимся, ибо такова природа *тяжелых движущихся тел*, которые *vires acgnitant eundo*; и чем больше будет наклон, тем больше будет и скорость» (стр. 245) (курсив мой.— В. Б.).

Симпличио имеет в виду «аристотелевскую причинность» — стремление тяжелых тел к центру земли, к своему «естественному месту». Ведь именно нарушение иерархии «естественных мест», выбивание тел из их единственной «лузы» во вселенской сети и является, по Аристотелю, причиной их последующего движения; тела возвращаются «на свое место».

Идеальная форма («кристалл») мира определяет точку бытия каждого тела, и эта точка (место в «кристаллической решетке») задает природу тела. Движение тела, насильственно поставленного на чужое место, есть тяготение к себе, действие споев природы.

Для понимания (и действия) *этой* причинности как будто неважно, абсолютно ли гладко тело или нет, есть ли сопротивление воздуха, или воздуха вообще не существует. И все же это очень важно.

Когда Симпличио доверчиво говорит, что идеально гладкое тело будет бесконечно и ускоренно скатываться по идеально гладкой наклонной плоскости («лишь бы продолжалась эта плоскость»), он уже начинает неявно переходить на новые логические позиции, ни словом и ни помыслом не изменяя старым. Он уже рассуждает (неявно) так: *«Если предположить, что нет препятствий, и если предположить, что плоскость бесконечна, то тело будет ускоренно двигаться всегда, потому что нет сил, которые могли бы его вывести из этого состояния»*. По такое рассуждение означает, что *аристотелевская* причина (стремление к «своему» месту) отступает в тень перед причиной *галилеевской*, могущей лишь *изменить* движение. Или точнее: интегральная аристотелевская причина включается только в начале движения, а затем засыпает, в ней нет нужды, она перестает работать, а работающим оказывается дифференциальное воздействие («сил притяжения», скажет Ньютон).

Симпличио легко забывает, что движение по наклонной плоскости не может быть бесконечным,— ведь его конец — «естественное место», центр земли. Такая забывчивость понятна.

Рассуждения (идеализации) Сальвиати «тихой сапой» ввели иной тип движения — но бесконечно большой окружности (помилуйте, аристотелевский круг сохраняется, правда, он тождествен... прямой линии) с бесконечным отдалением центра, «естественного места» (помилуйте, движение идет, по Аристотелю, к «центру», правда, этот центр недостижим, а «естественное место»... где оно?).

И. тогда причина Аристотеля тождественна... Но не будем торопиться. Сальвиати продолжает наступать. Ведь пока «принцип Аристотеля» только заморозился, но еще не переродился в другой принцип.

Рассматривается подъем по наклонной плоскости. Теперь тело движется наперекор «своему природному стремлению к естественному месту», движется с необходимой тратой дополнительных усилий, применяемых кем-то извне, или же с угасающей инерцией первоначального толчка. В этом случае, соглашается Симпличио, «движение шло бы, постепенно ослабевая и замедляясь, поскольку оно противоестественно, и было бы более продолжительным или более кратким в зависимости от большей или меньшей крутизны подъема» (стр.245).

И снова аристотелевское «стремление к естественному месту» включается только в начале рассуждения. Но оно сразу же замерзает, как только речь заходит о *бесконечном* подъеме (с замедлением) вверх по бесконечной наклонной плоскости; сила «идеальной формы, иерархии мест» заменяется

— в пределе — дифференциально рассчитываемой внешней силой, замедляющей данное движение.

Но вот наступает решающий момент. Сальвиати вводит еще одну идеализацию, и Симпличио вынужден признать, что тело, ввергнутое в движение по плоскости, параллельной поверхности Земли (без подъема и без движения под уклон), будет—с учетом ранее введенных идеализации — двигаться бесконечно, не ускоряя и не замедляя своего движения. Для такого случая «принцип Аристотеля» уже полностью эквивалентен «принципу Галилея», принципу инерции.

Воспроизведем полностью этот фрагмент «майевтического» эксперимента над мыслью Симпличио<sup>1</sup>.

«Сальвиати (обращаясь к Симпличио.— В. Б.}. Как будто вы объяснили мне сейчас случаи движения по двум разного рода плоскостям: на плоскости наклонной движущееся тело самопроизвольно опускается, двигаясь с непрерывным ускорением, так что *требуется применить силу* для того, чтобы удержать его в покое; на плоскости, поднимающейся вверх, требуется сила для того, чтобы двигать тело вверх, и даже для того, чтобы удержать его в покое, причем сообщенное телу движение непрерывно убывает, так что в конце концов вовсе уничтожается... А теперь скажите мне, что произошло бы с тем же движущимся телом *на поверхности, которая не поднимается и не опускается?*

Симпличио. ...Мне кажется, следовательно, что оно естественно должно оставаться неподвижным...

Сальвиати. Так, думаю я, было бы, если бы шар положить неподвижно; но если придать ему импульс движения в каком-нибудь направлении, то что впоследствии было бы?

Симпличио. Последовало бы его движение в этом направлении.

Сальвиати. Но какого рода было бы это движение: непрерывно ускоряющееся, как на плоскости наклонной, или постепенно замедлявшееся, как на плоскости поднимающейся?

<sup>1</sup> Такая большая цитата необходима, чтобы читатель мог, возвращаясь к этому тексту, сам проконтролировать мои последующие, достаточно рискованные выводы.

Симпличио. Я но могу открыть здесь причины для ускорения или для замедления, поскольку тут нет ни наклона, ни подъема.

Сальвиати. Так, но если здесь нет причины для замедления, то тем менее может находиться здесь причина для покоя. Поэтому сколь долго, полагаете вы, продолжалось бы движение этого тела?

Симпличио. Столь долго, сколь велика длина такой поверхности без спуска и подъема.



*Сальвиати.* Следовательно, если бы такое пространство было *беспредельно*, движение по нему равным образом *не имело бы предела*, т. е. было бы постоянным?»

(С большим скрипом, снова пытаюсь скрыться за «недостаточную прочность материала», — по ведь ссылки на материал уже сняты исходной идеализацией — Симпличио вынужден согласиться, и *Сальвиати* продолжает свой «майевтический» эксперимент): «Скажите мне, что именно считаете вы причиной того, что этот шар движется по наклонной плоскости самостоятельно, а по плоскости поднимающейся не иначе, как насильственно?»

*Симпличио.* То, что тяжелые тела имеют свойство естественно двигаться к центру Земли и лишь насильственно — вверх к периферии, наклонная же поверхность такова, что приближает к центру, а поднимающаяся удаляет.

*Сальвиати.* Следовательно, поверхность, которая не имела бы ни наклона, ни подъема, должна была бы во всех своих частях одинаково отстоять от центра. Но из подобных плоскостей есть ли где такие в мире?

*Симпличио.* Такие есть, — хотя бы поверхность нашего земного шара, будь только она вполне гладкой, а не такой, какова она на самом деле, т. е. неровной и гористой; такова, например, поверхность воды, когда она тиха и спокойна.

*Сальвиати.* Следовательно, корабль, движущийся по морской глади, есть одно из тех движущихся тел, которые скользят по одной из таких поверхностей без наклона и подъема и которые поэтому имеют склонность в случае устранения всех случайных и внешних препятствий *двигаться с раз полученным импульсом постоянно и равномерно?*

*Симпличио.* Кажется, что так должно быть» (стр. 245—247) (курсив мои.—В. Б.).

Итак, элементарный «майевтический» эксперимент над мыслью Симпличио закончен. (И сразу же начинается следующий эксперимент, за ним — третий, четвертый, пока авторитарно-эмпирический образ мышления не подвергнется решительной трансформации, пока Симпличио не исчезнет, пока он не возродится как «другое Я» теоретика Нового времени...)

Обратим внимание на самую большую каверзу Галилея по отношению к мысли Симпличио (по отношению к собственной мысли?). Ведь в приведенном доказательстве есть странная лакуна, щель, несогласованность.

Когда читатель перечитает приведенный фрагмент, он легко увидит, что в анализе движения по наклонным линиям (плоскостям) неявно, но достаточно «неуклонно» *введена бесконечная прямая линия* (как двигалось бы тело, если бы наклонная плоскость была бесконечной, если бы тело бесконечно опускалось или поднималось?). Затем, не переводя дыхания, Галилей говорит о движении тела в ситуации, когда нет ни спуска, ни подъема, когда причины замедления и ускорения как бы гасят друг друга, и тем самым доводит доказательство принципа инерции до логического завершения. Наша мысль

«по инерции» исходит из движения по бесконечно продолженной прямой линии.

Но здесь обнаруживается странный и ничуть не смущающий Галилея паралогизм. Прообразом этой «наклонной» прямой линии оказывается в нашем фрагменте (и не только в нем—во всех рассуждениях «Диалога...») линия, проведенная (движущимся телом) по округлой поверхности, подобной поверхности земли (здесь инерция уже объясняется поаристотелевски — одинаковым расстоянием всех точек этой линии от центра круга).

Мысль читателя (Симпличио) сразу же застопоривается. Где-то в логических подземельях сближаются, отталкиваются, вновь сближаются — жаждут какого-то единого «образа» — «два» инерционных движения — по идеальной окружности и по идеальной бесконечно длящейся прямой линии. Здесь назревает образ (понятие?) единственной окружности, могущей удовлетворить «оба» логических стремления, *образ (понятие) окружности бесконечно большого круга.*

Но как же так? Ведь Земля, о которой вслух говорит Галилей, бесконечно большой никак не является. Очень странно! И эта странность все время повторяется на страницах «Диалога...». Каждый раз—там, где пишется: «движение по земной окружности», должно читаться (должно прорабатываться читателем): «движение по бесконечной прямой линии... движение по бесконечно большому кругу...»<sup>1</sup>

Получается, что для Галилея окружность, проведенная по земной поверхности, вообще в каком-то смысле тождественна бесконечно большой окружности.

Да, тождественна в контексте идеи инерционного движения. В этом контексте, чтобы понять инерционное движение по поверхности земли, надо представить его (хотя «представить» это невозможно) как движение по дуге бесконечно большого круга (по прямой линии).

Но как же с явными «паралогизмами» текста «Диалога...»? Что же, Галилей-Сальвиати сознательно ставит ловушки для наивного Симпличио и наивного читателя? Вопрос некорректен. И, отвечая на него, мы его переформулируем.

<sup>1</sup> И дело тут не в том, что окружность земного шара можно считать бесконечно большой по сравнению с какими-то малыми окружностями. Галилей не сравнивает. Он говорит о логике принципа инерции и осуществляет идеализацию.

Да, Галилей ставит такие ловушки *сознательно*, если учесть, что он ставит их не только Симпличио, но и своему собственному сознанию, провоцируя к перестройке мысли самого Академика. Но ведь это означает, что и попадается в ловушки сознание самого Галилея, что оно само провоцируется. То есть. Галилей действует и *бессознательно*, и сознательно; оказывается и дичью, и охотником.

Но сформулируем и вопрос, и ответ в более строгой логической форме. *Вопрос:* в какой мере паралогизмы Галилея входят в самый замысел

доказательства, усиливают его логичность и в какой мере они нарушают логику этого доказательства? *Ответ:* паралогизмы входят в замысел галилеева доказательства в той мере, в какой его логика дана в состоянии становления, существует как потенциальная, будущая, имеющая быть логика, становящаяся актуальной в самом процессе (интуитивно необходимой) критики, направленной в адрес Аристотеля. И одновременно эти паралогизмы являются простыми пробелами, невольными недостатками наличной логики, актуальной как предмет преобразования.

Но вернемся к фрагменту из «Диалога...».

П пальцем не тронув аристотелевской причинности, Сальвиати поставил ее и соответствующий способ понимания сути вещей в условия полного анабиоза (поверхность бесконечно большого шара, во всех точках равно отстоящая от центра Земли). В таких условиях «естественным местом» движущегося тела неожиданно оказывается... *каждая*

точка бесконечной траектории (дифференциальное представление движения).

В «предельном переходе» аристотелевское бесконечное равномерное движение (причина — одинаковое расстояние всех точек движения от «естественного места») оказывается логически тождественным галилеевскому инерционному движению (причина — отсутствие сил, могущих изменить движение). Причина бытия движения здесь тождественна *отсутствию* причин, *изменяющих* движение; отсутствие «причин-сил» оказывается единственной *причиной* (данного) бесконечного движения. (Далее этот ход идей становится основой Галилеева принципа относительности.) Понятие причинности полностью перерождается, но перерождается, так сказать, в смысле принципа соответствия: вот предельные условия, в которых аристотелевская причинность (аристотелевский тип логической необходимости) переходит в причинность галилеевскую (в новый тип логической необходимости). В основе новой логики лежит уже не идея «идеальной формы» («кристалл мира»), но идея логического тождества покоя и движения, кинематики (сил нет) и динамики (силы уравновешены). Впрочем, «кристалл мира», расчет потенции движения на основе определения «места» тела в системе «мировых, линий», действительно только замер, он пробудится от своего анабиоза к середине XX века.

Вспомним обычные упреки в адрес галилеевской инерции. Галилей, дескать, признавал инерционное движение только по плоскости, параллельной земной поверхности, т. е. только по кругу, оп еще был в плену аристотелевских представлений... Теперь мы убедились, что эти упреки не учитывают самой сути дела <sup>1</sup>.

Величайший подвиг Галилея как раз и состоит в обнаружении тех предельных условий, в которых принцип Аристотеля (движение по кругу) тождествен принципам Галилея (инерционное движение по бесконечной прямой) и, соответственно, логика «идеальных форм» *превращается* в логику «дифференциальной детерминации». И что существенно — это превращение должно вновь и вновь воспроизводиться уже в контексте новой

логики, но, следовательно, в таком контексте должна постоянно воспроизводиться (и сниматься) логика идеальных форм. Если бы такого превращения не было, новые физические утверждения и законы невозможно было бы доказать, точнее, обосновать, они не имели бы логического статуса. Только логика «перехода логик» может здесь быть логическим обоснованием.

Продумаем теперь конкретнее, что же произошло с мыслью Симпличио в воспроизведенном только что эксперименте. Предметом воспроизведенного нами эксперимента Сальвиати было исходное аристотелевское понятие (в его средневековой переформулировке) — понятие силы как формы форм, как первоисточника и сущности всякого движения.

<sup>1</sup> Обстоятельство крайне важное, потому что послегалилеевское «уточнение» принципа инерции (с исключением окружности) не усилило, но ослабило всеобщее логическое значение галилеевских размышлений; на основе такого уточнения стало возможным хорошо считать, но новое коренное превращение логики исходит именно из галилеевского всеобщего принципа.

Когда Сальвиати поставил это понятие в предельную логическую ситуацию, то оно расщепилось на два самостоятельных антиномических понятия — функционального закона, фиксирующего движение дифференциально, в каждой точке (бесконечной прямой линии), и геометрического парадокса, «образа», геометрической фигуры — бесконечно раздвинутой окружности, не могущей существовать и быть «изображенной», но воплощающей интегрально сущность инерционного движения по любой траектории. «Функциональный закон» выступает предметом (и идеей) аналитического, рассудочно-выводного движения мысли, а «геометрический парадокс» — предметом (и идеей) мышления синтетического, видения «очами разума...»

\* \* \*

Но здесь самое время остановиться. Не слишком ли я эксплуатирую воспроизведенный отрывок из «Диалога...», не извлекаю ли я из шкатулки больше, чем в ней находилось?

В какой мере сопряжение во вновь возникающей теории (механике) «геометрического», «интуитивного» синтеза и дифференциального рассудочного анализа было сознательным и продуманным делом Галилея, в какой мере оно было связано с тем новым понятием инерции, которое формировалось, в частности, в этом фрагменте?

Вопрос достаточно существен, и, хотя бы вкратце, ответить на него необходимо. Разговор пойдет об основном содержательно-логическом замысле «Диалога...» и «Бесед...» (как единого — в двух частях — произведения), поскольку только в таком контексте приведенный фрагмент раскрывает именно то, что в нем в плане «сверхзадачи» заложено.

Очерчу логический замысел Галилея в нескольких определениях (или, иными словами, повторю то, что сказано на предыдущих страницах, но уже в контексте целого «произведения» — «Диалога...» — «Бесед...»).

1. Галилей с полной мерой осознанности понимал, что вся логическая структура аристотелевской физики (= учения о движении) основана на идее кругового движения как *наиболее совершенного*. Отсюда и интегральность исходного образа движения, и основополагающая роль статики, и особое осмысление «теперь» и «здесь» (постоянно возвращаемой «точки» движения), и идея аристотелевских сил (исходя из места тела по отношению к абсолютному центру круга). Причем идея совершенства кругового движения есть одновременно идея *несовершенства* (нетеоретичности) движения *прямолинейного*.

Преобразовать фундамент аристотелевской физики и ввести идею тождества кругового и прямолинейного движения — четко целенаправленная *сверхзадача* Галилея. *Задача*. эта сформулирована в «Диалоге...», в самом начале «Дня первого»: «...Круговое движение (по Аристотелю.— В. Б.) совершеннее движения прямолинейного; а насколько первое совершеннее второго, он (Аристотель.—В. Б.) выводит, исходя из совершенства окружности по сравнению с прямой линией и называя окружность совершенною, а прямую линию — несовершенною. Она несовершенна потому, что если она бесконечна, то у нее нет конца и предела, а если она конечна, то вне ее всегда найдется некоторый пункт, до которого она может быть продолжена. Это — краеугольный камень, основа и фундамент всего аристотелева мироздания; на нем основаны все другие свойства... Поэтому, всякий раз как в основном положении обнаруживается какая-нибудь ошибка, можно с полным основанием сомневаться и во всем остальном, как воздвигнутом на этом фундаменте... Лучше всего было бы, пожалуй, прежде чем накопится множество таких сомнений, попытаться, не удастся ли нам (как я надеюсь), направляясь иным путем, выбратья на более прямую и падежную дорогу и заложить основной фундамент, более считаясь с правилами строительства» (стр. 114—115).

В «Беседах...» с не меньшей четкостью Галилей определяет свою задачу как преобразование аристотелевской теории (логики) движения: «Мы *создаем* совершенно новую науку о предмете чрезвычайно старом. В природе нет ничего древнее *движения*, и о нем философы написали томов немало и немалых» т. II, стр. 233; в дальнейшем указаны страницы т. II. «Избранных трудов» Галилея).

И, отталкиваясь от этой задачи, Галилей основной логической целью делает формирование такого парадоксального (невозможного) образа, как движение по бесконечно большой окружности, если принять, что она тождественна бесконечной прямой линии (тогда прямая линия обнаружит все те логические преимущества, которые имеет, по Аристотелю, только окружность)<sup>1</sup>.

Вот одно из многих обсуждений этой трудности (в «Беседах...», где галилеев замысел находит свое окончательное воплощение) : точка «чертит бесконечную прямую линию, являющуюся окружностью бесконечно большого круга. Подумайте теперь, какая разница существует между кругом конечным и бесконечно большим. Последний настолько изменяет свою сущность, что окончательно теряет свое существование как таковой и даже *самую возможность существования*» (стр. 146—147) (курсив мой.—Д. Д.).

Подчеркну один «детализирующий», но весьма важный момент. То «безмерное», что возникает в процессе экстраполяции на бесконечность (движение по *бесконечно* большой окружности в нашем примере), имеет всеобщий *логический* смысл только как определение новой всеобщей логической *меры* — движение по *окружности*, хотя и бесконечно большой.

<sup>1</sup> Вспомним еще раз Николая Кузанского. Как будто у него были уже все парадоксальные галилеевские «образы». Но не было основного — идеи движения в этих «образах». Была точка, равная миру, была окружность (бесконечная), тождественная прямой линии, но все это не перевоплощалось в парадоксы особой (всеобще-особенной) формы движения, т. е. в *парадоксы новой логики*,

Если не учитывать парадоксальный характер нового «чувственно-сверхчувственного» предмета (Маркс), если не учитывать качественного (окружность) характера получаемой здесь бесконечности, то будет забыто самое существенное. Будет забыт новый *логический субъект* (особенное), обладающий атрибутом безмерности, точнее, неизмеряемости, обладающий атрибутом бесконечности. Действительная всеобщность и конкретность здесь не в атрибуте, но именно в новом логическом субъекте, новом, замкнутом на себе парадоксальном предмете познания, новом парадоксальном геометрическом «образе мира, в слове явленном...».

И именно такое, не имеющее существования, чудовище (монстр, как сказал бы Лакатос), позволяет понять сущность любого движения, позволяет бесчисленными трансформациями этого парадокса (особенно любит Галилей сжимать бесконечный круг в точку, сохраняющую все его определения; отсюда — дифференциальный образ движения) создать новую... науку о движении, новую логику. И то и другое *одновременно*.

Осуществляя свою «сверхзадачу», Галилей с той же сознательностью и целенаправленностью (с сознательностью «в состоянии становления») реализует основную идею новой логики — антиномическое сочетание парадоксального геометрического синтеза (построения) и аналитической формальной выводной логики (логики в узком смысле слова), сочетание *синтеза* (образа) бесконечно большой окружности и *анализа* дифференциального движения по этой окружности.

Сагредо, размышляя о том, что нового внесено в науку «почтенным старцем» (Галилеем), формулирует бескомпромиссно: «...учение о движении, им *обоснованное* и *построенное* на положениях геометрии» (стр. 336) (курсив

мой.—В. Б.). Впрочем, Сагрето—рассудочное «Я» «Диалога...»; без помощи Сальвиати он не может четко отделить «доказательство» и «построение» (изобретение новых понятий).

Но когда Сальвиати (разум «Диалога...») раскрывает суть галилеева метода, тогда и Сагрето, и Симпличио вынуждены признать: «*Симпличио*. Действительно, я начинаю сознавать, что логика,— этот превосходнейший инструмент для *упорядочивания* наших рассуждений, не может направлять мысль с *изобретательностью* и остротой геометрии<sup>1</sup>.

*Сагрето*. Мне кажется, что логика учит нас познавать, правильно ли сделаны выводы из готовых; уже рассуждений и доказательств; но чтобы она могла научить нас *находить* и *строить* такие рассуждения и доказательства — этому я не верю» (стр. 222) (курсив мой.— В. Б.).

<sup>1</sup> Перевод этого важного фрагмента уточнен А. Э. Штекль по: *Le opere di Galileo Galilei Ristampa della edizionale nazionale, Firenze, 1933, VIII, p. 175,*

Расщепление логического (в широком смысле) движения на две антиномические ветви — на рассудочную логику (логику в узком смысле, могущую доказывать, когда уже есть схема доказательства) и на логику «интуитивного» геометрического синтеза, изобретающего новые понятия и новые схемы доказательства (т. е. логически *обосновывающего* само «доказательство»), пронизывает далее всю композицию «Диалога...».

(Замечу кстати, что расщепление «математического изобретения понятий» и «рассудочного движения понятий» лежит в основе — почти текстуально совпадая с галилеевскими формулировками — кантовских антиномий в «Критике чистого разума». Кант очень точно прорефлектировал антиномический характер самой логики нового времени, хотя не смог увидеть, в отличие от Галилея, логику становления этой логики в процессе создания понятий-парадоксов).

2. *Сквозное действие*, направленное на реализацию галилеевской «сверхзадачи», осуществляется по следующей схеме: А. Вся ткань размышлений пронизывает *один* решающий мысленный эксперимент, в котором устраняется аристотелевская «сила» и вводится движение по бесконечно большой окружности. В итоге логика Аристотеля погружается в анабиоз и формируется принцип инерции.

В аналитическом переводе парадоксальный образ движения по бесконечной окружности соединяет два принципа: принцип инерции и принцип дифференциального расчета движения (каждая точка имеет значение «естественного места»). В случае равномерного прямолинейного движения эти принципы просто тождественны; в случае ускоренного движения они расчленены и их расчленение лежит в основе развития идеи «функционального закона» (соотношение сил инерции и дифференциально действующих сил, изменяющих движение).

В ходе сквозного галилеевского физического эксперимента осуществляется и коренное «майевтическое» преобразование. «Рассудок» и «геометрическая

интуиция», заданные исторически, заново порождаются (и преобразуются) здесь логически, они превращаются в необходимые определения единого теоретизирующего разума. В «Диалоге...» существуют два Сагредо: исходный персонаж и тот рассудочный функционализм, который возникает из расщепленного мышления Симпличио.

Б. *Единый* «порождающий» макроэксперимент Галилея состоит, если приглядеться, из *многократных* атомарных микроэкспериментов.

В них возникают (изобретаются) все основные, органически связанные между собой, парадоксальные геометрические образы — понятия, необходимые для построения новой теории (понятия) движения. Здесь и Галилеева «единица», наиболее полно воплощающая идею бесконечности, и «точка», воплощающая все определения бесконечно большого круга, и малый круг, понятый как бесконечносторонний и бесконечноугольный многоугольник, а следовательно, как бесконечный математический континуум. Здесь и конечная скорость, возникающая в бесконечной сумме ускорений. Здесь и десятки других парадоксальных понятий.

Сагредо говорит, подводя итоги мысленным экспериментам Сальвиати: «...бесконечное, отыскиваемое среди чисел, как будто находит свое выражение в единице; из неделимого родится постоянно делимое; пустота оказывается неразрывно связанной с телами и рассеянной между их частями... наши обычные воззрения меняются настолько, что даже окружность круга превращается в бесконечную прямую линию» (стр. 150).

Все эти «*понятия-образы*» действительно носят парадоксальный характер. Их (образы) нельзя увидеть в предмете, они доступны только «очам разума», они возникают — в уме — в итоге доведения реальных предметов до такого состояния, которое *не может существовать*, но которое *объясняет существование* предметов действительных. *Понятия* эти нельзя получить ни дедуктивным, ни индуктивным путем (они несводимы к более общим понятиям и не могут обобщить более частные), они возникают путем коренной трансформации исходных (аристотелевских) понятий и вместе с тем имеют логически *обосновывающий* и аксиоматический статус.

*Увидеть* в парадоксальных «образах» возможность бытия чувственных вещей, *понять* в парадоксальных «понятиях» логику понятий рассудочных, непротиворечивых и означает развить «*интуитивный*» статус мышления Нового времени («интуитивный», если использовать терминологию Декарта или Спинозы, если выразить в этом слове жесткую антиномическую противоположность мышлению рассудочному).

Вот как это делает (видит, понимает) сам Галилей. Прежде всего, каждый изобретенный им «образ-понятие», «предмет-понятие» (конкретизирующий инерционное понимание движения) имеет двойственный смысл. Это замкнутый *интегральный* образ (начиная от исходного — бесконечно большой окружности,— кончая образом любого, самого малого круга, как «бесконечноугольника», как актуальной бесконечности), элемент которого предельный *дифференциальный* образ,— каждая точка как непротяженное



острие угла «бесконечноугольника», каждый момент ускорения падающего тела как актуально нулевая (в непротяженной точке движения нет) и потенциально бесконечная величина скорости, т. е. как точка на геометрической линии — континууме и как точка-континуум.

Вот всего один, хотя, может быть, наиболее характерный пример. «...Если какое-либо число должно являться бесконечностью, то этим числом должна быть единица: в самом деле, в ней мы находим условия и необходимые признаки, которым должно удовлетворять бесконечно большое число, поскольку она содержит в себе столько квадратов, сколько кубов и сколько чисел вообще... Единица является и квадратом, и кубом, и квадратом квадрата и т. д.; точно так же и квадраты и кубы и т. д. не имеют никакой существенной особенности, которая не принадлежала бы единице, как например, свойство двух квадратных чисел постоянно иметь между собою среднее пропорциональное... Отсюда заключаем, что нет другого бесконечного числа, кроме единицы». В формально-количественном, статичном смысле единица только единица, неделимая метка в ряду натуральных чисел, и все. В операциональном смысле (как сказал бы Маркс в «Математических рукописях») единица — наиболее точное (точечное) воплощение бесконечного числа операций (умножения, возведения в степень...). «Это представляется столь удивительным, что превосходит способность нашего представления, но в то же время поучает нас, сколь заблуждается тот, кто желает наделить бесконечное теми же атрибутами, которые присущи вещам конечным, в то время как эти две области по природе, своей не имеют между собою ничего общего» (стр. 145).

Именно двойственность (точка на континууме, точка-континуум) исходных парадоксальных образов Галилея, двойственность не преднайденная, но целенаправленно изобретенная, позволяет далее органично осуществить аналитическое, алгебраическое исследование этих образов, позволяет переводить интуитивный геометрический образ на язык рассудка. Двойственность математического континуума делает его способным сопрягаться с континуумом физическим. Но — до поры до времени (до середины XX века).

В. Так начинается «сагретизм» современной науки — расшифровка геометрической

парадоксальной предметности (движение как целостный образ) в понятиях дифференциального функционального закона, пропорциональных расчетов, наполняющих многие страницы «Диалога...» и «Бесед...», особенно в анализе процессов ускорения, воздействия внешних сил (падение, полет снаряда). Таково логическое завершение галилеевских мысленных экспериментов, та «точка», где они превращаются в классическую теорию.

Но об этой стороне дела я детально говорить сейчас не буду, дифференциальный анализ связан с «выдачей» классических теорий «на-гора», его разработка явилась основным (даже единственным) делом официальной логики во всех ее вариантах. (Впрочем, если читатель желает проверить, как тесно сопряжены между собой создание парадоксальных.

геометрических образов и развитие аналитических представлений, он может перечитать самоотчеты Гамильтона или Пуанкаре и самостоятельно сопоставить механизм математических изобретений с очерченной сейчас схемой изобретения исходных понятий механики Нового времени).

Во всяком случае, я думаю, что теперь можно с большей уверенностью утверждать, что «из шкатулки» извлечено только то, что в ней содержалось. Вернемся к «шкатулке», к фрагменту Галилеева «Диалога...», к заснувшей аристотелевой силе и к новым определениям теоретика — «Я» рассудочному и «Я» интуитивному, работающим под разумным руководством Сальвиати.

2. «Персонажи» исчезают. Новый образ культуры начинает жить собственной жизнью

Казалось бы, все закончено. Симпличио опровергнут, аристотелевская логика ушла в прошлое или, по меньшей мере, впала в глубокий анабиоз.

Но не тут-то было. Все своеобразие галилеевского «майевтического» эксперимента и состоит в том, что мысль Симпличио неизбежно вновь и вновь возрождается в пределах самого нового способа мышления как одно из определений (одна из «ипостасей») нового теоретика.

Когда я воспроизводил «майевтику» Сальвиати, то в итоге зафиксировал один, хотя и антиномически расчлененный (на «функциональный закон» и «геометрический парадокс»), образ движения, в котором идея аристотелевской силы казалась — для условий данной идеализации — полностью погашенной.

Но в такой фиксации был упущен один очень важный момент — дополнительная логическая идея *начала* движения (ускорения), отщепившаяся от самого движения. И в идее «начала» как аристотелевская сила, так и авторитарно-эмпирический образ мышления продолжают эффективно работать, хотя совершенно по-новому, и на границе теоретизирования.

Граница эта проходит с двух сторон.

А. В новой механике сила вводится как нечто постороннее, как источник *изменения* движения («бытие движения» силы уже не требует, не требует понимания). Но характерен сам способ введения понятия силы. В тексте теории это понятие лишь подразумевается, оно провоцирует теорию, но входит в нее только разлагаясь, только количественно. Сила (вызывающая изменение движения) в теории рассчитывается, определяется по ее действию, но сама по себе остается чем-то «запредельным», эмпирически данным, даже иррациональным. Вопрос о «*причине* силы» или о «*природе* силы» является в классической механике (что окончательно зафиксировал Ньютон) запрещенным, метафизическим вопросом.

Иными словами, в качественном своем определении новое понятие силы (изменяющей движение), не воспроизводясь в позитивной теории, воспроизводится все в том же старом авторитарно-эмпирическом мышлении, но уже в новом качестве, именно как предмет преодоления, постоянная

мучительная «дразнилка» для разума (для Сальвиати). Больше того, в качестве предмета понимания (преодоления) сила воспроизводится именно как аристотелевская «форма форм», в контексте аристотелевской (средневеково истолкованной) логики: то, что движет вещами, будучи само неподвижным (или для новой логики то, что не требует объяснения своего действия).

Б. Но сила имеет в новой (формирующейся) теории и второй смысл. В целях практического фокусирования (удар снаряда, работа станка, действие тока) само данное движение, под воздействием какой-то силы возникшее, должно пониматься как «сила» (или — в развитии физики — как импульс, энергия, энергия взаимодействия). В процессе выполнения этой задачи «сила», вообще динамический аспект механики оказывается тайным замыслом теории.

Именно здесь обнаруживается существеннейший момент. В целях нового фокусирования *силы* теоретик вновь сопрягает, соединяет, но уже в определениях физического (а не математического) континуума, те расчлененные определения движения («парадоксальный геометрический образ» и «функциональный закон»), которые он получил, преобразуя аристотелевскую логику («физику»). Но в итоге такого сопряжения возникает сила *логически* «большая», чем та, что была подвергнута анализу, появляется неразложимый остаток, требующий нового анализа, нового «изгнания из теории».

Все дело в том, что внешняя сила, эмпирически подвернувшаяся под руку и вызвавшая данное движение, будучи проведенной через игольное ушко имманентной логики «падения», или «удара», или «давления», или «излучения», совершаемых данным телом, становится уже логически иной силой. Внешняя сила соединяется здесь с различными вариациями силы инерции (этим троянским конем принципа самодействия), и в результате изменяется само понятие материальной точки (как точки-континуума). Теперь идею силы нельзя оторвать от идеи движения, теперь неявно обогащается само понятие силы.

«Точка» движущегося тела начинает пониматься — уже у самого Галилея, но особенно в последующей истории науки — как «центр тяжести», или «импульс», или — что особенно существенно — заряд (активная точка поля). Понятие силы оказывается не тождественным себе, делится «почкованием» (сила — энергия), из силы постепенно вырастает костяк собственно физической (не механистической) *системы понятий*. Но это означает, что развивается и понятие движения, изменяется идея взаимодействия и т. д. и т. п.

Затем, когда сила (развитое понятие силы) вновь выносятся вовне (иначе в контексте классической логики нельзя ни рассчитать, ни понять ее), выступает как эмпирически данный предмет размышления, цикл повторяется. Снова действует расчленяющая, раздваивающая интенция «майевтических» экспериментов...

Вот почему на горизонте классической науки постоянно маячит некая неклассическая, «непонятная» идея, идея планковского «действия», впервые выраженная в принципе инерции (в «силе» инерции). Вместе с «тройным конем» принципа инерции внутрь классической логики с самого начала было внесено субъектное определение движения, т. е. не причина изменения Движения, но движение как *causa sui*.

Такое понимание можно было до поры до времени сводить на нет, заменяя понимание расчетом, можно было каждый раз загонять болезнь вглубь, подменяя каждое новое «почему?» новым «как?», разлагая вновь возникшее понятие силы на все более глубокие и конструктивные варианты «функционального закона» (аналитических представлений) и «геометрического парадокса» (синтетических гипергеометрических представлений).

Но каждое новое сопряжение «геометрического парадокса» и «аналитического закона» (двух определений сущности, как она воспроизводится внутри Теории) снова продуцировало и развивало понятие силы как чего-то принципиально непонятного (но необходимого) для классической теории.

*Непонятного* в двух смыслах. Во-первых, как *предмета* понимания. И, во-вторых, как некоего *назревающего* понятия (движение как *causa sui*), затаенного внутри классического понимания инерционного движения, долженствующего преодолеть в будущем классическое понимание. Во втором смысле «авторитарно-эмпирический» (так есть, и баста!) подход к понятию силы был своеобразным бегством от чуда, заклинанием грозящей катастрофы.

Так, сжатое с двух сторон — со стороны прошлого и со стороны будущего, — существовало и развивалось разумно-рассудочно-интуитивно-экспериментирующее мышление Нового времени.

Соответственно практическое преобразование этого мышления также осуществлялось в двух «точках». У «входа» — как необходимость экспериментально-изолирующего определения предмета («объекта») познания, радикально противопоставленного субъекту и изолированного от иных предметов познания. На «выходе» из классической теории в практику — в расчете возможного будущего действия (в задаче фокусировать движение как силу, импульс, энергию) — возникало знание «информативно-алгоритмическое» (авторитарное) — как приказ, указание (как текст).

Итак, сколько ни отвергай «авторитарно-эмпирическое» «Я» теоретика, оно постоянно возрождается вновь, возбуждая новую атаку «Я» разумного, вновь расщепляясь на рассудочное «Я» и «Я» интуитивное, и т. д. и т. и. Да и само разумное «Я» существует в мышлении и постоянно возрождается в нем именно благодаря необходимости внимательно учитывать, и преодолевать, и трансформировать аристотелевскую «форму форм». Иначе достаточно было бы и рассудка.

Сказка про белого бычка начинается сначала. Неистребимый Симпличио снова оказывается alter ego бессмертного Сальвиати. Только рассудительный Сагредо продолжает ничего не замечать.

И все эта «хитрая механика»: расщепление исходного авторитарно-эмпирического представления, порождение антиномически противопоставленных «аналитического рассудка» и «геометрической интуиции», новое порождение (внутри новой логики) авторитарно-эмпирических представлений, вновь предстающих перед экспериментирующим разумом Сальвиати,—осуществляется Галилеем в недрах «майевтического» эксперимента.

Здесь я подхожу к основному выводу.

\* \* \*

В итоге десятидневных «майевтических» экспериментов Галилей формирует, сопрягая разнородные образы мышления, новый образ теоретика, единый исследовательский коллектив Нового времени — «коллектив-личность» и тем самым формирует новую логику теоретизирования.

Внутри этой себестождественной личности теоретика уже нет ни Сальвиати, ни Сагредо, ни Симпличио в их жесткой противопоставленности друг другу. Не случайно в конце «Диалога...», а особенно «Бесед...» Симпличио все чаще мыслит «по Сальвиати», а Сальвиати понимает необходимость для нового мышления постоянного аристотелевского «присутствия»... Возникает (создается Галилеем) новый тип теоретика, в котором антиномически сотрудничают и дискутируют «Я» разумное (рофлексирующее над основами собственного мышления, невидимый организатор «майевтических» экспериментов); «Я» авторитарноэмпирическое (тот «простак», над образом мыслей которого осуществляется эксперимент, но который постоянно возрождается вновь и вновь не только как «предмет преобразования», но и как заготовитель теоретического продукта «на вынос», в целях использования, в форме инструкции); «Я» изобретающее, «интуитивно» видящее суть предмета (когда разум проникает в тайный замысел своих идей, аксиом, он неожиданно перерождается в «интуицию предмета», в особую форму мышления, строящего, создающего невозможный для существования «предмет-парадокс»); «Я» рассудочное, аналитическое (неустанно переводящее геометрические парадоксы па язык строгих доказательств, в функциональную связь дифференциальных законов). Именно это рассудочное «Я» представляет *вовне* образ теоретика, задает структуру готовой теории<sup>1</sup>. (Здесь намечены лишь основные и признанные философской традицией участники мысленного диалога в «голове» теоретического гения. Для понимания особенностей нашего подхода достаточно и такого, схематического наброска. Далее я очерчу — с выходом на дальнейшее исследование — более развитую схему.)

Контрапункт диалога этих внутренних «Я» и составляет, как я предполагаю, действительную логику развития субъекта теоретического мышления Нового времени. И это именно логика.

Классическая формальная логика строит свою логическую теорию как формальную редукцию процесса «доказательства» для «профанов» (общение учителя — ученика, воспитателя и воспитуемого, управляющего и исполнителя). Таков единственно возможный путь, если предположить абстрактную себе-тождественность каждого из персонажей названной социальной связки.

<sup>1</sup> Непосредственно в «Диалоге...» участвуют три (а не четыре) собеседника; интуиция и разум объединены в мышлении Сальвиати. Смысл такой рассогласованности числа участников «Диалога...» и числа участников изобретенного Галилеем «невидимого мысленного колледжа» будет разъяснен чуть позже. Мы увидим, что «Я» разумное занимает в этом колледже совсем особое «место», точнее, места-то оно не занимает совсем.

Если же исходить из полифоничности самого «учителя», из нетождественности его с самим собой, то единственно возможным путем построения логики будет учение о *мысленном диалоге*. Для Нового времени это — форма антиномической связи (взаимопредположение и взаимоисключение) постоянных соучастников того «невидимого внутреннего колледжа», которым является «классический разум». Именно такой «коллектив-личность» развивает всю науку Нового времени. Развивает науку и в постоянном диалоге развивается сам, вновь и вновь преобразуя (расширенно воспроизводя) исходный галилеев эксперимент.

Что это за наука? О субъекте? Об объекте? Для существа «майевтического» экспериментирования такой вопрос бессмыслен. «Всеобщий труд» и новая форма самосознания (когда себя познает «Я», антиномически расчлененное, могущее активно и конфликтно взаимодействовать с самим собой) осуществляются в Новое время — в контексте *совместного труда* — как форма *знания о мире*. Только тогда, когда «один глаз (исследователя) косит на нас, а другой — на Арзамас», только в таком «косоглазии», двуфокусности мышления и реализуется социум культуры, социум всеобщего труда.

Теоретик, изобретенный Галилеем, есть сознательное воплощение тех потенций и того замысла, которые были присущи самой практике XVII—XIX (и начала XX) веков. Во

всем движении мышления Нового времени продолжается двойственный галилеев эксперимент.

Мышление здесь всегда устремлено *на предмет*, на его преобразование (в идеале — на формирование уникального математического предмета — материальной точки, бесконечно большого круга, бесконечноугольного многоугольника, все более сложных гипергеометрических структур,

раскрывающих суть объекта физического, но не могущих существовать как физический объект). Но—одновременно и взаимоисключающе — то же самое мышление всегда устремлено на *субъекта*, на вскрытие в мышлении тех внутренних резервов знания (я не знал, что я это уже знаю), «выволакивание» которых на свет божий раскрывает разумный замысел всей системы рассудочного доказательства, характерного для мышления Нового времени. Замысел этот — «назад» к исходным аксиомам, к обнаружению (и переработке) их скрытых логических потенций.

Так что галилеев «демон Сократа» вполне актуален; он дух всей классической (Новое время) логики. «Майевтический» эксперимент (неявно) развивает, *полагает* те способности субъекта, те возможности мышления, которые якобы лишь *проявляются* и разворачиваются с его помощью. Набросаем пунктир логики антиномического диалога.

Итак, Галилей изобрел<sup>1</sup> исследовательский (антиномически расчлененный) «коллектив-личность» («теоретика-классика»).

<sup>1</sup> Понятие «изобретение» здесь, конечно, не следует понимать слишком буквально, в том смысле, в каком говорят об изобретении паровоза или изобретении радио. Галилей конечно же *изобретает* «коллектив-личность» исследователя в той же мере, в какой он *открывает* этот «коллектив», заданный исторически; Галилей сам становится таким коллективом, новым типом теоретика. Я взял нарочно наиболее жесткое понятие, чтобы подчеркнуть целенаправленность процесса открытия, его направленность на создание нового. Я чуть перегнул палку, чтобы стало ясно: в этот период теоретиком можно стать, лишь обретя его *из себя*, из развития своей личности, «*изобретя*» его. И в этом смысле нового теоретика изобретают Галилей и Декарт, Лейбниц и Спиноза, Гюйгенс и Ньютон.

В процессе формирования этого «коллектива-личности» изменялись все социально-логические характеристики исторически заданных персонажей «Диалога...». В работе (диалоге) «внутреннего колледжа» различные определения меняются местами, переливаются друг в друга, сливаются в нечто неразличимое или отступают в тень одного из определений, замещающего или представляющего весь контрапункт теоретика. В социальной основе всех «замещений» и «подстановок» (не позволяющих до самого последнего времени разглядеть внутреннюю многозначность и многоликость теоретика Нового времени) лежит диалектика «совместного и всеобщего труда».

Если вчерне представить, как «микросоциум», сформированный Галилеем, работает в контексте совместного труда, то очерчивается характерная схема «превращений» и «взаимопереходов» разума — рассудка — интуиции — авторитарно-эмпирического мышления...

<sup>1</sup> Конечно, схема эта «очертится» только при самом активном соучастии читателя, который должен будет самостоятельно представить все сдвиги в работе «Галилеевского теоретика», вставленного в контекст совместного труда. Я надеюсь на такое соучастие.

Но предварительно два замечания. Во-первых, хотя в моем изложении эти узлы будут представлены *последовательно*, в действительности они осуществляются *одновременно* и дают противоположные определения одного процесса. Во-вторых, здесь будет представлена только естественнонаучная работа «теоретика-классика»<sup>1</sup> (его философская работа пока остается в стороне, и читатель скоро поймет причину такой «забывчивости» и ее границы).

<sup>1</sup> Речь идет не о психологической реальности «теоретика-классика». Речь все время идет об идеализированной личности теоретика, действительно единой только в плане логическом. Это мельчайший, далее неделимый «микросоциум» теоретизирования, который еще способен замыкаться на себя, осуществлять логически продуктивный диалог и выдавать «на-гора» теоретическую продукцию уникального характера. Психологически такому «микросоциуму» может соответствовать и отдельный индивид, и разбросанный коллектив ученых, и некая научная школа. Мера и формы этого «соответствия» требуют специальных исследований. Но я думаю, что в таком исследовании постоянно надо иметь в виду логическую идеализацию «коллектива-личности»; также, впрочем, и обратно: детальное развитие предложенных здесь историологических идеализации требует серьезных психологических изысканий.

Вот набросок диалогических превращении классического разума:

А. В той мере, в какой классическое мышление естественника готовит идеи впрок для включения их в оборот совместного труда, «микросоциум» теоретика перестраивается таким образом, чтобы разумное «Я» *исчезало* в «Я» *рассудочном*; далее, чтобы все предметные определения (определения идеализованного предмета, «геометрические парадоксы») были переведены в чисто функциональные аналитические предложения, а видение «очаи разума» было вытолкнуто из здания готовой теории как шлак мнимо иррациональной или, по меньшей мере, внелогической «интуиции».

На минуту остановимся. Собственно, какой смысл мы вложили в понятие «разум», когда только что сказали: «разумное «Я» исчезает»?

«Разум» в его цельном бытии образует сам дух «майевтического» эксперимента, его *направленность* на *преобразование аристотелевской логики* Симпличио; это — «бегство от чуда» неклассической идеи, скрытой в недрах классики. «Исчезновение» разума означает — в таком контексте — исчезновение логики Нового времени как цельного (противоречивого)



полилога, как логики, противопоставленной и сопряженной с логикой Аристотеля<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Метод самого Галилея (и Сальвиати) — разумный метод, в нем «вырождения» еще нет. Он очень точно описывает «выгоды» перехода к чисто «функциональным представлениям» и «выпадение» разума при таком переходе; «Если освободить проблемы и теоремы Галилея от евклидовых пут, переведя их на язык анализа и облекши их в формы уравнений, то они приводят более простым путем к тем же результатам и даже в более удобной форме приложения их на практике и теории. Но если желать *понять* основные принципы динамики, а не просто *применять* их, *не разумея их сущности*, то для этого нет другого способа, как продумать их гак, как их развил Галилей. Поэтому остается только подчеркнуть, что нельзя ни получить, ни понять элементарных предложений этой науки аналитическим путем» (*Л. Ольшки. История научной литературы на новых языках*, т. 3, стр. 289) (курсив мой.— В. Б.).

И исчезает разум напрочь. Мы говорили выше, что на выходе в производство вещей разумное «Я» усыхает в «Я» рассудочном, выводном (формальная связь отдельных предложений научного текста). Но это лишь первый этап перерождения «невидимого колледжа» мыслителя-классика. В виде рассудка «теоретик» (теоретический текст) выступает для *другого* «теоретика»; рассудок—посол разума в мире теоретических сношений (скажем, между теориями разного уровня, между математикой и физикой, физикой и химией и т. д.).

Но на выходе в собственно прикладное знание теоретический текст выступает как «сила», как схема и сигнал действия.

Здесь снова возрождаются субъектные определения, но в форме приказа, авторитета, алгоритма, указания: так надо действовать. Почему? Это знает наука. Действуйте, и баста!

В результате *конечным* воплощением теоретика Нового времени (теоретика-естественника) оказывается уже не Сагредо, но... алгоритмически переряженный Симпличио!

Весь смысл работы теоретика в рассмотренном цикле — чтобы от разума не осталось ни следа, ни воспоминания...

Б. Движение теоретической мысли «естественника», хочет он того или нет, всегда имеет и другую направленность — не вовне, но вовнутрь, оказывается некой самокритикой классического разума.

В этом движении, если продумать самые отдаленные его феномены (поскольку на малых пробегах такая самокритика фактически только систематизирует «доказательство»), «личность-социум» «теоретика-классика» перестраивается совсем иначе, чем мы только что изобразили, получает совсем иное определение.

Но... разум снова исчезает. Правда, на этот раз он *пережигает* себя в «интуицию» (в простейшем случае—в геометрический синтез), чтобы обрести новые силы для аналитической работы.

Как это происходит? В самокритике классического разума прежде всего замыкаются на себя его действующие — развитые в познании природы — аналитические, *рассудочные* понятия. Но к такому самообращению они принципиально не способны.

Правда, до тех пор, пока самокритика рассудка развертывается количественно (т. е. пока выясняется мера систематизации исходных данных), все обстоит более или менее благополучно. Выход находится в стремлении теоретика к «еще более строгой» аксиоматизации и формализации логических структур.

Но как только под сомнение ставится сама возможность работы рассудка, все рассыпается. Обращение рассудочных категорий на себя приводит к их расплыванию, расплавлению, растеканию, к обнаружению в их основе (за ними) исходных и, оказывается, взятых на веру *аксиоматических принципов* и элементарных *шагов дедукции* (именно эти принципы работы рассудка Кант и называет идеями разума).

Но эти принципы хорошо работают только в темноте, только до тех пор, пока в них не сомневаются, они эффективны, только преломленные через сферу рассудка. Теперь, обнаженные от рассудочного прикрытия и также повернутые на себя, они теряют свою работоспособность и аподиктичность.

Как только рассудок спрашивает о своих основаниях, т. е. как только он задает вопросы андерсеновского мальчика — почему, собственно, дальше аксиом, в глубь аксиом идти нельзя, почему они бесспорны, нельзя ли их доказать, к ним обратит требования вывода или почему данный шаг дедукции неразложим, элементарен, не перескочил ли я в своем выводе неких ступеней, без которых вся его доказательность повисает в воздухе, да может ли вообще «шаг» дедукции быть доказательным, если он не взят как «*causa sui*»,— как только рассудок задает такие вопросы, рушится сразу же все. Основой рассудка оказывается разум, но разум обосновывает себя только... в *интуиции*.

Какое же содержание имеет понятие «интуиция» *вне* чисто негативных определений (то, что не может быть доказано, то — в знании,—что самоочевидно)? По сути дела, содержание понятия «интуиция» (в XVII — начале XX века) мы только что засекли, проследив движение галилеевского «майевтического» эксперимента.

В интуиции мир в целом, бесконечное целое природы понимается, во-первых, в точке «*causa sui*», в точке действия *на себя самого*, т. е. *объект* взят как *субъект*. Но, во-вторых, в интуиции действие мира на себя самого видится преломленным в модусе (механического) движения, когда одна точка возникает дважды — как действующая и испытывающая действие, т. е. в интуиции *causa sui* *не понимается*, разум как целое не работает.

Значит, субъект взят как объект. Интуиция возникает там и постольку, где и постольку разумное определение «causa sui», «причины самого себя», просвечивает (но только просвечивает) в рассудочных определениях «причины действия *на другое*» («causa alterius»).

Если в «причине изменения движения» (в силе) не просвечивает идея «causa sui», то интуиции нет, есть только рассудок, есть только логика функционального закона; если есть «causa sui» только «сама в себе», а не в другом (не как сила), то интуиции опять же нет, тогда есть только разум. Но вот тогда, когда «causa sui» может быть понята только в «действии на другое», т. е. может быть понята только как непонятное, тогда разум существует как интуиция.

Данное определение является столь же содержательным, сколь и формальным, говорит столь же о предмете интуитивного познания, сколь и о своеобразии логической формы этого познания (неосознаваемость, «скоропостижность», «самоочевидность» и т. д.).

Наше утверждение будет особенно ясным, если условно предположить *другой*, негалилеевский, *строй мышления*. Предположим (современная научно-техническая революция осуществляет это предположение на практике), что задача анализа и синтеза «causa sui» становится непосредственной целью теоретического мышления. Проблема «просвечивания» пропадает.

И сразу же все изменяется. Непосредственно направить внимание разума на бытие и изменение данного предмета как «causa sui» означает одновременно направить внимание разума на осознание своего собственного действия и своего решения как «causa sui», т. е. исключить и рассудочное (сведением к предшествующему логическому шагу), и интуитивное («очами разума») его обоснование. В самом деле, чтобы обосновать бытие данного предмета как причину самого себя, чтобы познать в нем самодействие бесконечного мира, я не могу отсылать мысль ни к каким прошлым выводам, постольку все они (их логика) сами должны быть преобразованы и включены в определение предмета; весь мир должен быть понят заново, в данной точке самодействия. Рассудок тут не вывезет.

Но и на видение «очами разума» здесь не сошлешься, постольку мой вывод может быть обоснован, только если «мир как целое» представлен в моем сознании не только потенциально (просвечивая в другом), но *актуально*, постольку целое осознано не как факт, не просто как «конечная причина», а как самоопределение предмета, в собственном смысле слова логически.

Соответственно мое мышление как целое должно здесь не просто управлять моим мышлением «в частностях» (что и означает быть интуитивным), а и само — именно как целое, как самоочевидная культура мышления — быть предметом целенаправленного преобразования...

Но вернемся от наших предположений к перестраиванию «галилеевского колледжа» во втором «цикле», в процессе самокритики классического разума.

Без интуиции («просвечивания» и т. д.) здесь не обойтись. Как только за «принципами аксиоматизации» и «шагами дедукции» вновь обнаруживается идея самообоснования разума — «силы», формирующей и рассудок, и сам разум,— и как только становится необходимым логически (разумно) анализировать эту идею, сразу же раскрывается принципиальная невозможность такого анализа внутри классической теоретической системы (а классическая логика строится по общим принципам классического теоретизирования). Ведь в классических теориях сила может воспроизводиться только в своих действиях, только в «другом».

Разумное (через идею «*causa sui*») понимание мира как субъекта, в модусе «*действия на...*» моментально трансформируется в «парадоксальный образ» галилеевского типа (движение по бесконечно большой окружности тождественно движению по прямой линии). В нем интуитивно просвечивает «образ мира» — в данной точке самодействия,— но *теоретически* этот интуитивный геометрический синтез может быть воспроизведен только дифференциально, функционально, только в новом наборе рассудочных, выводных утверждений. Предмет познания (и, соответственно, субъект познания) снова существует не сам по себе, не в своем бытии, но в своем «инобытии», как сила, вызывающая где-то какое-то изменение. Конечно, налицо уже новый парадоксальный образ, поскольку в каждом рассудочном «вырождении» теоретика — пока «разум» работал вовне, в качестве «рассудка»,— неявно обогатилось само понятие «силы», развился и реальный субъект мышления (мышление как целое, как вся культура мышления, как знание «природы творящей»). И именно поэтому рассудок получает в новом парадоксальном образе новые возможности своего функционирования.

Итак, завершая очередной рефлексивный цикл, разум снова встречается (в точке самодействия) с собой как целым, как «Я» разумным, «Я» галилеевским, «Я» в момент его формирования (XVII век), с «Я» исторически значимым. Встречается, чтобы сразу же взаимоаннигилировать (в точке встречи с собой) в новую интуитивную «очевидность». Диалог разума с разумом здесь состояться не может, классический разум не может стать радикально иным, он может только «развиться», «усовершенствоваться» в качестве все того же классического разума. (Наиболее наглядной моделью такого движения классической теоретической мысли является развитие математики — от Декарта до наших дней — в постоянном взаимопревращении аналитических и «гипергеометрических» представлений.)

Обновленный где-то там, в «туманах» интуиции, разум вновь «обращает» свое движение. и переформирует свою схематику, развивает углубленные принципы рассудочной работы. В своих основных «идеях» (ср. Кант) разум активно переводит синтетические геометрические парадоксы (парадоксальное бытие идеализованных предметов классической науки) в сферу аксиоматических, функциональных, аналитических, выводных действий рассудка.

Здесь как бы снова воспроизводятся основные результаты «майевтического» эксперимента Галилея (но уже внутри самой жизни разума). Рассудок, «дух Сагредо» снова оказывается одним из побочных продуктов эксперимента.

Вспомним. Если *исторически* (к началу XVII века) рассудочное мышление было задано как нечто самостоятельное (Сагредо существовал рядом с Сальвиати и Симпличио), порожденное практикой эпохи Возрождения и начала мануфактурного периода, то *историологически* (что мы вкратце уже проследили) рассудок в качестве самостоятельно

действующей формы мышления порождается в результате самопознания разума. Идея функционального закона, выводного, аналитического знания должна, чтобы действовать, каждый раз заново порождаться действием Сальвиати, вновь и вновь отщепляясь от нового уровня «силовых» (энергетических, импульсных) представлений и существуя только как послушная тень интуитивных «геометрических» или «гипергеометрических» представлений. Беру эти слова в кавычки потому, что в данном контексте «геометрическое» лишь парафраз для определения *потенций* воплощать идеализованный предмет в понятии, *синтетически, образнопарадоксально* (т. е. уже не образно). А потенции эти необходимы для любой естественнонаучной теории Нового времени, не только физической, но и химической, биологической, даже политэкономической, и они (потенции) вовсе не обязательно находят строго геометрическое или топологическое выражение.

Как будто бы наконец в момент «обращения», в момент нового превращения второго «цикла» в первый, разум существует как нечто самостоятельное, не сводимое ни к рассудочной, ни к интуитивной функции, как сила, *формирующая рассудок*.

Но ведь все дело в том, что сила этого перевода, превращения и взаимопревращения, составляющая всю суть развития новой науки, остается именно *силой* — чем-то «запредельным» для рационального знания (в данном случае для рационального знания

о логике мышления). Сила разума рассчитывается (как и всякая сила) по характеру своего действия, по формализму рассудочного вывода, но по своей «природе», т. е. как «*causa sui*», она остается вне логического постижения. Вопрос о логике «превращения» оказывается запрещенным, метафизическим вопросом, здесь идея «теоретического разума» заменяется идеей квазисамостоятельного «практического разума» — и в его высоконравственном (кантовском) смысле, и — на другом конце спектра — в его техницистско-прагматическом воплощении. Аналогия силы в классической механике и «силы» разума (как субъекта теоретизирования) в классической логике не просто аналогия. Это — выражение внутреннего тождества *субъектных* определений *практики* и *теории* Нового времени как определений «силовых», понимаемых только в своем снятии.

Таким образом, в теориях Нового времени предмет и субъект познания невоспроизводимы в своем *собственном определении*, они запредельны для классических теорий. И невоспроизводимы потому, что оторваны друг от

друга, мыслятся как разные полюсы познания, а не как взаимоопределения, не в контексте идеи «*causa sui*».

Так еще и еще раз обнаруживается антиномическое тождество самосознания и знания о мире в работе теоретика Нового времени, в диалоге галилеевского «микросоциума». Но вся антиномичность этого тождества сказывается только тогда, когда теоретик пытается включить в теоретическое понятие *внетеоретическое* бытие предмета и *внетеоретическое* бытие субъекта, т. е. когда теоретик стремится теоретически воспроизвести практический смысл своих теорий. Когда теоретик-естественник выступает как... философ.

*Внутри* классических теорий все остается вполне комфортабельным. Внутри классических теорий без всяких помех осуществляется постоянное взаимопревращение и, следовательно, «рационализация» «объектных» и «субъектных» определений. Мистическое понятие силы без остатка разлагается на квазисамостоятельные «геометрические» и «аналитические» представления.

Каждое развитие функционального закона (понятия «функциональный закон») и каждое развитие парадоксальных геометрических структур есть не что иное, как негативное (отображенное) развитие силовых, субъектных определений, негативное развитие потенциалов гуманитарного, исторического (в самом широком, смысле) знания. Есть развитие той версии человеческого бытия, которая складывалась, в частности, в мысленных экспериментах Галилея и которая была характерна для всей этой эпохи.

Продумаем теперь в целом диалектику (диалогическую) превращений и замещений галилеевского внутриинтеллектуального «невидимого колледжа».

Есть одна интегральная особенность превращений как в первом, так и во втором циклах — «место» *разума*. Действительно, разум ведет в деятельности «теоретика-классика» («естественника») странное существование.

Разумное «Я» — *некто*, актуально (внутри теоретических превращений) существующий как *ничто*, как связь, переход, антиномическое сопряжение других, жестко воплощенных «Я» — авторитарно-эмпирического, рассудочного, интуитивистского. Разума нет, если нет этих взаимопревращений (ведь разум — дух «майевтического» эксперимента), если исчезает спор интуиции — рассудка — авторитета. Разум всегда или потенциален, или «снят».

Актуально в работе теоретического естествознания живет рассудок, интуиция, авторитет или же их рационально неуловимое сочетание, переход. Но, с другой стороны, ведь только один разум и существует актуально, по сути дела, во всех своих антиномических превращениях. Ведь рассудок, интуиция, эмпирическая авторитарность, имеют свой реальный — логический — смысл только как *моменты разума*, его ипостаси, перевоплощения, видимости (иногда, скорее, видимости, иногда — более ипостаси). Разум естествознателя Нового времени подобен древнееврейскому Иегове: его имя непроизносимо, он может быть назван лишь мирским словом — Адонаи...

В классике Нового времени разума *нет*.

В классике *есть только* разум.

*Интуиция* оказывается здесь работающей логической силой (а не романтической болтовней), только когда она *разумна*, т. е. когда она создает парадоксы — понятия — образы, способные и нацеленные на то, чтобы быть переведенными на язык рассудка, в алгоритмы авторитарно-эмпирического управления. Вне такой нацеленности взаимопревращений (вне разума) интуиции просто не существует.

*Рассудок* опять-таки работает, плодотворен, пока он *разумен*, пока его функционально-аналитический, выводной метод внутренне тождествен с «геометрическим синтезом», пока банальный рассудок—в аксиоматических основах своих — парадоксален. Рассудок разумен, а значит, неявно обогащает интуицию, скрытно развивает свой собственный исходный парадокс. Вне этой цельности взаимопревращений (вне разума) рассудка просто не существует.

Тождество ничтожности (его нет) и всемогущества (есть только он) составляет самую суть, самую историологическую определенность классического разума, классической диалогии (в отличие от диалогии античной, средневековой или той, что назревает сегодня, в конце XX века).

Сразу же уточним. Суть классического (естественнонаучного) разума реализуется эффективно, «работает» только внутри замкнутой теоретической системы, внутри системы законоположения. Но субъект теоретизирования Нового времени («галилеевский теоретик») не белка в колесе саморазвития, не чистый «теоретический разум». *Субъект* должен быть понят (нами и самим собой) не только как «форма полагания» теоретических структур, но и в отношении к *бытию* предмета, и в отношениях к самому себе, в логике своего *самоопределения*, т. е. в логике выхода за собственные пределы. Соответственно теоретический разум должен быть понят как одно из определений практики, как одно из определений реального человека, реального общества (в единстве всех форм его совместного и всеобщего труда).

Ведь именно в «точках» выхода за собственные пределы разум конституируется во всей своей цельности (как нечто существующее уже не только в своих частных определениях—ипостасях). Познание (пред-полагание) внетеоретического бытия предметов («вещей в себе») и познание (пред-полагание) внетеоретического бытия самого субъекта теоретизирования и есть собственное дело *разума* (ни интуиция, ни рассудок здесь не помогут), есть определение («дефиниция», если хотите) того, «что есть разум».

Но мы уже видели, что в логике Нового времени разум теоретика не может быть повернут — в виде «*causa sui*» — ни на самого себя (на свое самообоснование), ни на действительный предмет деятельности («природу творящую»). Самообоснование проецируется в практике (и мышлении) Нового времени только в действии причинном — па «другое», только в дифференциальном (от точки к точке) расчете. Разум различает самого себя

(и предмет) только через плотную непроницаемую среду бесконечных причинных цепей, только через среду квазидialogических отношений «рассудка — интуиции — авторитета».

В таком виде диалог существенно облегчен. Разум (цельная логика) спорит не с самим собой (не с собой как иным, как потенциально иной логикой), но только как целое с *частью*, как всеобщая потенция с временным своим *воплощением*. И в таком споре разум легко побеждает — рассудок переходит в интуицию, интуиция усыхает в рассудке... Но это — пирровы победы. За счет частичных побед (над собственными тенями) разум не может радикально изменить самого себя, не может перестроить строй своей цельности, он вечно развивается в приложениях своих и в понимании себя самого, но он не преобразуется как субъект, как внетеоретический способ полагания теорий.

Зафиксированная ситуация есть лишь абстрактное выражение особенностей цельной (но расчлененной на «практику» и «теорию» в узком смысле слова) практики Нового времени, практики общества, в котором господствует «Maschinerie».

В такой практике действующий субъект постоянно распухает — экстенсивно — в своем действии за счет все большей точности его интенсивной, личностной силы. Так, на машинной фабрике непосредственно работник все более сводится к точечной, кнопочной функции, но его способ деятельности в целом (система машин—«Maschinerie») существует вне его личного бытия, как его собственная все разбухающая, действенная мощь. То же — в науке этого периода.

Но, становясь рядом со своим собственным способом деятельности (пуповина кнопочной связи быстро рвется), работник впервые получает возможность цельного, реального самоизменения.

В тех двух точках, в которых разум должен самоопределиться как нечто цельное, а не просто как потенция взаимопревращения своих частичных воплощений,— в точке выхода к *бытию предмета* и в точке *действенного самопознания субъекта* разум теоретика-естественника переходит в разум философа. И без такого *перехода*, без философской формы теоретизирования разум теоретика-естественника существовать также не может, это *еще не разум*.

Причем само расщепление классического разума на «естественнонаучный» и «философский» есть необходимое проявление особенностей «диалогики» Нового времени. Смысл этого расщепления (у Галилея еще не осуществленного, еще только потенциального) наиболее резко очерчивается в логическом противостоянии *Кант — Гегель*.

Для *Канта* актуальна та «точка», в которой разум выходит на бытие предмета, на «вещь в себе». В этой точке обнаруживается, что классический разум, который теперь должен работать вовне как целое, именно как целое работать вообще не может. Он работоспособен только в своих расщепленных, превращенных формах «рассудка — интуиции — способности суждения».



«Вещь в себе» познаваема только как *causa sui*. Но разум Нового времени аналитичен, он сразу же расщепляет идею «*causa sui*» на две идеи—«Мир как целое» («природа творящая») и мир как сумма дифференциальных частных («природа сотворенная»).

Понятия, годные для анализа дифференциальных частных, непригодны для «синтеза» мира как целого. Они сплошь антиномичны; они созданы для проецирования «иррациональной силы» в «рассудочном действии». Они переводят «предметность» в «действие предметности», в движение без движущегося предмета. Внутри теории предмет существует только как знак, символ движения (механического).

А те синтетические «парадоксальные образы» самодействующего мира (уже не как бесконечной суммы частных, но взятого в точке действия на себя, т. е. в рационально уловимом, конкретном воплощении), которые возникают в начале перевода силовых идей в функциональные понятия, не могут быть поняты как нечто стабильное, *фиксированное*,—это лишь мгновенные синтетические праобразы (окружность, переходящая в прямую линию) аналитических, функциональных «подстановок».

Определения *бытия* не могут быть ассимилированы в контексте классических теорий. Только «практический разум» может соотноситься с бытием. Но определения, практического разума всегда будут (принципиально) впеоретическими определениями. И вместе с тем, органически необходимыми для логической всеобщности теоретических утверждений.

Кантовская формулировка этой антиномии насущна для естественника как постоянное «*memento mori*», как точное определение того парадокса, в бегстве от которого и создается вся классическая наука.

Возможность бытия обосновать невозможно.

Возможность бытия обосновать необходимо.

Теперь — *Гегель*. Для Гегеля актуальна та «точка», отделенная в XVII—XIX веках от точки внетеоретического бытия предмета, в которой классический разум выходит на себя, обретает себя как нечто цельное, могущее быть предметом самоопределения. Но это цельное опять-таки не может быть понято как «*causa sui*», оно понимается только как целое своих (разума) внутритеоретических расщеплений, односторонних проекций.

Возникает ситуация, о которой — в ином контексте — мы только что говорили. Обращаясь на себя, классический разум *не может подвергнуть себя самокритике* как целое, как особую культуру мышления. Он критикует свои *расщепления*, он (в логике Гегеля) раскрывает за всеми своими частными определениями свое действительное единство, тождество рассудка и интуиции, интуиции и эмпирии.

Но в таком случае его критика сводится к самовосстановлению, к преодолению раздробленности, к раскрытию того, что есть разум «по истине». В результате наступает полное самоудовлетворение: разум отныне существует как чистая потенция логических превращений, взятая вне этих

превращений, вне рассудка, интуиции, авторитета, как их наконец-то обнаруженная абсолютная тождественность. Такой разум есть лишь история своего *образования*, есть торжествующее апостериори познания.

Такой разум начисто недееспособен. Вне его ничего не остается и, главное, не остается самого разума как предмета действия; предмет классического разума наконец-то снят (воспроизведен) в абсолютной себестождественности «предмета» и «субъекта» познания, в их функциональной себестождественности. Для гегелевского Разума, как для Спинозовской Природы движение только «бесконечный модус». Это разум, подвижный только как «природа сотворенная» («*natura naturata*») и абсолютно неподвижный как «природа творящая» («*natura naturans*»).

Что означает неподвижность диалектического разума как целого (если взять логику во всем объеме ее развития)? Она означает неподвижность разума по отношению в *самому себе*, принципиальную монологичность этого разума, следовательно, его нелогичность, неспособность себя логично обосновать (мы вновь вернулись к идеям первой части этой книги).

Но тем самым впервые в истории мышления перед разумом, размотавшим все клубки квазидialogов (dialogов разума со своими частными проекциями), возникает мучительное искушение — завести диалог с собственной логикой как истинной, единственной логикой, искушение продуктивного спора с истиной (в ее полном развитии), искушение полноценной диалогичности вместо облегченного спора разума (как целого) с его собственными моментами движения (реализации). Само всеобщее (логика) должно быть понято как особенное.

Гегель актуально — это невозможность такого диалога. Но Гегель потенциально — это альтернатива: или окончательный отказ от развития логики, или развитие логики как ее радикальное самоизменение.

В Гегеле классика обнаруживает свои существенные границы; она может как целое двигаться вперед не на путях «еще большей истины» и не на путях «истины против лжи», но только на основе идеи «истина против иной истины, истинная логика против иной истинной логики». Впрочем, такое «против» уже не против, но — за.

Очерченная только что ситуация воспроизводит (в абстрактно-философской сфере) ту социальную ситуацию, о которой мы вкратце сказали выше: только полностью отчужденная от личности логическая культура может стать предметом цельного, всеобщелогического преобразования, радикального преобразования личности (вместе со всей ее культурной «наследственностью»).

Замечу, что философские искушения и логические авантюры (представленные здесь фигурами Канта и Гегеля, но могущие реализоваться и в других образах) постоянно

подстерегают «теоретика-классика», драматически обостряют его мысль, заостряют представление о том опасном «чуде», в бегстве от которого создавались все классические теории. В «Диалоге...» Галилея этих искушений *еще* нет, философская мысль изнутри входит в галилеевское

мышление. Но в том микросоциуме, который был изобретен Галилеем, «философские призраки» зажили своей собственной, независимой от воли «изобретателя» жизнью, определяя предельную трагедийность будущих теоретических коллизий и вместе с тем провоцируя предельную глубину и силу теоретических исканий и открытий в науке XVII — начала XX века.

Вот почему я решился на историко-философский зигзаг. Но коли я на него решился, еще одно соображение. Несмотря на все сказанное, диалогика «теоретика-классика» все же не сводится к спору и бесконечному взаимопревращению плоских проекций единого — разумного — инварианта. За первым слоем скрывается более глубокий историологический спор. Мы уже видели, что в авторитарно-эмпирической речи Симпличио скрывается (перевоплощается) логика сложного сопряжения античного (Аристотель) и средневекового (Аквинат) строя мышления как предмет преодоления. И мышление Симпличио постоянно возрождается, вновь и вновь расщепляясь в движении «майевтических» экспериментов.

То же можно сказать и о логике Сальвиати. Мы проследили, что цельный разум Нового времени все же (неявно, в «бегстве от чуда») спорит с какой-то только еще возможной (невозможной) логикой иного разума, логикой «*causa sui*». Правда, спор протекает лишь в форме диалога разума со своим собственным небытием (безумием). Иную форму диалог с будущим разумом приобретает только в XX веке.

Важно лишь было подчеркнуть, что в диалоге галилеевского «колледжа» осуществляется — в форме спора «проекций» одного (классического) разума — спор различных логических культур, т. е. осуществляется не квазидиалогика, а диалогика вполне реальная. Классический разум антиномически ассимилирует в себе все логические культуры прошлого, чтобы подготовиться к решающему диалогу разума с самим собой.

Но для того, чтобы точнее понять условия этого назревающего диалога логик, полнее определим «внутренний колледж» классического разума.

### 3. Семь-Я теоретика (1641—19...)

До сих пор логика внутреннего спора различных логик («диалогика») классического разума была представлена в основном теми «alter ego», которые санкционированы классической философской традицией: «Я» интуитивное, «Я» рассудочное, «Я» авторитарно-эмпирическое, «Я» разумное (существующее лишь в цельности и взаимопревращениях этого диалога). Утверждение о «теоретике-классике» как «многочестном субъекте» теоретизирования вполне можно было развить и в пределах такой сокращенной схемы.

В споре с самим собой изобретатель классических теорий становился то на одни, то на другие логические позиции, воспринимал различные, исторически определенные точки зрения, несводимые друг к другу, имеющие творческий смысл только в споре с «моей собственной противоположной» точкой зрения.

Но уже в процессе изложения «диалогии» классического разума читатель увидел, что таких «внутренних Собеседников» больше, чем полагается по традиционному «набору», и для более детального развития логики творческого спора необходимо осмыслить иные, не традиционные «логические установки».

Сейчас, подводя предварительные итоги, возможно набросать такую уточненную схему строения «внутреннего невидимого колледжа» в «голове» теоретического гения Нового времени.

*Семь-Я* «теоретика-классика» действует в таком «составе» (конечно, дело здесь не в числе, его можно и увеличить, и уменьшить; дело — в уточнении нашей принципиальной схемы): (1) «Я» *теоретического разума* Нового времени (направленного на изобретение и развитие классических теорий) реализуется в споре и переливе, переходе таких особых логических установок (других «Я»), как (2) исходное «Я» *экспериментально-изолирующего сознания*, «Я» установки на предмет. В контексте этой установки понять предмет означает понять его как нечто отдельное от меня, независимое от моего сознания, изолированное от многозначности бытия и сосредоточенное в «силу», извне действующую на меня, на мои орудия познания.

В процессе осуществления такой экспериментальной отстраненности возникает феномен воспроизведения «*causa sui*» в действии на другое. Начинает работать совсем иная логика. Ее развивает (3) «Я» *синтезирующей «интуиции»*. Для интуитивного «Я» понять предмет означает «построить» парадоксальный, видимый «очами разума» образ этого предмета.

Интуитивно построенный, внутренне созерцаемый идеализованный предмет необходимо парадоксален, обладает определениями, невозможными для эмпирического бытия (ср. галилеевские парадоксальные «геометрические» монстры). Но образы-парадоксы, снимающие (в предметной форме) те или иные формы движения классического объекта, должны переводиться на «выводной», собственно логический язык. Эту работу осуществляет «логика», которую развивает (4) «Я» *рассудочной дедукции*. В этой работе парадоксальный «геометрический» внутренний образ идеализованного предмета проецируется, расшифровывается в дедуктивно-доказательном движении рассудка, в аналитической «функции» разумения. Строится костяк классических теорий. Именно рассудочное, доказательное движение и понимается обычно как единственный носитель «настоящей логики», как предмет формально-логических исследований.

В работе аналитического рассудка исходные определения парадоксального идеализованного предмета переходят в формулировки аксиом и в формулы математической дедукции. Но созданный дедуктивно-аксиоматическим рассудком костяк классических теорий должен быть «доведен» и перестроен совсем другим Собеседником единого интеллекта, той логикой, которую развивает (5) «Я» *информационно-алгоритмического знания*, «Я» установки на «текст».

В контексте такой установки знать предмет означает сформулировать знание в форме информации для другого человека, чтобы он смог что-то рассчитать, что-то сделать (по некоторой схеме, алгоритму), не входя в «изобретение» понятий, не распечатывая «черного ящика». Знать, полагает «Я» текста, значит исходить из определенной формы закрепленного социального общения: информирующий, указывающий — информируемый, исполняющий. Установка на текст отнюдь не тождественна аналитически-рассудочной установке и требует новых переформулировок всего логического движения.

Казалось бы, все. Перед нами «теория на выходе», и внутренний диалог закончен. Но это далеко не так. В нашем «внутреннем колледже» еще нет очень существенных Собеседников. Прежде всего (6) «Я» *способности суждения*. В тексте настоящей книги об этом Собеседнике теоретического интеллекта ничего не сказано, точнее, он не был назван по имени, хотя о его работе, о его логике, о его постоянном вмешательстве в диалог речь шла постоянно.

Здесь подразумевается особая интеллектуальная способность (логическая установка), не сводимая ни к интуиции, ни к рассудку, ни к интегральной роли разума. Она впервые была исследована Кантом («Критика способности суждения») и состоит в непосредственном *обращении* всех других «способностей» (установок), в их «сравнении», «противопоставлении» и «согласовании» — в процессе фокусирования на данном, особенном (даже единичном) предмете суждения.

«Способность суждения» требует связи и устанавливает связь между установкой на предмет и установкой на текст, переводит в обратное направление движение «интуиция — дедукция». В «способности суждения» вся цельная система теоретического разума приходит в беспокойство, разворачивается, размораживается, становится неопределенной, направляется на новую переформулировку проблем и на новое их решение.

Наконец, «способность суждения» осуществляет связь (взаимопереход) между философским и позитивно-научным определением теоретического разума (как целого) и «фокусирует» выход теоретического разума на два антиномических определения разума практического.

(7) «Я» *практического разума*.

Вся работа и все превращения теоретического разума ориентированы сложным антиномическим сочетанием с разумом практическим в его основных определениях. Практический разум интегрирует все характеристики теоретического разума, проецируя их в сферу целевых установок, в сферу практической деятельности и самоизменения человека. В этой сфере противоречиво реализуется единство (и антиномия) «здорового смысла» (польза, эффективность теории) и того «выхода в надличное», о котором говорил Эйнштейн и который составляет глубинный замысел всех теоретических исследований.

Вот очень вкратце о том, как выглядит семь-Я теоретика. Конечно, это только схема, очень многое в ней опущено, и приведена она лишь для наглядности.

Но именно эта семь-Я и будет осуществлять спор «теоретика-классика» с назревающим в XX веке новым, *неклассическим* разумом.

Круг замкнулся. Теперь — по идее — три проекции (три очерка) должны совместиться в одном логическом образе. Тогда читатель сможет самостоятельно, уже за пределами настоящей работы, продолжить диалог с диалогом теоретика Нового времени.

Буду надеяться, что это произойдет.

### **Вместо заключения**

Спор начинают Теоретик, Поэт и Философ.

*Поэт.* Я прочитал ваши размышления о внутреннем диалоге творческого Ума. Я согласен, что понимать творчество — значит понимать ум творца, но не описывать (и не предписывать), как творить. Страшнее всего такое, неспособное изобретать, но знающее, «как это делается», существо.

Согласен и я с тем — всей душой согласен, — что уловить внутреннюю жизнь изобретателя идей и поэм можно только одним образом — через мысленный диалог внутренних «Я»...

Но я решительно сомневаюсь в двух ваших утверждениях.

Во-первых, в том, что внутренняя жизнь творца может быть понята как *логическая*. Думаю, что во всяком случае основа, стержень этой жизни (разговора с внутренними собеседниками) — не логика, но — скажем туманно — нечто другое. И, во-вторых, мне кажется, что вы предельно залогизировали творчество как раз потому, что взяли за прототип творца фигуру теоретика. Между тем я предполагаю, что и теоретик-то творит только в той мере, в какой он поэт, художник. Дальше начинается научная проза, начинается перевод поэтического, т. е. собственно творческого, процесса (диалога с собой) на язык теоретических текстов, начинается сугубо формальная (и только формальная) проверка логической строгости открытых в поэтическом экстазе истин, идей, образов (пусть это будут неуловимые и внечувственные физические образы «виртуальных частиц»).

Я хорошо понимаю, что вы не сводите творчество к логике. Вы признаете, что в процесс творчества входят психологические, эмоциональные, неповторимо личные, парадоксально случайные моменты. Не хочу вас упрощать. Но, признавая все это, вы все же считаете возможным найти *и* логическое определение творчества, найти возможность — пусть через логику внутреннего диалога в голове творца — изобразить, понять творчество (ладно, пред-определение творчества) как *логический* процесс. Так вот, мне кажется, что в творчестве нет никакой логики (точнее, творчество не может быть предметом науки логики), а ваше утверждение связано как раз с тем, что вы пишете свою картину с теоретического ума,

который, повторю, творец лишь тогда, когда он художник. Мышление как творчество — это художественное мышление, а оно радикально внелогично!

*Теоретик*<sup>1</sup>. Подождите, прежде чем говорить о логике, поговорим просто о мышлении. Сразу же приму бой на вашей территории. Я считаю, что мыслить — это всегда теоретизировать. И я считаю, что суть любого творчества как мышления можно понять, только исходя из процессов теоретизирования. Попробую обосновать свое рискованное утверждение.

Я имею в виду следующее. Исходная установка мышления (ситуация, когда мышление необходимо, когда ощущением и представлением не обойдешься) — это необходимость воспроизвести в сознании возможность предмета, то, что сейчас еще не существует, в ощущениях не дано, но что может существовать в неких идеальных, изобретенных ситуациях.

Сразу же уточню. Мысль возникает, когда необходимо воспроизвести в сознании (внутренне, для себя) возможность предмета, для того чтобы «понять» предмет, как он есть, почему он существует так, а не иначе. Вот это «для того чтобы» и заставило меня использовать глагол «понять», который не может быть заменен никаким другим глаголом, заставило меня определить мышление через мышление (понимание). Понимание и составляет отличие мысли от представления. Вообще-то говоря, будущие возможности предмета вполне можно представить, но повернуть их на предмет, как он есть, взять их как «рентген» наличного предмета возможно, только понимая, осмысливая, возможно только в *понятии*.

<sup>1</sup> «Теоретик» здесь персонаж достаточно ограниченный — создатель теорий, «отщепленный» от философского гения.

Отделение «*сути вещей*» (их потенциалов) от их *бытия* означает построение в уме «идеализованного предмета» как «средства» понять предмет реальный, существующий вне моего сознания и деятельности. Глаз теряет фокус; *видеть* одновременно два предмета — внутри меня и вовне — невозможно, я перестаю видеть и начинаю понимать. Такое одновременное бытие *одного* — познаваемого, изменяемого — предмета в *двух формах* (в форме объекта идеализации и в форме идеализованного предмета) и есть исходное определение мышления, которое коренится в самом «неделимом ядре» практической деятельности человека.

Первобытный человек начинал мыслить, мучительно соотнося «предмет идеализованный» (предполагаемый топор), еще совсем туманный, неопределенный, еще тождественный представлению, с предметом реальным, внешним (обломком камня), перепроверяя эти предметы друг другом. В несовпадении этих двух предметов, в зазоре между ними, в необходимости и невозможности их совпадения и помещается зерно мысли, произрастает мышление. Такова исходная идея теоретизирования.

В мышлении я фиксирую, закрепляю предмет размышления как нечто вне мысли существующее и ею проясняемое, как нечто с мыслью (идеализованным предметом) не

совпадающее. Только тогда возможно конституировать самую мысль как нечто не совпадающее с реальным практическим действием, хотя и составляющее его — практического действия — необходимое определение. Но это и есть исходное предположение теории. «Это только в теории, а не в действительности» — такое обвинение составляет негативное определение мышления. И одновременно коренной парадокс мысли.

Ощущать, представлять, воспринимать возможно *что-то*, но мыслить возможно только о *чем-то*. В ощущениях и представлениях я сливаюсь с предметом своего ощущения, я ощущаю лезвие ножа как свою боль. В мысли я отделяюсь от предмета мышления, не совпадаю с ним. Но все дело в том, что не совпадающий с мыслью предмет есть предмет *размышления*, он существует для мысли лишь в той мере, в какой он соотносится с мысленным предметом. И одновременно он есть нечто «немыслимое», вне мысли (вне меня и независимо от моего сознания) существующее, заданное мысли как загадка и никогда ею до конца не ассимилируемое. Именно в мысли мне противостоит бытие вещей в их «метафизической» цельности, замкнутости «на себя», внеположности субъекту. Но одновременно... Сказка про белого бычка может продолжаться до бесконечности.

Конечно, логика практики образует рациональную основу рассматриваемого парадокса, но сейчас речь о другом, поскольку в мышлении — в чем и состоит его «миссия» — практика как раз и выступает как парадокс, постоянно разрешаемый, воспроизводимый и углубляющийся... Можно сказать даже, что мысль и есть *практика в ее парадоксальности*.

Но вернемся от коренного парадокса мышления к технологии мыслительного процесса.

Теоретическое творчество является изобретением любых (здесь полная свобода «выдумки») идей, любых, самых гротескных и невозможных идеализованных предметов *ради* того, *чтобы* понять предмет, как он есть (или как если бы он был), вне моей практической деятельности и независимо от нее. Стремление к надличному, сверхличному — вот в чем состоит пафос мышления, или скажу так: деятельности, ставшей мышлением, становящейся мышлением.

Это относится и к художнику. В той мере, в какой он мыслит, он *теоретизирует*, прорывает ров (пропасть) между собой и предметом своего размышления, осмысливает свою художественную деятельность и свое будущее произведение как некую предстоящую ему действительность, как нечто сверхличное, вне его «Я» существующее, как неясную идею будущих действий или будущих полотен... Но в той мере, в какой он действует как *художник*, в какой он изобретает новую эстетическую действительность, он снимает мышление и — пусть только в сознании — выступает как практик (Маркс: «Искусство — духовно-практическая деятельность»), а не как теоретик (не как мыслитель).



И заметьте, только в отстранении (теоретическом в потенции своей) от самого себя появляется возможность относиться к себе как к «alter ego», возникает зерно внутреннего диалога.

Для поэта необходимо полное слияние с самим собой (пусть очень противоречивым и сложным), поэзия радикально внедиалогична; об этом очень точно писал Бахтин.

Вот почему внутренний диалог мышления как творчества, возможен исключительно для теоретического ума.

*Поэт.* Вы говорите страшные вещи...

В том-то ведь и дело, что нельзя определить мышление, исходя из того, «о чем мы мыслим» или «для чего мы мыслим», или исходя из негативного поиска, «что мы не можем ни ощутить, ни воспринять, ни представить».

Как это у вас... Мысль, дескать,— это когда мы поворачиваем представление возможного будущего на понимание предмета, как он есть, мышление — развилка между тем, что я «представляю» и о чем «думаю». Так, примерно? Но при таком определении мысли вы всегда будете плестись за предметом мышления и в итоге выдадите содержание предмета за действительное определение того, «что есть мысль».

Нет, уважаемый теоретик! Действительное содержание (определение) мысли, ее культурный смысл (да и ее глубинный предмет) раскрываются тогда, когда мы будем исходить из ее (мысли) формы, из ее самодостаточности. В том, что я сказал, нет ничего страшного. Здесь в основу положен простейший ход.

Тот самый, который некогда сделал Кант (в «Антропологии») или совсем недавно— Выготский: «Мысль — это речь, обращенная к самому себе». Вы (или ваше доверенное лицо — автор) много об этом говорили, но общая логика ваших рассуждений не изменилась. Жаль. Отсюда и надо было плясать. В чем состоит особый предмет мысли, нас пока не интересует. Позже и предмет выскочит из формальных технологических особенностей речи, обращенной мной к себе самому... Да и что я могу сообщить себе? Или то, что «Я» *уже* знаю (ведь я сам себе говорю), или то, что я *еще* не знаю (но тогда как «Я» могу это сообщать?). Очень странно. И очень просто: в мысли (в речи, обращенной к себе) я сообщаю (со-общаю, при-общаю) себе ...себя самого. Что это означает?

Декартовское «я мыслю, следовательно, существую» рационально расшифровывается: «я мыслю, следовательно, знаю о своем существовании, следовательно, существую *для себя*, существую «по отношению» к себе». Ведь уже в своей практической деятельности я «существую по отношению к себе», могу отстраниться от самого себя, могу действовать на себя (на свою деятельность), но поэтому могу и осознать себя, желать «приобщиться к себе», быть недовольным или удивленным самим собой. И дело не просто в «знании о моем бытии». Практика — особая форма бытия для бытия (если использовать терминологию Хайдеггера), это — бытие не только наличное, но предполагаемое, изобретаемое мной. Социальная жизнь, общественное бытие

людей оборачивается и трансформируется внутренней социальностью человеческой личности.

Бытие для бытия (исходное отношение двух внутренних «Я») — исходное определение и самого человеческого бытия, и мышления.

Непосредственно этим бытием человека внутри его самого (внутри его личностного бытия) выступает речь; человек слышит себя. Он не просто слышит себя. Он может произвольно «сказать себя», он может заставить себя выслушать себя самого. И главное, он может слушать свое молчание.

Продумаем такой образ. Это только образ, отнюдь не научная теория, нечто идущее от Велимира Хлебникова (если понимать его языковедческие фантазии не как языковедение, но как очень глубокие образы речимышления).

Представим, что звуки человеческой речи (именно как моменты единой речи) — это интериоризированные (точнее, еще не обнаруженные) действия по отношению к предметам внешнего мира (вращения — ввв! удара — ддррр! кошения — «коси, коса, пока роса...»). В звучание входит и сопротивление материала — дерева, земли, камня; движения сразу меняются, становятся более напряженными, тугими, более мягкими, погружающимися, пластичными, преобразуется и звуковое — внутреннее — наполнение этих движений: р-ить, л-ить, п-ить (погружать в себя), б-ить (быть — от себя), быть (в себе). Одно движение переходит в другое, одно противодействие сменяется иным, звучания соединяются, сливаются, разделяются... Уже не уловить их изначальное происхождение. У Хлебникова этот образ предельно поэтичен (какой кошмар, если принять его чересчур всерьез!), он разветвляется и углубляется, он становится поэмой внутренней речи, может быть, одной из лучших поэм на русском языке.

Произвольно вызвать звуки означает «слышать» соответствующие движения и сопротивления как самого себя, значит уже не только осуществлять их (уже не осуществлять), но отстраняться от них (от себя). Понимать их? Мыслить их? Уже мыслить? Нет, еще подождем.

Каждое человеческое действие всегда адресовано, каждый предмет труда кому-то «сказан»; загонщику дичи «сказаны» стрелы сидящих в засаде; станок на заводе «сказан» рабочему за другим станком; колонна Парфенона «сказана» жителю Афин. И если непосредственные трудовые действия в их направленности на предмет воплощены в камне, металле, злаках, то «сказание», «сага» этих действий только подразумевается, эти действия существуют в живом процессе общения, они молчат о своем «сказании», их «сказание», их речь мыслится (и мыслится именно как форма общения, как «два пишем, пять в уме») как нечто радикально неинформационное.

Это уже мысль? Нет, подождем еще.

Что проектирует архитектор? Здание, контрфорсы, колонны, лестницы? Нет. Это лишь средства. Это — то, *что* молчит. Главное — само молчание. Архитектор проектирует... пустоту. Движение людей в пустоте дома; улицу

— пустоту, связывающую дома. Город — особый тип общения. Общение как возможность, как пропуск, как эллипсис<sup>1</sup>.

И такой — основной — проект не воплощается ни в камне, ни в бетоне, ни в стекле; его действительность — это возможность определенного (неопределенного) общения, возможность быть заполненным. Мысль и есть именно «эллипсис», пустота, пропуск (пропуск в чем-то, пропуск куда-то), она всегда подразумевает.

Я пропускаю нечто (оставляю место, не заполненное ни ощущениями, ни картинками, ни формулами, ни представлениями), рассчитывая на активность моего «другого Я», оставляю ничто для неизвестного нечто; другой наполняет это ничто, но наполняет не готовыми представлениями, а опять-таки ничем, тем, что он («Я»?) подразумевает (и потому не произносит) как мою мысль. В «эллипсисах» и таится вся культура, вся история культуры, лишь «провоцируемая» формулами и колоннами, строчками, ритмами, предметами на полотнах.

И здесь уже не нужна специальная «интериоризация». Это молчание, этот эллипсис всегда внутри, они могут существовать только как мысль, как пустота, запрос, но пустота культурная, пустота, контуры которой очерчены предметами культуры (чашей одета пустота кубка, зданием — пустота движений, формулой — возможность тождества).

<sup>1</sup> «Эллипсис» в поэтике — значимый пропуск, зияние в тексте, в движении киноленты, заполняемое воображением слушателя и зрителя.

Этот «эллипсис» — эллипс с двумя (вне — 1внутри) фокусами. Как в детской загадочной картинке «найдите мальчика». Вертишь рисунок дерева, ставишь на попа, на угол и вдруг, в каком-то неожиданном повороте, обнаруживаешь, что пустота между ветвями, листьями, сучками имеет форму лежащего мальчика. Его нет, есть только ветви и сучья, но он есть, он форма пустоты.

Так и мысль. Ее нет; *есть* «представления», «слова», «ритмы», «формулы», но между ними — *ничто*. Форма такого «ничто» (выявленная контурами представлений и слов) и есть мысль. Это ничто? Или всё?

Вспомним хлебниковскую поэтическую «теорию языка». Действие (предмета или на предмет), превращенное в речь, во внутреннее звучание, оказывается деятельностью, *замкнутой на меня*. Что же внутри меня является тем камнем, землей, деревом, которые подвергаются «обработке»? Только я сам. Больше никто. Но кто такой — «я сам»? «Я» — все более обогащенный теми «эллипсисами» культурных смыслов, которые развиты во мне вместе с внешней речью и которые все более свободны от исходных звуков-действий, от моей природной заполненности.

Смысл внутренней речи — изменение меня самого как культурного субъекта деятельности, как ее потенции. Но вместе с тем это — изменение меня как металла, дерева, земли. Ведь исток речи, до которого я снова

дохожу, сворачивая речь, обогащенную культурой,— сопротивление предмета моему действию, воспроизведение предмета во мне, в моей плоти,— л-ить, р-ыть, ру-бить...

Чем ближе я к самому себе (сворачивая витки внешней речи), тем свободнее я могу пропускать в своей внутренней речи все большие фрагменты смысла, монтировать все более отдаленные кадры, соединять накоротке все более далекие понятия. Тем больше зияний в моей внутренней речи, тем больше пустот, молчания, не заполненного словами, тем больше мысли. Тем я культурнее мыслю. Ведь каждый такой пропуск — новая возможность заполнения, варьирования, подразумевания, новая возможность промолчать новое (мыслить). Но чем сильнее сжата и сокращена моя внутренняя речь, тем резче выступает в ней ее исходное, «дикое» действительное происхождение, тем менее она информативна, тем более я далек от культурного себя, я действую на мое «Я» как на камень, железо, дерево. Чем более я тождествен с собой, тем более я тождествен с другим во мне, тем дальше я от самого себя.

Это и есть диалектика мысли как поэзии.

Каждый мыслитель — поэт.

Он сосредоточивает заданную, грамматически правильную нейтральную речь в ее хлебниковское зерно: соединенные, отталкивающиеся, сжатые звуки-действия, ритмы-действия, ритмы-вещи. Между речью-культурой и речью-стихией и совершается мысль.

Поэт «милостью божьей», поэт-профессионал воплощает первоначальное звучание в живые, общезначимые слова, ритмы, рифмы, изнутри спаянные в один поток речи, в одно громадное слово-заумь. Поэзия состоялась, когда есть двусмыслие: в *тексте*—нормальная, но поэтически организованная речь, в *подтексте* — стихия речи, единое слово-мысль. Если отсутствует один из смыслов, если нет двойного движения слов, если я не угадываю в понятных словах и строчках непонятного звукоряда (страшно значимого своей непонятностью, «вот-вот-произнесением»), то поэзии напрочь нет, тогда **Я**, читатель, не могу реализовать в эллипсисе стиха свою личность.

Но вот перед нами теоретик. Здесь не нужны внешние ритмы. Однако снова за внешней вязью слов — внутренний, напряженный, изоощреннейший ритм и созвучие. Если такой ритм существует, есть мысль, есть возможность стать чем-то другим, продолжая быть самим собой. Эти внутренние ритмы актуально еще не мысль, но только мысль как возможность мысли, как вечный «поручик Киже, фигуры не имеющий». Это значимый «эллипсис», такая форма общения с людьми и предметами, которая тождественна внутреннему приобщению к ним.

Теперь мы можем забыть о хлебниковских образах и сохранить только их смысл. Мыслить — значит становиться другим человеком (или природным предметом — камнем, деревом) так, чтобы и ты, и другой человек (дерево, камень) остались на своих местах, оставаясь самими собой, а твое становление «предметом» реально протекало как внутреннее общение «Я» и «другого Я». Ученый в той мере, в какой он мыслит, всегда поэт, он создает

новый, невозможный для эмпирического бытия предмет-образ как форму своего внутреннего общения, как способ действия на свои мысли.

Ясно, что такой диалог — вне логики, это ведь эллипсис, пустота... Логика рождается позже. Собеседниками в настоящем внутреннем творческом диалоге выступают те деревья, камни, облака, электроны, люди, к которым я приобщаюсь, которыми я внутренне становлюсь.

В вашем «чисто теоретическом диалоге» мышления нет, ведь там Собеседники — жестко, раз навсегда закрепленные «персонажи», «роли»: рассудок, разум, интуиция. *Такой* «диалог» — лишь представленная в ролях теоретическая структура, имитация диалога.

*Теоретик.* Я мог бы, конечно, многое вам возразить. Но мои основные аргументы я уже развил в этих очерках. Повторять их еще раз бессмысленно. Да, по правде говоря, я не совсем понял ваши туго закрученные образы. Для меня они слишком поэтичны. Логики маловато.

Впрочем...

*Философ.* Не хочу быть третьей стороной, но мне ваш спор кажется бессмысленным. Нет, скажу иначе: он очень и очень осмыслен, но в другом контексте и другом повороте, чем вы его вели.

Ваш спор — необходимый спор эстетического и теоретического *начал мышления*, гораздо более существенный, чем тот, который мы (да, именно мы все: и Философ, и Теоретик, и Поэт) только что воспроизвели в наших очерках. Действительное изобретение новых идей, теорий, образов, произведений искусства осуществляется в споре *эстетического и теоретического* определений творческой мысли. Но контекст этого спора — понятие. В понятии диалог рассудка, разума, интуиции (если говорить о теоретическом Уме Нового времени) выступает как спор Поэта и Теоретика, действительных «Я» и «другого Я» творческого интеллекта. Мы до сих пор спорили на слишком большом поле мысли (теория, мысль в целом, века и века...). В точке понятия (еще раз вспомним «точку Кузанского») все оборачивается иначе. Но, конечно, в понятийном контексте и ваш спор происходил бы совсем по-другому.

Попытаюсь объяснить, что я хочу сказать. Но прежде всего немного о самом себе, о своем праве говорить «от имени понятия».

Мне кажется, что философская мысль и есть внутреннее тождество мысли эстетической и теоретической<sup>1</sup>, и тождество это осуществляется в понятии.

<sup>1</sup> Впрочем, сами слова «начало эстетическое» или «начало теоретическое» здесь уже теряют свой смысл. В философском мышлении нет таких начал как отдельных, самостоятельных форм освоения мира. Эти слова обозначают только образы тех внутренних потенций, которые напрягают мысль и дают жизнь каждому логическому понятию. Если представить исходные потенции мысли в их предельном расщепленном развитии (развитии в форме

противоположностей), как они реализуются в искусстве и в теории, то можно определить их так: «начало эстетическое» и «начало теоретическое».

Или даже так: понятие есть форма мысли, поскольку она (мысль) приобретает осознанно философский характер, поскольку вывернута наружу своей внутренней логикой.

(Чувствую, что один, а может быть, и оба моих оппонента — здесь они единодушны — спешат перебить меня и сказать, что не понимают, о чем я говорю; при чем здесь какое-то всеспасающее «понятие», «понятие» — вообще нонсенс, схоластическая гегелевская спекуляция, о нем и говорить-то всерьез в XX веке неудобно, разве что как об удобном сокращении для совсем других вещей... Все знаю, давно наслышан. Но подождите немного. Пусть вас удовлетворит, что я мысленно воспринял ваше искреннее возмущение, и пойдём дальше. Тем более, что наш спор протекает сейчас, мне так кажется, скорее в форме «заявок», каждый излагает свое «кредо». Настоящий диалог развернется когда-нибудь позже. В другой книге. Дайте и мне сделать свою заявку. Чтобы вы слушали меня спокойнее, обещаю до поры до времени обойтись без понятия «понятие»...)

Итак, о своем праве включиться в ваш спор, понять его как мое определение. Я согласен с вами, Теоретик.

Да, в мышлении необходимо теоретическое начало. Мысль есть несовпадение (и осознание такого несовпадения, зазора) между тем, в какой форме мне предмет является, и тем, что я знаю о его бытии. Предмет понимается как внешний, если он не совпадает с внутренним (идеализованным), если я могу от него отстраниться. Мысль и есть псевдоним такого отстранения от предмета своей деятельности, есть возможность действовать на внутренний образ предмета (не действуя на сам предмет) для того, чтобы преобразовать внешний предмет в соответствии со своей целью, проектом. Действие на образ, изменение образа как идеи предмета вне непосредственного практического действия (отойдем да поглядим, хорошо ли мы сидим...) — это и есть суть теоретизирования, суть мышления.

Но я согласен и с вами, Поэт.

В мышлении необходимо и другое начало. Не только познавательное отстранение, но и эстетическое (несводимое к познанию) приобщение. Отстранение от меня самого осуществляется по-особому, ведь «Я» всегда остаюсь самим собой, «Я» отстраненное участвует в обеих сторонах отстранения, здесь отстранение — то же самое, что тождество. А поскольку только в таком отстранении («Я» — «другое Я») может осуществиться мое отстранение от внутреннего предмета деятельности, может осуществляться мысль о мысли, то и в этом отношении отстраненность тождественна приобщению. В мышлении стремление познать предмет как внешний тождественно стремлению стать предметом, оставаясь самим собой, тождественно началу эстетическому (о котором столь красноречиво говорил Поэт).

И вот эту-то внутреннюю двусмысленность мышления и выявляет философия. В ней все мышление в целом осуществляется как предмет мышления. В философии человек стремится логически обосновать собственную логику. Коль скоро моя логика фиксируется здесь «со стороны», идеализуется как то мышление, о котором я мыслю, и одновременно как то мышление (то же самое?), в котором я мыслю, в котором осуществляется идеализация мысли, то, значит, мое философское мышление реализуется *sui generis* как *теоретическое*, строится по схеме теоретических конструкций; как *эстетическое*, строится по схеме произведений искусства.

Подходя к своей логике со стороны, философ стоит перед парадоксом. Философу приходится критиковать собственную логику (логику в целом) во имя некой еще не существующей, в состоянии становления находящейся логики. Здесь *логика* творчества может быть понята только как *творчество* логики...

Развитие философского мышления может осуществляться только как демонстративный (вот что делается в моем черепе, когда я мыслю) процесс становления новой логики, как процесс вовлечения читателя в реальное, живое, с пылу с жару вынесенное в текст движение мысли. Тут даже несущественно, о чем я мыслю, существенно, чтобы читатель смог повернуться к своей мысли (может быть, он думает о чем-то другом) и попасть в неприятный парадокс логического обоснования и оправдания собственной логики, т. е. парадокс одновременного движения в двух (или это одна?) логиках — наличной (за которой я наблюдаю) и какой-то новой, возникающей, от имени которой я критикую, осознаю свою наличную логику. Происходит «передача открытым текстом», «философским текстом» моей внутренней речи, но об этом я уже говорил в первом очерке этой книги. Философское мышление есть логически выявленное и логически осмысленное обращение к самому себе, преобразование самого себя (заметим: «преобразование», а не просто гегелевское «просвещение» о своей «истинной» природе).

Иными словами, философия действует на читателя своим *эстетическим* началом. В методе философии (и в ее предмете) начало теоретическое существует лишь в переходе — в парадоксальном переходе, в точке наибольшего осуществления — в эстетическое начало, в эстетический принцип движения мысли. Вряд ли стоит специально оговаривать обратимость такого перехода. Вот этот-то парадоксальный переход и есть единое начало самой философии, философской логики.

Но все то, что я сказал, может обрадовать и Теоретика. Не случайно в качестве *предмета логического исследования* творческое мышление должно быть взято как мышление теоретическое, как внутренний диалог теоретика. Ведь само обращение мышления в предмет, отстраненная фиксация мысли и того, *кто* мыслит, есть теоретизация мысли, есть феномен теоретического отношения к миру. Зато потом, в ходе философского размышления...

И снова торжествует Поэт. Эстетическое начало не посторонний довесок в философском мышлении, в коренном преобразовании самого образа мыслей. Вдумаемся в проблему еще раз. Философское знание конституируется, становится текстом в форме «майевтического» — родовспомогательного — размышления (диалоги Платона, может быть, не начало философии, но первое философское *произведение*). Размышление это постоянно разъедает «сущностную плоскость» теории, теоретическую системность.

Что я имею в виду?

Для самодовлеющей теории (к примеру, как она выступает в естествознании) понять бытие предмета — значит понять суть (законы) его действия, т. е. возможность предмета стать «потенциальной машиной» (ср. Кант. «Критика способности суждения»). То «чудо», что предмет *есть*, рассматривается здесь как внетеоретическая предпосылка познания, абсолютно аксиоматическая и даже не могущая подвергаться сомнению (ни в качестве понятого, ни в качестве непонятого), — ведь для естественнонаучной теории непонятно и должно быть понято не *как* возможна бытие, не *почему* предмет может существовать, но другое: почему этот предмет такой, а не другой, существует так, а не иначе, т. с. как определить логический субъект через его предикаты.

Но мы видели, что само естественнонаучное теоретизирование в своих основных антиномиях и трудностях доходит до необходимости мысленно обосновать бытие (вне мысли), ассимилировать в теоретизировании нечто внетеоретическое, в логике — «нелогическое».

Естественнонаучное теоретическое понятие (в математике, физике) переходит в философское понятие (простите, я снова сказал «понятие», но в довольно безобидном контексте). И здесь уже нас мучает не вопрос о том, в чем суть дела, но вопрос о том, как возможно бытие, в чем его смысл.

Философствовать означает осуществлять теоретическую деятельность, направленную на логическое обоснование исходных, принципиально недоказуемых (не могущих быть обоснованными в данной теоретической и — шире — логической системе) «аксиом» теоретизирования. Так, Декарт стремится обосновать тождество строгой дедукции и интуитивного геометрического синтеза путем переосмысления самих понятий «быть протяженным» и «быть мыслимым» как двух воплощений понятия «быть». Так, Гегель стремится логически обосновать движение теоретической конкретизации, переосмысливая само понятие «понятие» — вскрывая его внутреннюю противоречивость, его способность быть потенциально конкретным (обладать — в себе — основанием бытия).

Или обобщеннее: все коренные повороты в истории философии означают превращение в проблему, в трудность какой-то исторически сложившейся формы тождества бытия и мышления (мифологического тождества, христианского тождества, механистического тождества). Философия начинается там, где кончается тавтологичность этого тождества, где обнаруживается, что формы мышления не совпадают (и не могут не



совпадать) с формами бытия, что «логика вещей» требует коренного изменения «логики идей», т. е. логики моего собственного мышления. Но ведь это — парадокс, поскольку логика вещей осознается (актуализируется) как логика и может чего-то «требовать» *только* через логику идей, только в *форме* логики идей.

В философии как раз в той мере, в какой философ осуществляет диалог поэта и теоретика и в нем (диалоге) развивает свою мысль, происходит еще один диалог: логики и нелогичности, мышления и бытия. И эстетическое начало здесь входит в мышление как необходимость логически представить *несводимость к мышлению*, к логике *субъекта* мышления, субъекта, полагающего логику. Это — эстетический парадокс мышления.

Теоретическое же начало входит в мышление как необходимость логически *представить несводимость к понятию* — к логике — *предмета* понимания, который всегда должен быть понят как нечто «большее», иное, чем понятие (пусть самое конкретное и развитое) . Это — теоретический парадокс мышления.

Но вот вы и дождались, дорогие мои оппоненты. Все, о чем я сейчас говорю, может осуществляться *только в понятии*. Теперь без понятия о понятии уже никак нельзя обойтись.

Сначала просто вприглядку... Каждый феномен мышления выступает как момент понятия в той мере, в какой этот феномен воплощает — в тождестве — те два парадокса мышления (эстетический и теоретический), о которых я только что говорил. В той мере, в какой мышление относится к *предмету понимания* (решает проблему воспроизведения в логическом движении внелогического бытия вещей), и в той мере, в какой мышление относится к *субъекту понимания* (решает проблему воспроизведения в логическом движении внелогического субъекта логики), мышление реализуется в *понятийной форме*. Вот и все. Я сказал «вот и все» в таком тонком месте изложения моей позиции не случайно. Выражено все это достаточно сложно,— хотелось охватить одной формулой очень многозначные отношения. Но интуитивно именно такое понимание понятия (мысль в отношении к предмету мысли и в отношении к субъекту мысли) всегда лежало в основе всех теорий понятия, всех известных в истории форм учения о понятии (от Аристотеля до Гегеля), всех тех случаев, когда без понятия «понятие» не обойтись. Мысль есть понятие, поскольку я нечто, не тождественное мне понимаю и осознаю себя как производящего эту мысль, понимающего это «нечто»...

Но пока что я дал лишь феноменологическое описание понятия, скорее даже, понятийного статута мысли. Понятие в более строгом смысле — элементарный момент, «клеточка» понятийного мышления. Правда, «клеточка» совсем в особом роде.

Дело в том, что эстетический и теоретический парадоксы мышления могут осуществляться только в «точке», только в клеточке. Раздумье над этими парадоксами, их выявленность в мышлении означают, что я замыкаю мысль на самое себя, воспроизвожу в мысли не атрибуты вещей, но саму

субъектность (логическую субъектность) предмета как основания всех своих качеств, атрибутов, действий, как нечто цельное и единичное, как «точку охвата» (в терминологии Кузанского), как мир предмета, охваченный в точке предмета. Помните, какой переполох поднял в средневековом мышлении, как все перевернул в нем Ум простеца (диалог Кузанского «Об уме»), «свернув» его в неделимую точку?

В понятии предмет воспроизводится как основание самого себя, как нечто, относящееся к себе, как одно. Уже то, что я стремлюсь понять предмет как предмет мысли, заставляет свести все его «свойства» в один узел (все, о чем я думаю,— это данный, один предмет размышления, взятый в отношении к самому себе и ко мне, понимающему его «изнутри»), В теории атома я «говорю» о свойствах атома, его действиях, о взаимодействии атомов, их движении и т. д. и т. п. В понятии «атом» «я говорю» о том, что есть атом как единое, одно, тождественное во всех своих действиях самому себе, я «говорю» об атоме как основании его собственного бытия, как основании его коренных превращении. «Говорить» (излагать) *теорию* означает нечто совсем иное, чем «говорить» *понятие*.

Чтобы воспроизвести предмет мысли в понятии, мне необходимо свернуть все логические определения, дать разновременные моменты мысли как одновременные, резко усилить диалогичность мысли, развить в тождестве *определение* предмета, логический вывод из этого определения и понимание определения как *основания самого себя*.

Пока понятие необходимо для объяснения частных случаев того или иного процесса, оно не раскрывает до конца все свои особенности и может быть заменено системой высказываний, суждений, умозаключений, терминов. Но когда понятие обращено на самого себя, когда оно должно быть формой понимания (и обоснования) самого себя, т. е. предмета как предмета понятия, а не предмета теории, тогда понятие должно выступить в своей собственной форме, обнаружить необходимую импредицибельность своего формирования. Отношение «логический субъект» — «предикаты» замещается круговым отношением «логический субъект — логический субъект» («определяемое» и «определяющее» постоянно переходят друг в друга), и круг этот разрывается только за счет идеи «самообоснования». В последнем, замыкаясь на себя, становясь формой понимания, обоснования своего собственного бытия, понятие коренным образом трансформируется, преобразуется, изменяет самую логику своего определения. Такое преобразованное (новое) понятие есть логическое основание исходного, всеобщего определения данного предмета.

Так, понятие множества, обращенное на само себя, обнаруживает логическую ограниченность той идеи бесконечного, всеобщего, которая составляет его (понятия множества) основание. Оказывается, что исходное (уже для науки второй половины XVII века), казалось бы, интуитивно ясное понимание всеобщего (т. е. логического) само должно быть обосновано, логика объекта (мира) как множества должна быть понята (обоснована) в свете иной логики, выходящей за наличные логические пределы,

отменяющей всеобщность исходной логики. Вообще всякое понятие по природе своей (в полной своей логической раскрутке), взятое не как орудие для понимания чего-то другого, а как «орудие» (это уже не орудие) для понимания самого себя, импредикабельно. Это означает, что в каждом понятии в *одном* определении потенциально заключены *два* логических субъекта, два радикально различных понимания того, что такое быть логическим субъектом, что такое включать в определение предмета возможность (основание) его бытия. Доведенное до своих логических оснований, каждое понятие диалогично, содержит в себе (осуществляется как) диалог минимум двух различных логик, различных определений бытия. И таким «доведением до Ума», такой предельной раскруткой и выступает «философизация понятия». *Понятие в полной мере понятие, когда оно становится понятием философским.*

Вот я и вернулся к моим исходным утверждениям, вызвавшим такой (во всяком случае, так я его ощутил) гнев моих «оппонентов». Думаю, что теперь хотя бы ясен смысл моих утверждений и необходимость «понятия о понятии» для конкретизации философской логики, для конкретизации идеи подлинно творческого диалога изобретателя теорий со своим внутренним Собеседником.

Сейчас я повторил многое из того, что уже говорил вначале, в историологическом очерке «Ума Палата». Но теперь, продуманное в контексте понятия, все сказанное получает другую направленность, другой логический смысл.

До поры до времени я запрещал себе развернуто говорить о понятии (и о том внутреннем диалоге, который разворачивает мыслитель в форме понятия, внутри понятийной клеточки). И дело тут было, конечно, не в нежелании связываться с сердитыми оппонентами. Просто в том контексте спора, который мы определили в основных очерках этой книги,— в контексте теории — понятия в собственном смысле действительно не было.

Да и вообще... где оно есть? Вы слышите, мои сердитые оппоненты, Теоретик и Поэт? Я почти согласен с вами.

Понятия действительно нет (в таком, философском смысле, как единственной формы мышления, «точки», замкнутой на себя, точки, тождественной всему кругу суждения и умозаключений) ни в теоретическом, ни в художественном мышлении, хотя и по разным причинам. Понятия нет в мышлении, ориентированном вовне на данный объект познания, но нет и в мышлении, ориентированном на осуществление «чуда» эстетического общения. Понятие — это потенция произведения в искусстве и науке (теории или художественного «полотна»), взятая как *самоцель*, замкнутая на себя, так и не ставшая ни теорией, ни полотном, понятая как особый предмет познания, как самоизменение самого способа мышления.

Есть такое понятие в эмпирии мышления? Нет, вы правы, его нет. Оно всегда только может быть. И именно в таком качестве и изучает его философская логика.

Но зато любое мышление, взятое как предмет философской логики (логики обоснования логик, их самообоснования), сразу же, под руками, на глазах, в уме, «сворачивается» в понятие или — какое бы тут слово получше подобрать? — реализуется как понятие, идеализуется, осуществляется, осмысливается как понятие, наконец, «возводится», «трансдуцируется» в понятие, если использовать этот варварский неологизм, в параллель к «индукции», «традукции» (и в противовес «редукции»).

Но «возведение» в понятие вовсе не выступает только некой технологической процедурой, эвристической, искусственной операцией. Сразу уточню. Я вовсе не отрицаю, что такое «возведение» есть необходимая технологическая идеализация. Так ли — в эмпирии — мыслит человек, как я сейчас изобразил? Конечно, нет! Он мыслит подсознательно, интуитивно, в психологическом, мотивационном обрамлении, в мускульных, кинестетических движениях, в туманных образах... Только получив результат, оформляет логически (формально-логически, апостериори), приплетая новые (интуитивно, внелогически полученные) знания к имеющимся, к доказанным. Склеивает новое и старое клеем доказательства, вывода, формализации.

В нашей схеме мы с умыслом, искусственно доводим, возводим, трансдуцируем до логики эту интуитивную работу мысли. Опираясь на идею внутренней речи (прежде всего в понимании Выготского) и соединяя ее с идеей «философского понятия» (Аристотель, Гегель), мы представляем творческую работу мысли, «как если бы» она происходила логически, понятийно, содержательно-логически, диалектически, диалогически...

(Выше мы убедились, что логика Гегеля — также попытка «довести» до логической формы, «до ума» интуитивное, подсознательное движение мысли. Правда, в логике Гегеля «как если бы» недостаточно заострилось, идеализации зачастую напрямик отождествлялись с эмпирией мышления. Это был один самообман. Вторым самообманом было отождествление творческого мышления с феноменом самосознания, когда я, индивид, постепенно осознаю (это и есть «образование») то, что я как общественный, исторически памятный субъект уже знаю. В таком контексте раскрытие понятийной структуры мышления оказывалось логически не доведенным, пропадал радикальный понятийный диалогизм, спор различных логик.)

Так что без «технологии», без идеализации в мышлении ничего не поймешь. Но существенно и другое. Все то, что мы делаем «с умыслом», реальная история мышления осуществляет естественно, необходимо, закономерно. Это идеализация, осуществляемая самой историей (только историческую идеализацию необходимо *изобрести*, чтобы осознать ее, *открыть*).

Доведение мысли «до понятия» осуществляется как вполне объективный процесс в моменты *решающих* логических (*осознанных* теоретически) революции, в точках исторически необходимого превращения логик. В таких точках (вспомним Кузанского или Галилея) практика развернута в определенном направлении (в определенной форме актуализации бытия) до

такой степени, до такой полноты реализации, что каждый акт «изменения обстоятельств» оборачивается актом «самоизменения», изменения самой деятельности (Маркс), изменения собственного образа мышления и ведения.

Итак, в философской логике все мышление определенной эпохи замыкается на себя, мыслитель стремится реализовать в логике ее способность обосновывать собственные начала, но тем самым осуществляет выход за пределы наличной логики и — в точке понятия — диалог (противостояние) различных логик, различных предельных определений того, что есть логика. В понятие сворачивается гигантский, многовековой, разветвленный поток мышления, формируется как бы одно мегапонятие. Понятием выступает вся логика эпохи как единое целое; логика обнаруживает свою «двусубъектность», «импредикабельность», логика актуализируется как парадокс превращения логик.

«Я» и «другим Я» творческого интеллекта выступают в таком споре Разум и Разум, одна культура мышления, скажем логическая культура античности, и другая культура мышления, скажем логическая культура средневековья или Нового времени. Как это происходит, как это можно понять и логически воспроизвести — предмет особого исследования.

До сих пор в этой книге мы реконструировали внутренний диалог понятия в «преобразованном виде». Диалог логик, могущий радикально осуществляться только в форме понятия, выступал в измененном, логически ослабленном виде, осуществляясь и погасая в форме теории.

Соответственно Собеседниками в таком диалоге были не Разум и Разум, но «ипостаси» одного разума (как единственно возможного). Это было обнаружением внутренней гетерогенности одной-единственной логики. Правда, диалогичность внутри одного разума в конечном счете воспроизводила диалог Разумов, диалог внутри понятия. Но конечный счет — дело очень и очень не безобидное.

«Способности» теоретического интеллекта были «в конечном счете» не только вырождениями и трансформациями «невидимого» классического Разума Нового времени (семь-Я «теоретика-классика»), но и уплощенными проекциями внутрь классического разума иных логических культур. В таком перерождении (культуры в «способность») ни одна из логических культур прошлого не могла развернуться как нечто целое, разветвленное, как особый логический строй. Сталкивались не разветвленные, осознающие себя логики (логические миры), но только их бледные тени; логики сопрягались только в снятом виде, только в форме последовательно включенных «узловых точек».

И только сейчас (в XX веке) возникает возможность...

Диалог Теоретика и Поэта может быть понят как уже само соотнесение современных логических проблем и диалогов Кузанского наталкивает на мысль...

Все эти возможности прогноза я с трудом — но иначе нельзя — прервал отточиями.

Ведь это только *начало* будущего спора — введение в новую проблему.

Вместо предисловия

**Часть первая. УМА ПАЛАТА. ТВОРЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И СОБЕСЕДНИК.  
ОЧЕРК ИСХОДНЫХ ИДЕЙ 11**

1. Исходное утверждение —
2. Логика должна обосновать собственное начало — статья «диалогикой» 12
3. Снова к проблеме самообоснования. Где остановились Гегель и Фейербах... 44
4. «Возвращение» к традициям философской логики (XVI — начало XIX века). Возвращение или преобразование? 83
5. Внутренняя речь «открытым текстом» (если соотнести Гегеля и Выготского) 137
6. Замысел и пределы предстоящей реконструкции 161

**Часть вторая. БЫТЬ ТЕОРЕТИКОМ... ПО ТУ СТОРОНУ ТЕКСТА**

(Опыт историологической реконструкции) 171

**Очерк первый. Угол зрения: 70-е годы XX века. Теоретик становится странным для самого себя 171**

1. Погружение в классическую диалогическую
2. Теоретик-классик и идея «causa sui»
3. У порога — новый диалог логик

**Очерк второй. Место и время действия: XVII — начало XX века. «Теоретик-классик» как образ культуры 233**

1. Теоретик сосредоточивается (к диалектике всеобщего и совместного труда)
2. Новое время и «внутренний диалог»

**Очерк третий. Точка отсчета: 1641. Галилео Галилей заканчивает свои «Беседы...» — классический разум начинает свой внутренний диалог 283**

1. «Майевтический» эксперимент Галилея. Формирование «теоретика-классика»
2. «Персонажи» исчезают... Новый образ культуры начинает жить собственной жизнью
3. Семь-Я теоретика (1641—19...)

**Вместо заключения.**

