энциклопедии». В основном он писал небольшие статьи по античной философии, но кроме того, статьи «Наука о науке» и «Эклектика», в которых представлено другое направление его научных интересов.

После исключения из партии и увольнения с работы в 1962 г. начинается сравнительно короткий, но весьма насыщенный событиями период преподавания аглийского языка, а затем историко-философских курсов в Ростовском университете. М. К. Петров стал одним из пионеров науковедения в нашей стране. В 1967 г. он успешно защитил диссертацию «Философские проблемы „Науки о науке“», годом раньше вышел сборник статей в его переводе: Наука о науке (М., 1966).

Однако наступили другие времена: в 1970 г. уже не повесть, посланная в ЦК КПСС, но публикация статьи «Предмет и цели изучения истории философии» (Вопр. философии. 1969. № 2) и ее критика послужили основанием для идеологических обвинений. «Линии материализма—идеализма» легко одержали верх над проблемным истолкованием предмета философии и истории философии. «Дискуссию» завершили партийные органы: М. К. Петрова лишили права преподавания и уволили из Ростовского университета.

Из Европейского Университета Михаила Константиновича Петрова уволить уже никто не властен. За последние семнадцать лет жизни им написаны многочисленные статьи и несколько монографий, среди которых одна — 1700 страниц — является как бы итогом его творческой жизни. Хочется выразить надежду, что те, кто по достоинству оценит идеи М. К. Петрова, предпримут необходимые усилия для того, чтобы его труды нашли дорогу к читателю.

РОЛЬ ЯЗЫКА В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

М. К. Петров

Язык — универсальное средство общения, синхронной и диахронной коммуникации — образует знаковое условие деятельности и преемственного существования человеческих коллективов на всех этапах общественного развития. Язык намного древнее известных нам мировоззрений, во всяком случае древнее философии, генезис которой, при всех наших разногласиях по этому предмету, заведомо идет в обстановке развитой языковой коммуникации, предполагает сложившиеся каноны устной и письменной речи хотя бы уже потому, что генезис философии мы изучаем по древнейшим документам мировоззренческого толка, а сами эти документы без труда классифицируем как собственно философские и предфилософские — мифологические. Языковая коммуникация

по меньшей мере сопутствует мировоззренческим структурам *любого типа*: пока не обнаружено и, видимо, уже не будет обнаружено обществ, способных обходиться без языка, и в этом смысле lingua такой же надежный отличительный признак человеческого рода,как и sapientia, если под языком понимается не коммуникация вообще, которая широко распространена в животном мире (половая, ситуационная, ориентирующая), что дает повод говорить о «языке» пчел, муравьев, дельфинов, а коммуникация адресная, использующая индивидуальный адрес — имя.

Попытки уточнить отношение языковой коммуникации к мировоззренческим структурам затруднены терминологическими и функциональными неясностями, отсутствием более или менее четких определений языка и мировоззрения. Ситуация во многом конвенциональна: вряд ли вообще возможно получить полные определения *языка* и *мировоззрения*, независимые от целей исследования. Но исходная ясность необходима, поэтому начать придется с определения терминов. И поскольку предмет нашего интереса не язык или мировоззрение сами по себе, а роль языка в становлении и развитии философии, термины следует попытаться определить в такой системе, которая учитывала бы особенности нашей задачи.

Наиболее простым и, конечно же, до предела упрощенным выходом на проблему было бы, по нашему мнению, подчеркнутое внимание к *трансляционным свойствам* социума вообще и социального значения в частности, т. е. постоянный акцент, во-первых, на том, что по отношению к смертному, проходящему жизненный цикл (рождение—детство—юность—зрелость—старость—смерть) индивиду социум выглядит как «бессмертная» или «долгоживущая» сущность, которая преемственно воспроизводит себя как целостный и различенный объем сопряженных деятельностей на смертном и недолговечном человеческом материале, и, во-вторых, на том, что в отличие от пчел, муравьев и других «общественных животных» люди обладают куда менее подвижным биокодом, не в состоянии (*пока, во всяком случае*) воспроизводить необходимый для преемственного существования социума и их самих набор сопряженных и связанных в целостную систему деятельностей средствами филогенеза — биологического кодирования, вынуждены налаживать «постредакцию», обращаться к внебиологическим средствам и прежде всего к знаку, вынуждены выстраивать и хранить на правах высшей социальной ценности особую знаковую реальность — «социокод».

В предельном огрублении функции социокода примерно те же, что и функции биокода, только человеку как существу социальному приходится рождаться дважды: сначала как особи биологической, а затем, после формальной или неформальной постредакции, для общества, причем этот второй акт рождения, отмечен ли он обрядом посвящения конфирмацией, вручением аттестатов или дипломов, прослеживается во всех обществах и в наиболее «отсталых» и «первобытных» из них включает раздачу «взрослых» имен,

выглядит, и это для нас уже важно, как *посвящение в имя*, нагруженное четким набором социальных функций или «ролей».

К двум исходным и, видимо, самоочевидным постулатам: а) сроки жизни социума и индивида несоизмеримы, социум сущность бессмертная по отношению к смертному индивиду; б) биокод человека не может или не успевает наладить филогенез социально-необходимых навыков и умений, нам следует добавить третий, в своем существе мировоззренческий и методологический — постулат монополии человека на все виды знакового творчества, в том числе и творчества исторического, поскольку успехи смертных индивидов в совершенствовании наличных и в изобретении новых навыков и умений могут быть «социализированы», стать социальным достоянием только через опосредованное знаком включение в социокод на правах «факта истории» — наличной социальной, передающейся из поколения в поколение ценности.

Это третье ограничение не так уже самоочевидно и безобидно, как это может показаться. Оно, во-первых, требует отказа от всех форм знакового фетишизма, от использования надчеловеческих и внечеловеческих сущностных сил субъектно-самостного толка, таких, как Боги, Духи, Схемы, Истории, Логики, Формулы, — все это может рассматриваться лишь в качестве продуктов и средств человеческого творчества, а, во-вторых, ограничение требует признания функциональной значимости любых, даже самых фантастических знаковых сущностей, если они воспроизводятся в смене поколений, т. е. оно отнимает у нас право рассматривать знаковую экзотику в отрыве от ее функций как плод фантазии, заблуждения, невежества и т. п.

Для нас этот третий постулат принципиален, поскольку, на наш взгляд, любое научное истолкование истории человеческой мысли может считаться материалистическим лишь в том случае, если оно сознательно и бескомпромиссно отказывается от помощи сверхъестественных и экстрачеловеческих Сил, Законов, Механизмов, превращающих человека из субъекта истории в ее агента. Как только под историей начинают понимать нечто принудительное, идущее по формуле «хотим мы или нет», рядом с человеком вырастает им же созданная и им же наделенная ответственностью знаковая сущность, нечто вроде божка эскимоса — Тенденция, Закон Развития, Логика Истории, т. е. человек сам создает ситуацию теоретического отчуждения и знакового фетишизма, где он такой же раб собственного теоретического продукта, каким он предстает в ситуации товарного фетишизма.

Отсюда следует четвертый и последний постулат: социальные универсалии — необходимость социокода, адресной коммуникации, целостного мировоззрения — не содержат, поскольку речь идет о знаковых сущностях, мертвых продуктах человеческого творчества, категории имманентной социуму цели или автономного, независимого от воли и стремления человека механизма перехода от наличного в некоторое качественно иное и запрограммированное

в структуре социума будущее состояние. Из этого постулата выводимы следствия:

1. Изменение или развитие социума идет по формуле «ОТ», а не по формуле «К», причем наличная структура социума участвует в движении как момент инерции, обеспечивающий преемственность изменений, и объект преобразований со стороны индивидов, использующих ими же созданные механизмы социализации продуктов их творчества.

2. Будущее социума всегда альтернативно, включает множество допускающих реализацию состояний, качественно отличающихся от наличного. Выбор той или иной альтернативы не происходит автоматически, есть компетенция индивидов, а не социальной структуры. Выбор реализуется либо стихийно как осреднение или равнодействующая массы индивидуальных выборов, либо осознанно как принятое с помощью созданных человеком процедур общее решение. Соответственно социальная объективная реальность качественно отличается от объективной реальности природы: она не обладает достоинством однозначности и, будучи человеческим творением, альтернативна, т. е. близкие по смыслу и содержанию задачи, ради которых люди создают и воспроизводят социальную структуру, могут решаться различными типами структур.

3. Многообразие социальных структур, обеспечивающих биологическую жизнедеятельность человеческого рода и его воспроизводство, как и очевидные следы необратимых переходов от одного типа структуры к другому, не дают оснований аранжировать наличные социальные структуры по времени в шкалах исторической развитости, т. е. исторический процесс не может быть связан в целое на едином непрерывном основании типа лестницы, на ступеньках которой располагаются наличные социальные структуры, или дороги, по которой пылят социумы, распределяясь в последовательность передовых и отставших. Люди, а не социальные структуры определяют пути и цели исторического движения. Взятая сама по себе, ни одна социальная структура не содержит имманентного вектора или цели, которые независимым от людей способом заставили бы ее перейти в другой тип структуры.

Учитывая эти четыре постулата: вечность социума и смертность человека; необходимость социокода; монополию человека на творчество; альтернативность социальной реальности, мы теперь можем приступить к делу в готовности встретить некоторое разнообразие решений проблемы связи языка и мировоззрения и не слишком удивляться этому разнообразию.

Философы всех времен связывали язык и мышление, иногда не различали их, а там, где различение происходило, предпринимали сознательные попытки их отождествления на всех уровнях от общих указаний на тождество языка и мышления до предложения — «законченной мысли» и слова — «понятия». Независимо от того, как именно понимается роль языка в мышлении, общении, поведении, он всегда и при всех истолкованиях, в любых

философских и лингвистических учениях остается, с одной стороны, непременным соучастником и неустранимым условием существования для всех видов коллективной деятельности, выступает ли деятельность в форме организованного поведения или общения, творчества, а с другой — условием универсализирующим, навязывающим процессам общения всеобщие, независимые от индивидов и для каждого смертного поколения априорные формы — правила, нарушить которые невозможно, не разрушая при этом самого общения или не отсекая возможности передачи продуктов мыслительной деятельности другим индивидам.

Этот традиционно высокий статус языка в философии, который позволял, скажем, Гегелю в структуре немецкого языка усматривать несомненные следы присутствия и творческой работы саморазвития духа, Марксу и Энгельсу писать о языке — действительности мысли, Ленину — включать историю языка в состав предмета истории философии, подвергается за последние десятилетия крайне противоречивому процессу переоценки, связанному с попытками позитивистского, поведенческого, структурального истолкования языка, с выявлением в процессе таких истолкований группы новых языковых свойств, с философской реакцией на сами эти направления и на полученные новые результаты.

С лингвистикой последних десятилетий произошел типичный для науки и философии казус, когда, скажем, отправляясь на благочестивые поиски гармонии небесных сфер, обнаруживают нечестивые законы Кеплера или, критикуя Кеплера аргументами Аристотеля, как это сделал Галилей в обосновании превосходства кругового движения через принцип инерции, подкладывают мину и под Аристотеля и под весь христианский разумный миропорядок, а потом и взрывают ее, что с Галилеевой помощью проделал Гоббс. Того же типа ситуация характерна и для современной лингвистики, которая *сделала все, чтобы доказать обратное: пыталась найти в самом тексте нечто, способное взять на себя функции человека-творца и не обнаружила в тексте ничего, кроме человеческого творения.*

Нам это открытие представляется великолепным, имеющим огромную философскую значимость прежде всего в силу универсальности языка как средства общения, пронизывающего все виды человеческого общения, все формы творчества. Но значение этого открытия не только в универсальности языка, оно крайне важно и для борьбы с любыми проявлениями знакового фетишизма, с той, мы бы сказали, антично-христианской составляющей естественнонаучного атеизма, которая весьма склонна к гипостазированию знаковых систем, к наделению их самостоятельным и самодеятельным бытием в виде различного рода самодвижений, логик развития, поступательных движений, необратимых изменений, колес, мельниц, т. е. в разновидностях всего того арсенала разумных и неразумных, одушевленных и неодушевленных самодвижущихся предметов, который призван снять с человека ответственность за происходящее, утвердить его в мысли о соб-

ственном бессилии, доказать ему, что он средство, а не цель. Лингвистика со всей убедительностью показала, что в человеческом мире есть лишь один творец — человек, все остальное, нравится это человеку или нет, — его творение.

Маркс писал о реформации и философии в Германии: «*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека... Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с *попом вне мирянина*, а о борьбе со своим *собственным внутренним попом*, со своей *поповской натурой*» [1]. Результат, полученный современной лингвистикой, лишает почвы любые проявления духовного саморабства, духовного оцепенения перед знаковым продуктом собственного изготовления, позволяет критически подойти к анализу знаковой стороны человеческого и социального бытия.

Знаковое рабство, знаковый фетишизм по многим существенным причинам всегда входили в состав социальной сущности человека: знак всегда был вечным, а человек смертным, социальность всегда опиралась на бессмертный знак, способный фиксировать и транслировать в смене поколений составляющие социальной структуры, всегда видела в человеке лишь временного носителя связанной в знаке социальной функции. Даже когда отношение знак—человек лишалось ореола таинственности и святости, знак продолжал оставаться бессмертным знаком, а человек — человеком. В 403 г. до н. э. Народное собрание Афин так фиксировало эту ситуацию: «Неписанным законом властям не пользоваться ни в коем случае. Ни одному постановлению ни Совета, ни народа не иметь большей силы, чем закон» (Андокид. О мистериях, 85).

Лишь Новое время с появлением опытной науки начало критику знакового фетишизма как такового, но критику одностороннюю, для «избранных», в которой само творчество рассматривалось как удел немногих «гениев», «всемирно-исторических личностей». Полученный современной лингвистикой результат просто и убедительно показывает, что творчество, изменение знаковых структур, такая же общечеловеческая функция, как и многое другое: любой способный к речи, а речью владеют все, «приговорен» тем самым к творчеству, либо творит, либо молчит. Творческую способность приходится рассматривать как наличное, данное, внеисторическое, поскольку с речью мы встречаемся на всех этапах общественного развития, а конкретные формы и выявления творчества связывать не с физиологией нервной деятельности, не с биологией, а с социализацией продукта творчества по правилам априорных систем входа. Иными словами, проблема творчества не столько проблема его генезиса, сколько проблема его освобождения.

Физики бьются над обузданием плазмы, выдумывают для нее ловушки, стабилизаторы, преобразователи. В случае с творчеством

дело обстоит прямо противоположным образом. Социальность как нечто фиксируемое в знаке и транслируемое с помощью знака в последовательной смене поколений давно использует ловушки, стабилизаторы, системы социализации творческого продукта индивидов и их отчуждения в общественное достояние. В свете новых представлений о языке задача исследования истории мысли, а с нею и задача историко-философского исследования состоит, видимо, не столько в прослеживании путей от животного рефлекса к человеческой мысли по внутренним линиям саморазвития, сколько в исследовании способов социализации мысли, в анализе априоризма систем входа. Что человек homo sapiens, следует принять на правах посылки, не требующей обоснований, тогда присущие той или иной исторической эпохе, тому или иному типу культуры формы и способы мысли определяться через системы входа.

Открытие лингвистикой текста, который на правах результата, исходного и конечного пункта общения образует социальный полюс опосредования между неформальным началом (индивид-творец) и неформальным концом (социализированный продукт группового, коллективного творчества), позволяет по крайней мере в качестве одной из задач историко-философского исследования выдвинуть задачу анализа априоризма систем входа или, что то же, типологии текста.

Если под философией понимается тот специфический философский «текст», который со времен Платона и Аристотеля приобрел очевидные черты преемственности, опоры на предшественников, то совершенно очевидно, что история философии и история языка — вещи несравнимые: язык заведомо старше, его мы обнаруживаем на любом этапе общественного развития, тогда как философия, особенно в привычной для нас всеобще-универсальной форме, — явление сравнительно недавнее и, видимо, присущее лишь европейской культурной традиции, берущей свое начало от бурных событий XIV—IX вв. до н. э. в бассейне Эгейского моря.

Вместе с тем язык при всех обстоятельствах остается орудием общения, способом изменения содержательных знаков и их трансляции, т. е. образует основу любого, принятого тем или иным типом культуры способа построения текстов и соответствующих им систем входа. Язык может в этих условиях рассматриваться единым основанием любых мировоззрений. Языковеды, в том числе и основатель теории лингвистической относительности Э. Сэпир, отрицают непосредственную связь между типом языка и типом культуры: «Тенденция рассматривать лингвистические категории как прямое выражение внешних культурных черт, ставшая модной среди некоторых социологов и антропологов, не подтверждается фактами. Не существует никакой общей корреляции между культурным типом и языковой структурой. Изолирующий, агглютинативный, или инфлективный, строй языка возможен на любом уровне цивилизации» [2]. Такой прямой связи действительно не обнаруживается, хотя некоторые особенности все же заметны. Б. Уорф, например, подчеркивая широкое развитие метафоричности в европейских

языках, констатирует слабое развитие метафор в хопи, особенно метафор пространственных: «Поражает полное отсутствие такого рода метафор в хопи. Употребление слов, выражающих пространственные отношения, когда таких отношений на самом деле нет, просто невозможно в хопи, на них в этом случае как бы наложен абсолютный запрет» [3].

В своем крайнем выражении принцип лингвистической относительности — «сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при относительности языковых систем» [4] — заходит, конечно, значительно дальше. Уорф пишет: «Грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивидуума, средством анализа его впечатлений и их синтеза. Формирование мыслей — . . .часть грамматики того или иного языка и различается у различных народов в одних случаях незначительно, в других — весьма существенно, так же как грамматический строй соответствующих знаков. . . Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном — языковой системой, хранящейся в нашем сознании» [5].

Такой прямой ход от грамматики к мировоззрению, хотя он довольно точно отражает положение дел в нашей европейской культурной традиции — космос Аристотеля устроен по правилам-категориям грамматики греческого языка — вряд ли имеет силу для других очагов культуры. Даже рассуждение Уорфа о связи научного способа мысли с индоевропейскими языками [6] уязвимо прежде всего на самой индоевропейской почве. Не говоря уже о народах Индии, были индоевропейцами и хетты, но ничего близкого к научной картине мира там не было. Более того, судя по расшифровке Вентриса, минойские греки пользовались тем же индоевропейским языком, что и греки классического периода, а их картина вселенной была значительно ближе к египетской и вавилонской, чем к антично-христианской. При всем том, если освободить принцип лингвистической относительности от знакомой уже нам идеи содержательного формализма входа, которая волей-неволей превращает информатора-творца в информатора-средство, все станет на свои места.

Грамматика, специфика грамматического априоризма многое, конечно, говорят о возможностях построения той или иной картины мира, но они вряд ли дают повод для заключений типа: «То, что современные китайские или турецкие ученые описывают мир, подобно европейским ученым, означает только, что они переняли целиком всю западную систему мышления, но совсем не то, что они выработали эту систему самостоятельно, с их собственных наблюдательных постов» [7]. Сама «западная система мышления», если основываться только на грамматике канона устной речи, не представляет из себя чего-то однородного. Каноны устной

и письменной речи в европейских языках не совпадают. Еще меньшее совпадение мы наблюдали бы, если в анализ подключить каноны науки, искусства, философии. Они не только отличны, далеко отходят от канона устной речи, но и «рукотворны»: почти для каждого из них мы можем указать творца — Галилея, Ньютона, Кекуле, Поликлета, Еврипида, Аристофана, Платона, Аристотеля и т. п. И такое творчество канонов происходит, нам кажется, как раз по той причине, которую Уорф приводит в обоснование невозможности расхождений между логикой и грамматикой.

Уорф критикует распространенное мнение о несовпадении логики и грамматики: «Мысль, согласно этой системе взглядов, зависит не от грамматики, а от законов логики или мышления, будто бы одинаковых для всех обитателей вселенной и отражающих рациональное начало, которое может быть обнаружено всеми разумными людьми независимо друг от друга, безразлично, говорят ли они на китайском языке или на языке чоктав» [8]. По Уорфу, такая основанная на этноцентризме «естественная логика», выдвигающая свою норму речи и мысли в абсолют, допускает две ошибки: «Во-первых, она не учитывает того, что факты языка составляют для говорящих на данном языке часть их повседневного опыта и потому эти факты не подвергаются критическому осмыслению и проверке. Таким образом, если кто-либо, следуя естественной логике, рассуждает о разуме, логике и законах правильного мышления, он обычно склонен просто следовать за чисто грамматическими фактами, которые в его собственном языке или семье языков составляют часть его повседневного опыта, но отнюдь не обязательны для всех языков и ни в каком смысле не являются общей основой мышления. Во-вторых, естественная логика смешивает взаимопонимание говорящих, достигаемое путем использования языка, с осмысливанием того языкового процесса, при помощи которого достигается взаимопонимание, т. е. с областью, являющейся компетенцией презренного и с точки зрения естественной логики абсолютно бесполезного грамматиста» [9].

Иными словами, речь для Уорфа — навык среди навыков, и надеяться на осознание репродуктивных ее моментов — системы языка — столь же безнадежно, как и надеяться на осознание «логики» передвижения на двух ногах или «логики» письма. Программы здесь спрятаны «под корку», «зыбыты» в миллионных повторах, не могут быть осознаны без представления в предметной форме, без специальных усилий по выделению и закреплению этих программ в чем-то внешнем. Поэтому вопросы о программе-репродукции «естественная логика» всегда подменяет другими вопросами: не «Как идешь?», а «Куда идешь?», не «Как пишешь?», а «Что пишешь?». Само занятие проблемой «как» представляется унылым и не имеющим смысла занятием презренного грамматиста, педолога, каллиграфа. Привыкший к нормам естественной логики философ не различает «знать» и «уметь», он глубоко уверен, что человек «знает», как ходить, сапожник «знает», как шить сапоги, повар «знает», как варить щи; философу и в голову не придет

спросить у этих «знающих», действительно ли они *знают*, способны вывести содержание навыка в знаковую форму. На этом и ловит Уорф философа: стоит нам заговорить об универсалиях любой деятельности, в том числе и мышления (законы правильного мышления), мы немедленно попадаем в эту самую «подкорковую», освоенную и «забытую», доведенную до кондиций неосознаваемого автоматизма область «как», не можем в случае с языком, *если он содержателен*, пройти мимо и дальше грамматики. Этот перекрытый навыком, привычкой, автоматизмом путь к Логосу увидел еще Гераклит, обвинявший сограждан в грехе слепоты, способности говорить-делать, «как во сне» (В I, 72).

В пределах этого рассуждения Уорф, безусловно, прав: пока нет нужды в опредмечивании грамматики, пока она не несет каких-то дополнительных социальных нагрузок, кроме оформления общения, она остается невыявленным фоном, в котором логическое и грамматическое неразличимы. У нас был уже повод отметить необходимость опредмеченности и нагруженности функцией, без чего постановка гносеологических проблем теряет смысл, превращается даже в источник «ретроспективных» заблуждений: «Методологическая ловушка как раз и заключается в предметности переноса: он предметен в том смысле, в каком лингвист, например, используя магнитофон и системы транскрипции, без труда обнаруживает в языке эскимоса или непальца грамматику как нечто вполне реальное и навязанное речевому поведению с той же необходимостью, с какой грамматика навязана речевому поведению европейца. Но при исследовании форм мысли такой подход несостоятелен. Эта грамматика находится у эскимоса или непальца в „журденовском“ состоянии; она не опредмечена и не отчуждена ими самими в особую, доступную для активного использования область умозрения, не существует „для них“ на правах творческой глины, как она существует для европейца, не несет социально-мировоззренческой нагрузки, то есть „не работает“»[10]. На это последовал, как и предполагалось, ответ по нормам естественной логики: «Сугубо философские категории „материализма“ и „идеализма“, „диалектики“ и „метафизики“ М. К. Петров в своей статье не рекомендует применять при анализе „китайских, индийских или любых других неевропейских форм общественного сознания“, дабы не впасть в „методологическую ловушку“, связанную с несходством европейских и неевропейских языков»[11].

Но речь-то идет не о сходстве или несходстве языков, а о *предметности* — без уяснения роли которой проблема неизбежно будет замыкаться либо на Уорфа, либо на «естественную логику». Априоризм грамматических правил, языка — системы, если бы он был лишь *историческим* априоризмом, т. е. априоризмом *данного поколения*, вынужденного некритически использовать наследство прежних поколений, накопленные ими навыки фрагментации окружения и производного от свойств окружения использования знаков, обязан был бы уже в силу независимой от человека и общества универсальности взаимодействия вещей («логики

вещей») быть *априоризмом конвергентным*, стремиться в процессе изменения языков к *схождению*, к совпадению в едином для всех априоризме входа. Тогда фиксируемые языковедами факты дивергенции (славянские языки, например), факты существенных расхождений становятся плодом какого-то недоразумения. Уорф пишет: «Расхождения в анализе природы становятся более очевидными при сопоставлении наших собственных языков с языками семитскими, китайскими, тибетскими или африканскими. И если мы привлечем языки коренного населения Америки, где речевые коллективы в течение многих тысячелетий развивались независимо друг от друга и от Старого Света, то тот факт, что языки расчленяют мир по-разному, становится совершенно неопровержимым. Обнаруживается относительность всех понятийных систем, в том числе и нашей, и их зависимость от языка» [12].

Нам кажется, что основная трудность понимания ситуации состоит не столько в самом факте расхождений, действительно неопровержимых, сколько в нашем европейском истолковании этих расхождений. Трудность-то в том, что мы единственная цивилизация, которой по целому ряду причин, связанных с переходом от профессионализма к универсализму, пришлось опредметить грамматику и нагрузить ее функцией целостности, превратить универсально-априорные грамматические правила во всеобще-априорные категории, придающие нашим картинам мира целостность и устойчивость, системность. Более того, это опредмечивание произошло по кибернетическим линиям «слово—дело», где «знать» действительно означает «уметь», замкнуло общение на поведение, выделило как всеобщую связь функцию регулирования в ущерб функции творчества, которую мы теперь открываем в квотах цитирования, ранговом распределении, глубине памяти, априорной и бессодержательной канонике языка-системы.

Реальным результатом однобокого, по функции регулирования, опредмечивания грамматики было тождество формы и содержания, застывание формы на содержании, т. е. на первых порах что-то похожее на иллюзию, будто строительные леса не есть нечто служебное и временное, а несущая конструкция постройки смысла, гарантия ее целостности, будто без лесов постройка рассыпется. В устной речи мы этой иллюзии не испытываем: форма для нас именно связка между неформальным началом (говорящий) и неформальным концом (слушающий), т. е. форма — *строительные леса смысла*, которые рассыпаются сразу же по достижении результата: никто из нас, если у него нормальная «европейская» память, не смог бы «вспомнить», с какого слова начато данное предложение или каким словом окончено предыдущее. Для этого нужно остановиться и вернуться. Канон устной речи содержит априорные правила остановки и возврата в историю текста (вопросительные конструкции), но, как показывают исследования, такой вовврат к пройденному практически никогда не повторяет «отмененную» вопросом часть текста; говорящий, возобновляя прерванное движение с отмеченного вопросом места, идет, как

правило, «новым путем», использует другую лексику и другие формы.

Иллюзия связи формы и содержания, мысль о содержательном формализме может возникнуть *только в письменной речи* и с тем большей вероятностью, чем ближе канон письменной речи подходит к канону устной. В нашей европейской традиции отождествление речевого формализма и смысла в единство формы и содержания возникло на предметной базе алфавитного письма, сохраняющего все стороны языка — системы, и греческий алфавит, фиксирующий не только согласные, но и гласные, свободный от ритуально-идеографических включений, оказался идеальным средством омертвления потока речи в то, что мы называем сегодня текстом. Здесь формальные леса действительно впаяны в смысл, нагружены если не несущей, то различающей функцией, выглядят тем связывающим кирпичи цементом, который вполне способен порождать иллюзию автономии формы, скажем, если изъять кирпичи, то башня смысла останется все-таки башней, а не кучей хлама.

Ясно, что не было бы ничего сверхъестественного, если бы текст был опредмечен и осознан на вавилонско-хеттской клинописи или на египетской иероглифике или на финикийском, фиксирующим лишь согласные в алфавите, который греки приспособили под собственные нужды. Но, во-первых, такое опредмечивание и осознание не было бы полным: все догреческие виды письма включали гадательный довесок истолкования, домысливания, и лишь греческая фиксация всех фонем, особенно гласных окончаний, несущих у греков, как и у нас, основную формальную нагрузку, сняло это требование домысливания, дорисовки текста, что, кстати говоря, превратило наш европейский графический текст в эталон текста вообще, которым мы измеряем степень «несовершенства» других типов записи — по согласным, слогам, понятиям-идеограммам и т. п. А во-вторых, и это главное, хотя речь и фиксировалась во многих культурах — почти все традиционные культуры обладали и обладают письменностью, и застывала в предметную, допускающую анализ и исследование форму, нигде, кроме Греции, возможность осознания смысла по универсальной грамматической форме, возможность логики языковых универсалий, не стала действительностью.

Объяснить этот последний факт можно лишь одним: кроме связи текста в целостность с помощью априорных правил языка — системы возможны и другие способы связи, использующие другие средства, и в принципе возможный переход от одних средств к другим, от мифа, скажем, к логике, от всеобщих универсалий кровного родства имен — богов к всеобщим универсалиям грамматического формализма может совершиться или не совершиться в зависимости от целого ряда внешних обстоятельств [13].

Пока же форма и содержание рассматриваются в тождестве, форма содержательной, а содержание оформленным, мы волей-неволей вынуждены либо приписывать грамматическим универса-

лиям фрагментирующие и связывающие фрагментарный мир свойства (Сэпир, Уорф), что неизбежно ведет к исчислению логик по числу наличных грамматик, либо же, отрицая эти свойства грамматического формализма, мы вынуждены искать за пределами языка—системы и соответственно за пределами смертного человека какой-то другой всеобще-априорный формализм (естественная логика). Примет ли второе решение вид существа личного (христианство) или безличного (опытная наука), разумного (христианство) или неразумного (опытная наука), познающего субъекта или познаваемого объекта, в любом случае оно обязано будет обладать надчеловеческим достоинством целостности, вечности, всеобщности, содержательности, т. е. быть носителем и гарантом определенности тождества формы и содержания.

Когда мы, вооружившись принципом содержательного формализма, берется ли он как мертвое тождество-совпадение или как диалектическое живое единство противоположностей, идем в анализ инокультурных знаковых систем хранения и трансляции социально необходимого знания, мы априорно накладываем на них требование соблюдения принципа тождества формы и содержания, подчинения этому принципу, что в лингвистических исследованиях выливается в искусственное создание фиксированных по речи текстов (запись и суждения по составу записанного), а в историко-философских исследованиях ведет к отбрасыванию самой системы целостности как детали странной и непонятной, к насильственному выделению всего, что хотя и не опирается на априоризм языка—системы, но хоть отдаленно напоминает всеобще-априорный формализм совмещенного (форма+содержание, «двучленная формула», по Уорфу) европейского типа. Поиск идет по «косвенной» формуле Аникеева: «В Упанишадах отсутствует обсуждение чисто логических проблем, но косвенно можно установить, что мыслителям того времени были известны такие логические приемы, как аналогия, целенаправленный эксперимент, разложение явления на противоположные элементы и др.» [14]. Словом, это все та же запись и суждение по записи — приписывание инокультурным явлениям тех функций, которыми они обладают в нашей культуре, а в своей не обладают.

Такая «косвенность» подхода по искусственно создаваемым формально-содержательным мосткам типа записи или «анализа» с опорой на наши формализмы представляется не столько исследующей, сколько скрывающей реальную проблему. В полевых исследованиях этого не происходит. Например, исследователи опрашивают непальских школяров и на основании их ответов приходят к выводу: 1) явления природы существуют не сами по себе, а вызываются личной, разумной, во всяком случае одушевленной причиной, ее волей или поступком, каждое явление «прописано» по вполне определенной причине, относится к сфере ее ведения; 2) контроль над явлениями природы располагается в сфере общения (не взаимодействия) с одушевленными и способными к пониманию человека причинами, опосредован ими как

решающей инстанцией, лишь ограничено контролируемой человеком; 3) вся сумма знаний и навыков либо «всегда была» и передается от поколения к поколению «старыми людьми» либо же, если требуется указать конечный источник, распределена по тем же личным разумным причинам, которые передают созданные ими искусства людям; 4) все личные причины, ответственные за явления природы и за транслируемую от поколения к поколению сумму знаний, объединены кровно-родственной связью в целостную систему личных имен—богов [15].

В границах этого треугольника — человек—природа—бог — мы видим возможность операций мысли без опоры на формализм языка—системы. Это прежде всего прямое (молитва) или опосредованное авторитетом «старых людей» обращение к абсолюту — к имени или тексту бога. Примеров таких «фигур мысли» сколько угодно, особенно много их в поэмах Гомера, где герои часто попадают в альтернативные ситуации и снимают неопределенность, «решают проблемы» с помощью обращения к богам. Телемах, например, жалуется Феоклимену на женихов, прикидывает их шансы на царство, т. е. создает многовариантную ситуацию, дальше все происходит по типичнейшей фигуре — уникальное событие, ссылка на Олимп, вывод:

«. . .в это мгновение справа поднялся огромный
Сокол, посол Аполлонов, с пронзительным криком; в когтях он
Дикого голубя мчал и ощипывал; перья упали
Между Лаэртовым внуком и судном его быстроходным.
Феоклимен, то увидя, отвел от других Телемаха,
За руку взял, и по имени назвал, и шепотом молвил:
„Знай, Телемах, не без воли Зевеса поднялся тот сокол
Справа; я вещую птицу, его рассмотрев, угадал в нем.
Царственней вашего царского рода не может в Итаке
Быть никакой; навсегда вам владычество там сохранится.“»

Одиссея, XIII, 526—534

Можно ли считать такого рода фигуры мысли, а они типизированы ничуть не меньше, чем трехчленные или пятичленные онтологические «силлогизмы» индусов или правила использования имен моистов, логикой? Вопрос, конечно, конвенциальный, производный от понимания связи логики с языком. Если опора на универсальный грамматический формализм языка—системы рассматривается как существенный признак универсализма логики, то эти фигуры мысли к ней отношения не имеют, если же логика прописана не по грамматике, а по любым основаниям, способным типизировать фигуры мысли, то к логике относятся не только данные фигуры, но и многое другое, вплоть до обрядов посвящения и заклинаний. Мы придерживаемся того мнения, что логика связана с формализмом языка—системы, что опирающиеся на лингвистический формализм фигуры мысли — явление историческое, связанное с отождествлением формы и содержания, что они продукт опредмечивания грамматики, превращения ее правил в категории — связи целостности, что, наконец, все это произошло как

результат крушения профессионализма и появления нового, универсального типа культуры. Более того, сама философия как конкретно-историческое явление возникает, по нашему мнению, в попытках опредметить язык — систему, нагрузить ее теми функциями целостности и упорядочения, которые выполняло раньше семейство олимпийских богов-профессионалов, т. е. история языка и история философии входят в значительно более тесное, чем простой исторический симбиоз, отношение: собственно философия начинается со стремления увидеть в остановленной и зафиксированной письменностью речи носителя универсального порядка и организации.

Основным препятствием традиционному движению в профессионализм был в бассейне Эгейского моря корабль [16]. И на палубе корабля и в структуре социальности гомеровского периода широкое развитие получили двусубъектные технологии с четким водоразделом между программирующим словом и подчиненным слову делом. Расщепление деятельности на программно знаковую и исполнительную составляющие, так и растущий универсализм регуляторов, превращающих профессиональные навыки в личные, толкали к слиянию профессиональных кодов, как они представлены именами богов, в универсальный код программирования любой деятельности, т. е. к замыканию общения в его программирующей части на поведение, что неизбежно нацеливало на опредмечивание правил грамматики как универсальных и априорных форм словоупотребления в границах тождества слова и дела мысли и бытия.

Рядом с этими стихийными агентами перехода на новое мировоззренческое основание возникает и ряд предметных разновидностей такого основания: монета, опредмечивающая и измеряющая в едином эквиваленте продукты человеческой деятельности, и возрожденная на новой алфавитной основе письменность (старая погибла вместе с профессией писаря, герои Гомера неграмотны). Для нас особенно важна эта последняя, быстро распространившаяся в форме практически всеобщей грамотности * и успевшая уже через столетие после возникновения отметиться росписями греческих наемников на статуе Рамсеса II. Причиной популярности новой письменности была не только ее простота. Куда большим популяризатором была ее идеальная приспособленность к точной и не допускающей разночтений фиксации договорных отношений, что почти сразу породило основанную на письменности предметность юридической и гражданской (законы) регуляторных сущностей. Уже ко времени солоновых реформ фауна юридических текстов настолько проявила свои агрессивные свойства, что Солон мог с гордостью писать о сисахфии:

«Какой же я из тех задач не выполнил,
Во имя коих я тогда сплотил народ?
О том всех лучше перед Времени судом

---

* В классические времена неграмотный — анекдотическая фигура. Плутарх, например, рассказывает один из серии таких анекдотов, в котором неграмотный обращается к Аристиду с просьбой написать на черепке «Аристид» (Аристид, 7).

Сказать могла б из олимпийцев высшая —
Мать черная Земля, с которой снял тогда
Столбов поставленных я много долговых,
Рабыня прежде, ныне же свободная».

Аристотель. Афинская полития, 12, 4

И договорные обязательства граждан, и договоры городов, и законы — все они демонстрировали греку силу омертвленной речи, они практически оказывались тем, что Ельмслев искал в языке: системой, регулирующей узус, т. е. сущностями явно кибернетического толка с тем, однако, серьезным отличием от практических реализаций тождества слово—дело, что и законы, и долговые расписки и договоры способны были терять связь со своими творцами, отчуждаться в самостоятельную бессубъектную сущность, существовать и после смерти своих создателей, когда, скажем, афиняне в 404 г. до н. э. решили вернуться к законам Солона и не встретили на этом пути никаких осложнений.

Связный письменный текст конечной длины, обладающий регуляторными свойствами той же природы, что и господин по отношению к рабу, таково было предметное обличье нового основания. В полный разбор проблемы должны бы войти явления, связанные с опредмечивающим действием монеты, эквивалентного обмена, поскольку, похоже, из этого мира берутся представления о «союзе» различенного, гармонии, пропорции и основной арсенал математического формализма, а также и навык использования слова в судах, народных собраниях, в театре, но при всем том связный письменный текст закона или договорного обязательства в функции регулятора человеческой деятельности остается, нам кажется, главной предметной формой осознания языка—системы.

У первых философов до Гераклита, как у «теологов», так и у «фисиологов», мы не обнаруживаем прямого выхода на лингвистическую структуру, хотя уже для них характерно использование «рассеченных» комплексов «говорить—делать», «слова—дела». Универсализм здесь выявляется лишь в редукции олимпийской кровно-родственной связи до уровня абстрактно-универсальных схем, обезличенных структурных генетических начал. Орфей, например, по преданию пел о том, как земля, небо и море были некогда в одном, как в смертельном раздоре они разделились, как Эрос соединил разделенное в браке, от чего пошли боги и люди и все живое (Аполл. Род. 496—510). Эта схема изначального единства, раздора, разделения, примирения в браке-порождении отмечается повсеместно, в том числе и у Гераклита: «враждующее соединяется, из расходящихся же прекрасная гармония, все рождается через раздор» (Аристотель, Никомахова этика, 1155b).

В этом круге продуктов редукции мифа возникают и остаются в арсенале античной (и не только античной) философии основные генетические схемы: из чего возникает, в то и разрешается; рождение—расцвет—увядание—гибель; начало—середина—конец;

порождение из противоположных и т. п. Смешно, конечно, как это сделал Филон Александрийский, искать здесь автора, инкриминировать Гераклиту плагиат у Моисея. Все эти схемы содержатся в мифе, всему можно найти аналогии и на Востоке: «как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так, дорогой, различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» (Мундака, II, 1.1); «реально все, что возникает, уничтожается и длится» (Харибхадра); «Тот, кто рождает, не делает человека. Корень становления человека — в небе. Небо — праотец человека» (Дун Чжуншу); «не бывает так, чтобы что-либо не умирало или не рождалось; сначала вещь расцветает, а потом ослабевает» (Хань Фэй-цзы); «Толкователи „Книги перемен" говорят, что изначально ци не было разделено и хаос был единым. В конфуцианских книгах также говорится о хаосе, в котором еще не было имеющих форму вещей и ци еще не разделялось на стихии. Когда оно разделилось, то чистое ци образовало небо, а мутное — землю» (Ван Чун); «При первоначальном образовании вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их природы. Затем, после того как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная [часть его] собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. . . Грязеподобное же и иловидное, соединенное с влагою, осталось пребывать на том же самом месте вследствие своей тяжести» (Диодор Сицилийский о Демокрите, Историческая библиотека, I, 7, 1).

Но вот с Гераклита начинается уже нечто новое, все более теряющее связи с традицией, — прямое обращение к лингвистической структуре. Классическая античность приписывала Гераклиту создание теории «истинности имен по природе-рождению», и хотя сама эта схема, по которой имя — такое же онтологическое свойство вещи как тяжесть или цвет, принадлежит традиции, осознание, а затем критика схемы, отказ от нее (Демокрит) были, похоже, магистральным ходом мировоззренческой трансформации. У самого Гераклита мы обнаруживаем только несколько фрагментов, по которым можно все-таки, нам кажется, восстановить общие контуры представлений Гераклита о языке—системе как о возможной замене традиционной схемы целостности.

Приведем эти фрагменты (нумерация Дильса, перевод наш): В 1. Слово [логос] существует [вечно], но не сознают его люди ни до того, как услышат, ни услышав впервые. И хотя все исполняется по слову, люди оказываются беспомощными, когда берутся рассуждать о словах—делах, которые я объясняю, различая каждое по природе-рождению и указывая, что оно содержит. Другим же не дано, и они, бодрствуя, пользуются [словами—делами] как бы во сне. В 73. Не следует делать—говорить как во сне, хотя и во сне нам кажется, что делаем—говорим. В 72. Не дружат они со словом, хоть и говорят непрерывно, и с чем встречаются каждодневно, воспринимают как чуждое. В 17. Многие не задумываются над тем, с чем постоянно

сталкиваются, не понимают, чему научаются, им же кажется [постигли]. В 19. Не понимают, как слушают и говорят. В 114. Желающий быть понятым должен так крепко держаться за общее всем, как город за законы и все крепче. Законы же человеческие все питаются от единого божественного, который правит, как хочет, всему довлеет и все себе подчиняет. В 2. Нужно следовать общему, а общее — как все понимают. И хотя слово обще всем, многие живут так, как если бы имели особое понимание. В 112. Мыслить — величайший дар; мудро истинно говорить—делать, прислушиваясь к [собственной] природе-рождению. В 113. Мышление обще всем. В 116. Всем людям свойственно познавать самих себя и мыслить. В 23. Имя Дике не было бы известно, если бы она [Дике] не существовала. В 32. Единое, единственно мудрое, желает и не желает носить имя Зевса. В 75. Каким бы путем не идти, границ души не найдешь: так глубоко ее слово. В 115. Слово души самовозрастающее. В 108. Из тех, чьи слова я слышал, никто не заходил так далеко, чтобы признать: мудрое от всего отделено.

Из приведенных выше фрагментов можно выделить ряд общих для них мыслей: 1) слово вечное; 2) люди пользуются словом неосознанно, автоматически, «как во сне»; 3) общепонятность, общеобязательность норм языка—слова для всех; 4) связь слова (имени) и его носителя по природе-рождению; 5) слабая, подчернутая в основном комментаторами, но фиксируемая линия кибернетического истолкования (все исполняется, даже «рождается» по слову — В 1); 6) возможность теории слова, его изучения. Крайне важным, с нашей точки зрения, является употребление опорной аналогии с законом (В 114), из которой явствует, что не закон (номос) понимается от слова (логоса), а напротив, слово (логос) от закона (номоса). С этим фрагментом всегда возникает путаница — слишком уж идеальные здесь условия для появления термина «логос» в значении всеобщего закона [17], но у Гераклита употреблен все-таки «номос» — закон гражданский, творение законодателя. Интересны и комментарии Климента, показывающие, насколько близок еще Гераклит (или Климент?) к традиции (В 31).

Видимо, с вводом логоса—слова связана у Гераклита и резкая переориентация с генезиса на существование, состояние: «Этот космос, один и тот же для всех, не создан ни богами, ни людьми, а есть он, был и будет вечноживым огнем, мерами возгорающим и угасающим» (В 30). Эта проблема стабильного состояния, вечного и неизменного «бытия» (всю бытийную терминологию греки производят от глагола-связки «быть»), хотя она и несколько смазана затуханиями и возгораниями, что, очевидно, связывает ее с традицией генетического истолкования, все же проблема новая: мифу незачем было заниматься стабильностью как таковой, она имплицитно вплеталась в картину мира через жизнь бессмертных имен—богов, предопределенность деятельности, годовую цикличность, наследственную передачу профессиональных навыков и т. д. Сама постановка проблемы стабильности у Гераклита, возможно, и у ранних пифагорейцев, указывает лишь на недоста-

точную определенность новых оснований. Начиная с Гераклита, поиски устойчивого, неизменного, эталонного, но вместе с тем и оформленного и умопостигаемого, замкнутого на голову человека-универсала, станут едва ли не основной проблемой античной философии.

Важным этапом этих поисков была попытка элейцев закрепиться на почве формализма. Правда, у Ксенофана и даже у Парменида не совсем ясно, о каком формальном основании идет речь, о лингвистическом или монетарно-эквивалентном. Бесструктурность элейского «единого» больше напоминает область математического, а не категориального умопостижения. Но и Парменид, и Зенон во всяком случае используют в доказательствах опору на язык—систему. Парменид говорит: «небытия ни помыслить нельзя, ни высказать» (О природе, 4, 7—8) и даже еще более определенно: «одно и то же мыслить и то, о чем мысль, ведь не найти тебе мысль без бытия, в котором она высказана» (О природе, 8, 34—36). Это не только постулат тождества мысли и бытия, но и очевидный, опирающийся на принцип истинности имен по-природе лингвистический аргумент.

Если мысль связана с бытием через «высказанность», через лингвистическую структуру, то само бытие, существование «по истине», «единое» неизбежно оказывается в голове человека, в умопостижении — «за словом». На этот момент как-то не обращают внимания, но факт остается фактом: вся послеэлейская философия, к каким бы лагерям и партиям она ни тяготела, есть философия *умопостижения*. Только А. Ф. Лосев, пожалуй, увидел и отметил по частным поводам это обстоятельство. «Первое, что бросается в глаза при вчитывании в собственные суждения Гераклита, это *полное отсутствие отвлеченной терминологии*, — пишет он и тут же делает вывод. — Если философию понимать как оперирование отвлеченными терминами, то Гераклит совсем не философ» [18]. Это можно сказать практически о всех доэлейцах, но после элейцев положение радикальным способом меняется.

После элеатов нет уже ни одного философа, который не признавал бы дуализма существований «по-истине» и «по-мнению» и скрытой за этим дуализмом парности оснований логико-лингвистического и традиционно-мифологического. Вслед за Гегелем и неокантианцами большинство историков философии видят здесь дуализм позиций на едином гносеологическом основании тождества мысли и бытия, толкуют, скажем, заявление Мусея-орфика: «из одного все рождается и в него же разрешается» (Diog. proeem., I, 3) как прекрасное стихийно-материалистическое определение материи, а учение тех же орфиков о пепле титанов и крови Диониса, о теле — темнице души, о назначении человека быть перегонным аппаратом очищения крови Диониса — как подозрительно похожие на субъективный идеализм метания античной мысли [19]. Иными словами, дуализм оснований толкуется как дуализм позиций на одном основании, что не только затрудняет понимание античной философии, но и закрывает пути к пониманию мифа.

Сами античные философы остро ощущают этот дуализм именно как парность несводимых друг к другу оснований. Протагор у Платона так начинает спор о природе добродетели: «Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?» (Протагор 320 с). Такая парность эквивалентных объяснений отмечается сегодня повсеместно в странах традиционной культуры, пытающихся привить на своей почве науку. Дарт и Прадхан так описывают поведение непальских школяров в подобной ситуации: «За малыми исключениями нам давались как мифологически-ориентированные, так и школьно-ориентированные объяснения явлений в одном и том же опросе, иногда даже одним и тем же лицом. Так, объясняя землетрясение, один в группе из четырех мальчиков-чхетров сказал: „Земля лежит на спине рыбы. Когда рыба устает, она сдвигает груз и трясет землю". Все согласились, но другой тут же добавил: „В центре земли есть огонь. Он рвется наружу, и когда разламывает землю, бывают землетрясения". Все согласились и с этим. В группе школьников-неварцев на те же вопросы были даны следующие ответы: „Земля держится на четырех слонах, когда один из них перекладывает тяжесть на другое плечо, бывают землетрясения"; „Внутри земли огонь и расплавленный металл, и они пытаются вырваться оттуда. Они могут разломать или сдвинуть скалы земли и вызвать землетрясение". И опять все соглашаются с обоими объяснениями» [20]. Афинская аудитория ведет себя ничуть не лучше: «Многие из присутствующих отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает» (Протагор 320 с).

Но исследователи-то видят существо проблемы: «Ответы неварцев, лимбусов и чхетров очень похожи по содержанию, что отражает, очевидно, общность страта мифологии и школьных программ. Эта близость не может вызвать особого удивления, поскольку эти три группы, при всех их различиях, имеют по существу общую школьную систему и в основном единую религию. Бóльшее удивление вызывает тот факт, что каждая группа почти всегда дает ответы того и другого типа, как это показано выше, и что все члены группы обычно принимают оба ответа. Конечно, нет ничего необычного в мысли, что данное явление может вызываться любой из различных причин и, следовательно, вообще говоря, каждая из этих двух причин может пониматься как потенциально истинная. Но здесь два типа предлагаемых причин оказываются качественно столь различными, что не могут считаться обоюдоприемлемыми, так как концептуально они относятся к совершенно различным идеям природы... Противоречие выглядит гораздо более очевидным для нас, чем для наших испытуемых, которые не высказывают ни малейшего чувства неудовлетворенности по этому поводу... Философия и литература Азии широко используют парадокс, и противоречия здесь могут казаться скорее забавными, чем нетерпимыми».

Это еще мягкое объяснение, предполагающее, что противоречие все-таки воспринимается, что удивляющий нас индифферентизм

к формальной стороне объяснений не есть все же полное отсутствие чувства *содержательной* формы, связи между формой и содержанием, хотя, скажем, в трактовке непальскими школярами природы знания, в том числе и «школьно-ориентированного» знания, представлена именно эта незамкнутость формы на содержание. Уподобление идет по связям мифа, старики и книги оказываются в едином regressus ad infinitum, который замкнут на фигуру бога — творца, изобретателя и покровителя искусства [21]. Мы же в наших историко-философских исследованиях вообще не видим этой парности ориентаций на разные концепты природы. Это и вовлекает нас в довольно странные рассуждения.

В. Ф. Асмус, например, отдавая, и справедливо, приоритет в использовании содержательного формализма Демокриту, который первым, до Платона, заговорил о постигаемых не чувствами, а умом идеях, тут же проводит гносеологическую демаркацию: «Однако здесь сходство Платона с Демокритом в понимании термина „идея" прекращается и между ними обнаруживается противоположность. У Демокрита атомы-идеи, или атомы-формы, недоступны чувствам только из-за слишком малой величины. У Платона идеи-формы, или идеи-виды, недоступны чувствам потому, что сама природа их отнюдь не та, что природа вещей чувственного мира. Демокритовские идеи-формы телесны, его атомы — тела. Платоновские идеи-формы бестелесны. Иначе говоря, воззрение Демокрита на формы — материализм, воззрение Платона — идеализм. „Формы" Платона — нечувственные формы, и познание (или созерцание) этих форм принципиально иное, чем познание (или созерцание) чувственных вещей» [22].

При таком расположении демаркационных линий, когда esse-percipi становится достаточным основанием для отнесения философа к материалистам, самым последовательным материалистом стал бы Беркли, а всю науку, использующую бестелесные умопостигаемые формализмы, пришлось бы числить по идеалистическому ведомству. Нам кажется, и мы уже писали об этом, что гносеология древних не выходит за пределы *тенденции*. Демокрит, скажем, и Платон действительно различны по локализации логико-лингвистического формализма: у Демокрита он за видимостью-мнением, в самом окружении, у Платона — в социальной памяти, в социокоде, в «занебесье», которое располагается где-то за головой человека, а не в окружении. Но ни Демокрита, ни Платона не интересует гносеология в том ее трансцендентальном понимании как теории познания, перехода от незнания к знанию, кумуляции знания, какое придала гносеологии немецкая классика. Оба действуют в границах тождества мысли и бытия, т. е. не выходят за пределы наличной соотнесенности знаковой (трансляционной) и поведенческой (практической) реализации знания. А в этих кибернетических пределах, где адекватность знания предмету и адекватность предмета знанию проверена в миллиардных повторах, гносеологическая позиция может лишь «угадываться» в акцентировании той или иной стороны комплексного целого. Демокрит подчеркивает поведенческую,

Платон — трансляционную характеристику знания, только и всего.

Гораздо важнее другое, что и Демокрита, и Платона эти краевые акценты возвращают к схематике мифа, вынуждают вводить второе основание. У Демокрита это менее заметно, хотя уже античность отмечала причастность Демокрита к древней схеме определения по-природе, по началу-семени. Диоген пишет: «И как у мира есть рождение, так у него есть и рост, гибель и уничтожение в силу некоторой необходимости, а какова последняя, он не разъясняет» (IX, 33). У Эпикура и особенно у Лукреция этот «семенной» тип определения по-природе примет более четкие, почти анаксагоровские черты предопределения по началу-рождению [23], откуда он и будет взят на вооружение философией Нового времени по линии Гассенди (естественная теология), Лейбниц (монадология), Гегель (абсолютный дух), Шпенглер (судьба), хотя уже Аристотель, переводя фисиологическую традицию семенного истолкования определенности мира на категориальный язык логики, рассматривает различия фисиологических толкований как нечто второстепенное: «возникновение может совершаться не только привходящим образом — из несуществующего, но также все возникает из существующего, именно из того, что существует в возможности, но не существует в действительности. И именно к этому бытию сводится единое Анаксагора; ибо лучше его «все вместе» — и так же обстоит дело и по отношению к смеси Эмпедокла и Анаксимандра, и по отношению к тому, что о материи говорит Демокрит, — лучше всего этого сказать: «все вещи были вместе — в возможности, в действительности же — нет» (Метафизика, 1069b).

У Платона другой подход: содержательный логико-лингвистический формализм (мир идей) образует матрицу неизменного порядка (язык-систему Ельмслева), а сила, приводящая вещи к порядку, берется из арсенала мифологии как свойственное всему живому и *смертному* трансляционное стремление к вечному и неизменному через Эрос во всех его разновидностях от деторождения до восхождения к идеям прекрасного, блага, справедливости. Элементы содержательного формализма — идеи, виды — «стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями; так что самая причастность их видам есть не иное что, как уподобление им» (Парменид, 132 D). Генерализация причастности к вечному идет по мифологической универсалии порождения: «все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени... рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Пир, 206 C, E).

И Демокрит, и Платон говорят в сущности об одном и том же — о содержательной форме или об оформлении содержания. Но у Демокрита слово — «тень дела» (Плутарх), «звучащая статуя» (Олимпиодор), а у Платона, если судить по «Кратилу», слово несет скорее врожденное, по-природе содержание. Демокрит собирает

формализм с уровня букв-стихий, неизбежно разрывая при этом связь истинности по-природе и заменяя ее связью по установлению (В 26). Платон идет от всеобщих категорий социального бытия: «в действительности все связуется и удерживается благом и долгом» (Федон, 99 С) и, обнаруживая недостаточность формализма самого по себе, снимает эту недостаточность не с помощью истины-соответствия, как это приходится делать после Демокрита всем тем, кто признает тезис «немотивированности лингвистического знака» (имена по-установлению), а с помощью дополнительного регулятора — души. Демокрит определенно ближе к современному естественнонаучному пониманию формализма природы как распределенного и размытого «свойства», тогда как для Платона более характерен подход кибернетический, выделяющий регулятор в часть целого.

За всем тем ни Демокрит, ни Платон не знают собственно гносеологии, движения от наличного к новому, неизвестному. Как только речь заходит о творчестве, где они могли бы четко определить свои позиции, оба оказываются по сути дела на одной *мифологической* позиции: творчество — удел богов, поэт или изобретатель лишь связь между богом и людьми. Здесь можно спорить только о приоритете в духе, скажем, замечания А. Ф. Лосева: «из философов не Платон, а Демокрит учит впервые о поэтической „мании“» [24], но вряд ли в подобный приоритет можно вложить гносеологический смысл.

В линии Сократ—Платон—Аристотель окончательный переход на логико-лингвистическую основу сдерживался двумя препятствиями. Одно было связано с трудностью постижения мира абстракции, споры Сократа все, собственно, построены на отвлечении от чувственного, а другое — с очевидной избыточностью формы, позволяющей, как это демонстрировали софисты, с одинаковой убедительностью говорить и за и против, т. е. использовать язык не как систему истинного знания, а как средство. Недостаточность феноменологического объяснения и необходимость привлечения этического аргумента вскрывались достаточно ясно. Полемика Сократа против Анаксагора в «Федоне» (97 С—99 D) есть, по сути дела, полемика против всей фисиологической традиции, против самой возможности объяснить мир социального поведения из «жил, костей, суставов и сухожилий». Возникающая здесь неопределенность фиксируется точно: «Да, клянусь псом, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным представлением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство» (Федон, 98 Е—99 А).

В попытках закрыть эту неопределенность на уровне поведения Сократ постоянно возвращается к идее высшей управляющей инстанции. Это прежде всего душа в теле: «Когда душа и тело соединены, природа велит одному подчиняться и быть рабом, а другой — властвовать и быть госпожою» (Федон, 80 А). Это и

закон (Критон), и демон (Апология Сократа), и боги: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и что не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать... о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния» (Федон, 62 B). Опорная аналогия такого движения к авторитетной инстанции самоочевидна. Еще Евмей выразил это рабское умонастроение:

> Он, столь ко мне благосклонный; меня б не устроил, мне дал бы
> Поле, и дом, и невесту с богатым приданым и, словом,
> Все, что служителям верным давать господин благодушный
> Должен, когда справедливые боги успехом усердье
> Их наградили...
>
> Одиссея, XIV, 62—66

Сократ, пытаясь втолковать Кебету идею человека-божественного достояния, обращается именно к этому «естественному» чувству: «Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли его смерть тебе, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?». Кебет отвечает твердо: „Непременно!“» (Федон, 62 C). Эта рабская психология принадлежности, достояния существенно отличается от психологической установки мифа, где бог — покровитель, соучастник деятельности, средство хранения и умножения социального знания. Вектор поисков Сократа нацелен не на этого мифологического бога, а на нечто совсем другое — на иерархию господствующих регуляторов.

Тот же смысл приобретают, по сути дела, и поиски способов закрыть избыточность языковой формы. Горгий так объясняет эту избыточность: «красноречием надлежит пользоваться по справедливости. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать и изгонять из города: ведь он передал свое умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом» (Горгий, 457 BC). Нейтральность речи по отношению к содержанию и к целям ее использования, т. е. очередная неопределенность, закрывается все тем же способом — обращением к иерархии идей. За формализмом непосредственно данного в речи усматривается какой-то другой, более содержательный и истинный. В строгом смысле слова это требование на «естественную логику», но, поскольку оба восхождения — поиск авторитетной инстанции и поиск иерархии идей — совершаются по функции регулирования, здесь может обнаружиться и требование на единый, вечный, всеблагий регулятор — на бога монотеизма.

У Платона это замыкание оформляющих иерархий происходит на фигуре демиурга, существа вполне личного, хотя и ущербного (лишен зависти). Эта ущербность не случайна: начиная с Ксенофана, бог которого неподвижен — «переходить с места на место ему не подобает» (Симплиций, Phys., 22, 9) и «не дышит» (Диоген, IX,

19), идет процесс трансформации буйных богов олимпийского семейства в вечные и упорядоченные регуляторы. Дальше других в этом направлении идет Аристотель: его первый двигатель, который разумно движет, оставаясь неподвижным, бесспорный кибернетический полюс мира — форма форм, цель целей, регулятор регуляторов.

Но «другой формализм», скрытый за формализмом речи, действительно обнаруживается. По ходу критики софистики, в погоне за устойчивым и неизменным Аристотель открывает формальную логику, силлогистику. Он исследует их на языковом материале, на движении мысли в предложениях-суждениях и тут же распространяет законы формальной логики на первую сущность — на порождающую способность материи, которой предписывается теперь быть способной принимать противоположные определения через изменения себя самой, оставаясь тождественной в изменениях по числу, т. е. быть способной порождать через уничтожение выбора.

Является ли этот «другой формализм» лингвистическим? Нам кажется, что на этот вопрос, выходящий за рамки настоящей статьи, ответ можно получить из анализа судьбы четырехначальной сущности Аристотеля. В какой-то мере он дан уже Галилеем, по которому книга природы «написана на языке математики», а также и Гоббсом, который с помощью принципа инерции устранил из картины мира все, способное двигать, оставаясь неподвижным. Результаты современной лингвистики подтверждают, что формальная логика не относится к числу языковых явлений, принадлежит миру поведения, а не общения. Языковой и математический формализмы различны по природе: первый относится к творчеству, второй — к репродуктивному поведению. Соответственно перед историей философии возникает, нам кажется, задача раздельного или, во всяком случае, различенного анализа общения и поведения, поскольку собственно гносеология, теория получения нового знания, а не функционирования наличного располагается в области общения.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422—423.
[2] *Сепир Э.* Язык // История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960, ч. II. С. 194.
[3] *Уорф Б. Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. I. С. 151.
[4] *Уорф Б. Л.* Наука и языкознание // Там же. С. 175.
[5] Там же. С. 174.
[6] Там же. С. 175—176.
[7] Там же. С. 176.
[8] Там же. С. 170.
[9] Там же. С. 172.
[10] *Петров М. К.* Предмет и цели изучения истории философии // Вопр. философии. 1969. № 2. С. 128; см. также С. 133.
[11] *Арзаканян Ц. Г.* Обсуждение методологических проблем истории философии // Вопр. философии. 1969. № 9. С. 117.
[12] *Уорф Б. Л.* Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. I. С. 176.

[13] Соответствующий материал можно найти в ст. М. К. Петрова «Язык и категориальные структуры», помещенной в сб.: «Науковедение и история культуры» (Ростов н/Дону, 1973. С. 58—82).
[14] Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 78.
[15] *Dart F. E., Pradhan P. L.* Cross-cultural Teaching of Science // Science. 1967. Vol. 155. P. 650—652.
[16] Анализ становления нового способа кодирования социально-необходимого знания при переходе от мифа к логосу осуществляется в: *Петров М. К.* Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли // Вопр. истории естествознания и техники. 1987. № 3. С. 100—109. См. также упомянутую выше ст. «Язык и категориальные структуры».
[17] *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963. С. 104—106.
[18] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1968. С. 352.
[19] *Томсон Дж.* Первые философы. М., 1959.
[20] *Dart F. E., Pradhan P. L.* Op. cit. P. 651.
[21] Ibid. P. 651—653.
[22] *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969. С.. 34—35.
[23] *Васильева Т. В.* Концепция природы у Лукреция // Вопр. философии. 1969. № 8.
[24] *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 479.

АЛЕТОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ШАЛВЫ НУЦУБИДЗЕ

А. Бегиашвили

Алетология, или алетологический реализм, теория, созданная Ш. Нуцубидзе (1888—1969), представляет собой одну из наиболее ярких страниц истории грузинской философской мысли. В грузинской философии, если иметь в виду ту ее часть, которая не связана с марксизмом, были созданы две самостоятельные философские системы, находящиеся на уровне достижений современной им философской мысли: одна из них — учение Иоанна Петрици (XI—XII вв.), другая — алетологический реализм Ш. Нуцубидзе. Свою теорию автор сформулировал в книгах: «Основы алетологии» — Тбилиси, 1922 (на груз. яз.); «Истина и структура познания» (1925); «Философия и мудрость» (1930). Две последние работы вышли в Берлине на немецком языке, впоследствии были переведены на грузинский язык и вошли в полное собрание сочинений Ш. Нуцубидзе (1979).

Достаточно вкратце, в двух словах, описать основные принципы алетологии и станет очевидным, что мы имеем дело с оригинальным философским учением, которое было шагом вперед для западного философского мышления того времени. Любое познание, пишет Ш. Нуцубидзе, если рассматривать его в завершенном виде, не содержит ничего от субъекта. В этом смысле любое истинное знание, например, идея о том, что «металлы — хорошие электропроводники», не зависит от субъекта. Из подобных этому общеизвестных положений философ делает своеобразный вывод. При анализе