



Ольга Николаевна Бушмакина доктор философских наук, профессор кафедры философии Удмуртского государственного университета; на протяжении 10 лет руководит философским семинаром «Proxima», участниками которого осуществляется исследование основных проблем современного мышления.

Книжная серия «Proxima» представляет труды по ключевым темам, разрабатываемым в рамках возглавляемой О.Н. Бушмакиной школы «Социальная онтология: конструктивно-герменевтический аспект».

Proxima

A 2/3 B

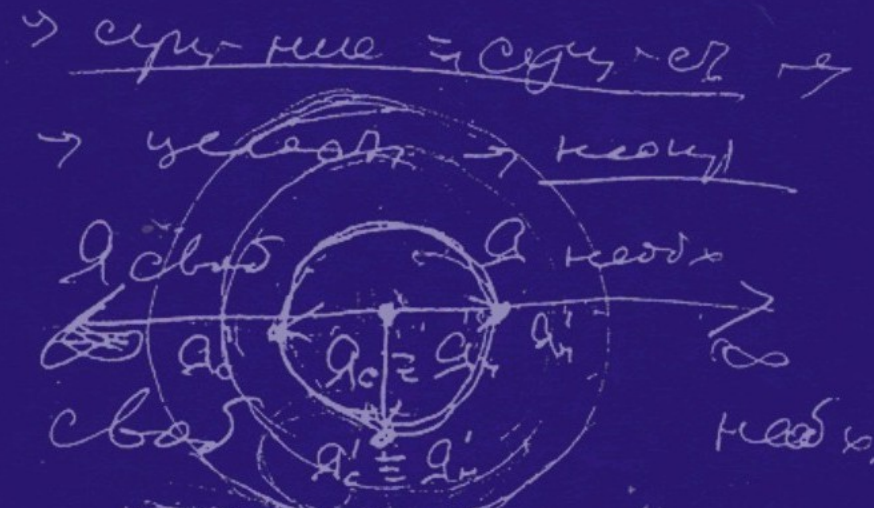
B ≅ «весь  
 особый мир»  
 ≅ «все, кроме B»  
 A 2/3 B →  
 A B → B ≅ «весь  
 особый мир» → A предельно  
 особый мир

B ≅ «весь особый мир» →  
 ≅ «все, кроме A»  
 B ≅ «все, кроме A» → B опре-  
 2/3 A → A ≅ 2/3 B →  
 весь особый мир»  
 2/3 A

О.Н. Бушмакина

Я есть → институциональн  
 ситуативн → Я ситуативн  
 → процесс → свобода  
 → неопр. → ситу-сь своб.  
 → ситу-ть ≅ необх.  
 → ситу-ть ≅ необх.

# ЯЗЫК И БЫТИЕ: ПРОБЛЕМЫ СТРУКТУРИРОВАНИЯ



Ижевск 2009

Федеральное агентство по образованию  
ГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Серия «Proxima»

**О.Н. БУШМАКИНА**

**ЯЗЫК И БЫТИЕ:  
ПРОБЛЕМЫ СТРУКТУРИРОВАНИЯ**

Монография



Ижевск  
2009

УДК 11  
ББК 87.212.0  
Б 948

*Рецензент* д. филос. наук, профессор Л.А. Мясникова

**Бушмакина О.Н.**

Язык и бытие: проблемы структурирования: монография. –  
Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 123с.

В монографии представлены результаты исследовательской работы, направленной на прояснение основных проблем самоопределения целостности субъективного бытия в языковых структурах. Авторский подход к теме заключается в герменевтическом подходе, конкретизированном использованием метода субъект-объектного тождества на пределе языковой реальности.

Монография предназначена для специалистов в области гуманитарных наук, преподавателям, аспирантам и студентам, а также всем тем, кто интересуется современной философской проблематикой в области онтологии и теории познания.

**ISBN 978-5-904524-44-9**

© О.Н. Бушмакина, 2009  
© ГОУ ВПО «Удмуртский  
государственный университет», 2009

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА I</b> БЫТИЕ И СПОСОБЫ ЕГО СТРУКТУРИРОВАНИЯ .....	9
§ 1. "Раскол" бытия: кризис объективации .....	13
§ 2. Самоконструирование бытия в языковых структурах .....	34
<b>ГЛАВА II</b> БЫТИЕ ЯЗЫКОВЫХ СТРУКТУР .....	63
§ 1. Язык как исторический феномен: проблема базисной структуры .....	66
§ 2. Языковые единицы как предельные основания структуры .....	87
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	104
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК</b> .....	108

Научное издание

*Бушмакина Ольга Николаевна*

### **ЯЗЫК И БЫТИЕ: ПРОБЛЕМЫ СТРУКТУРИРОВАНИЯ**

**Монография**

*Авторская редакция*

*Компьютерный дизайн обложки В.В. Вельши*

Подписано в печать 22.11. 2009. Формат 60x86 1/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 6,9. Уч.-изд. л. 6,8.  
Тираж 300 экз. Заказ № 2150.

Издательство «Удмуртский университет»  
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.  
Тел./факс: (3412) 500-295, e-mail: [editorial@udsu.ru](mailto:editorial@udsu.ru)

## **ВВЕДЕНИЕ**

Исторически проблематика бытия столь тесно и глубинно связана с существованием философии, что само появление философии как самостоятельной области знания зачастую определяет через установление категориального статуса этого понятия (А.Л.Доброхотов). Каждый этап развития философии сопровождается попытками ее определения и переопределения. Возможность прояснения сущности и содержания категории бытия, обычно, связывают с ее представлением в каких-либо структурах. Соответственно, проблематика бытия приобретает своеобразную структурную характеристику, посредством которой она может выражаться.

Сущностное значение категории бытия для философии создает принципиальную возможность перевода любой философской системы на язык проблематики бытия (что с успехом продемонстрировал М. Хайдеггер). Это, во-первых, делает саму проблему центральной, основной или фундаментальной в философии и, во-вторых, обращает нас к проблеме возможности такого универсального перевода или к проблеме существования философии как бытия языковых структур. Язык с периферии философии перемещается в ее центр, в этом смысле, в философии мы не можем пойти дальше языка. Таким образом, в центре внимания современной философии находится проблематика представления бытия в языковых структурах.

В общее движение мировой философской мысли сейчас вовлекается и отечественная философия, которая по причинам социально-политического характера долгое время находилась за его пределами. Для того чтобы удержаться в русле европейского философствования, необходимо понять современные способы бытия философии, способы ее самоопределения в языковых структурах. Все это, несомненно, будет способствовать диалогу различных философских традиций и возвращению отечественной философии в родной дом бытия.

Несмотря на очевидную актуальность проблемы, она до сих пор не получила достаточного теоретического осмысления в современной отечественной философии. Это связано, прежде всего, с

тем, что для отечественной марксистской традиции характерно отождествление бытия и материи. Во всех исследованиях такого рода не подвергается сомнению принцип объективации бытия. Наиболее отчетливо он прослеживается в работах таких авторов как В.Г.Афанасьев, В.П. Визгин, А.С.Кармин. А.И. Уемов и др., описок можно продолжить. Мы понимаем всю невозможность представления огромного ряда авторов, занимавшихся проблемами материи, и потому ограничились лишь вышеперечисленными.

Объективация бытия, как правило, приводит к его овеществлению и поискам последнего элемента или элементарного объекта на основе принципа элементаризма в познании. В связи с этим, мы обращаемся к работам Н.Г. Белянкиной, Д.П. Горского, Д.В. Пивоварова, Н.И. Степанова, А. В. Тягло, В.А. Чудинова, Ф.М. Эфендиева и др.

Движение познания к элементаризму всегда сопровождается интегративными процессами, стремлением достичь целостности либо на основе единой научной картины мира: Б.Д. Бляхер, В.П. Бранский, Л.М. Волынская, П.С. Дышлевый. И.Я. Лойфман, Л.А.Микешина, М.В. Мостепаненко, В.С.Степин, В.Ф. Черноволенко и др.; либо с помощью универсального взаимодействия как в философии: И.И.Жбанкова, В.И. Жог, Р.О.Курбанов, А.Р.Чусовитин и др.; так и в науке: С. Вайнберг, М. Планк, А. Салам, Дж.А. Уилер, А. Эйнштейн и др.

Другие работы современных отечественных философов по исследуемой проблеме носят, скорее, комментирующий характер по поводу диалогической традиции и сдержатся по преимуществу в историко-философских исследованиях Н.С.Автономовой, П.П. Гайденко, А.В. Дегутиса, А.Д. Доброхотова, М.Х. Кулэ, Т.А. Кузьминой, М.К. Мамардашвили, А.А. Михайлова, В.И. Молчанова, Н.В. Мотрошиловой, М.А. Рубене, Э.Г. Фрейберга и др.

Разумеется, научная традиция сформировалась достаточно давно, еще в Новое время. Ее исток связан с Р.Декартом, развитие - с именами И.Канта, Г.Гегеля, И.Фихте, К.Маркса и современных позитивистов и неопозитивистов: Т. Кун, И. Лакатос, М. Полани, К. Поппер и др. Кризис традиции с наибольшей полнотой нашел свое выражение и обоснование в работах П. Фейерабенда.

В проблематике бытия невозможно обойти вниманием клас-

сиков русской философия, таких, как И.А. Бердяев, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и др. Они дали хороший анализ объективистского подхода к бытию в классической западно-европейской философии, и в этом их безусловная ценность. Обладая воистину «панорамным» мышлением, они сумели охватить движение философии в научной традиции, указать на ее пределы и выйти за них. Однако, критика научной традиции для них зачастую совпадала с общей критикой всякой рациональности вообще, что, на наш взгляд, неправомерно. Кроме того, целостность бытия в русской философии отождествлялась с Богом, самоопределение ее трактовалось как Божественное самоопределение. Полагаем, что возможны и другие варианты построения системы целостного бытия.

Впервые понимание бытия как самоопределяющейся себестождественной целостности было сформировано и развито в системе Ф.Шеллинга. Именно этим, в первую очередь, обусловлен наш интерес к его идеям. В философии Ф. Шеллинга мы находим для себя необходимый материал для выявления общих способов структурирования бытия. Несмотря на то, что достаточно широко используется историко-философский материал, нельзя отнести нашу работу к рангу историко-философских исследований, т.к. такое обращение вызвано лишь недостаточностью разработки проблемы в трудах современных отечественных философов.

Общая шеллингианская традиция подхода к бытию как самоопределяющейся целостности развивалась не только в русской философии, но и продолжается с теми или иными вариациями в современной западной философии и связана с именами М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. Они совершили грандиозный «онтологический поворот» в проблематике всей современной философии, вывели ее за узкие рамки гносеологизма. Здесь осуществляется тождество бытия и языка, которое позволяет рассматривать бытие как существенно человеческое или самопонимающее. Идея тождества бытия как отсутствия и языка находит свою дальнейшую разработку в философских концепциях современного французского мыслителя Ж. Деррида. Его исследования существуют на границе двух традиций. Он пытается преодолеть, т.е. развить идеи М. Хайдеггера, обращаясь к синтезу экзистенциализма, фрейдизма, структурализма

и, в определенной степени, марксизма. Таким способом Ж. Деррида стремится избавиться от недостатка, который, по его мнению, присущ всей диалогической традиции - от субъективизма и добиться полной объективности философских рассуждений.

Отождествление бытия и языка в западной философии в пределах диалогической традиции, заставляет нас обратиться к работам современных отечественных философов, которые занимаются философскими проблемами языка. Это основательные работы К.К. Жоля, М.С. Козловой, Р.И. Павилениса, М.К. Петрова, М.В. Поповича, В.И. Постоваловой, Г.А. Чупиной, В.С. Швырева и др. Они написаны в рамках научной традиции и потому не могли быть использованы нами достаточно полно.

Мы не могли обойти своим вниманием представление проблемы бытия языковых структур в лингвистических исследованиях. Они послужили для нас своеобразным «эмпирическим» материалом, на основе которого можно дать анализ способов структурирования бытия языковых структур. С этой целью мы, прежде всего, обратились к научным системам великих лингвистов, идеи которых имеет большое влияние на развитие современной философии. Это труды В. фон Гумбольдта, Ф. де Соссюра, Э. Сепира, Н.С. Трубецкого и др. Кроме того, наш интерес вызвали и работы современных отечественных языковедов, которые посвящены определенным способам структурирования языка. Среди них мы выделяем исследования М.М. Гухман, Л.Р. Зиндер, Б.А. Кривоносова, Т.М. Николаевой, Ю.С. Степанова и др. Для нас особенно важны труды таких ученых как Н.Д. Арутюнова, Ф.М. Березин, В.К. Журавлев, В.Л. Звегинцев, Г.В. Колшанский, О.А. Радченко, Г.В. Рамишвили, Б.А. Серебренников, Н.А. Слюсарева, А.А. Холодович, Т.В. Цивьян, Л.К. Цеплитис и др.

Теоретико-методологической основой исследования являются концепции, направления и философские труды, где исходным служит целостный подход к бытию, раскрывающемуся в его самоопределении способом субъект-объектного тождества. Последнее нами рассматривается исключительно в своей абсолютности. Поэтому мы сознательно не акцентируем внимание на представлениях И.Фихте и Г.Гегеля. Для нас, безусловно, здесь на первый план выступают идеи Ф. Шеллинга, русского шеллингианства (Н.Бердяев,

П.Флоренский, С.Франк и др.), западного шеллингианства в его онтологической или диалогической традиции (М. Бубер, Г.-Г. Гадамер, А. Камю, С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др.). А также работы советских философов, анализирующих этот подход. Среди них нам особенно хочется отметить основательную работу А.Л. Доброхотова "Категория бытия в классической западноевропейской философии", без которой наше исследование было бы существенно затруднено.

Нам очень помогли отдельные идеи, касающиеся «точки зрения», которые представлены в работах М. Мерло-Понти, Х. Ортега-и-Гассета и М. Фуко, а также возможного ее присутствия в теоретических системах лингвистики, наиболее ярко выявленные Ф. де Соссюром.

Выделяя две традиции философствования, мы следуем работам В.С Библера. Общее понимание диалога для нас связано с идеями М.М. Бахтина, М. Бубера, Г.-Г. Гадамера, С. Франка, его представление в виде вопросно-ответной целостности, направленной на открытость понимания определяется в работах Г.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера.

Категория «граница», без которой нельзя представить целостность бытия, в отечественной философской мысли практически не разработана, за исключением отдельных идей в исследованиях Д.П. Горского, А.С. Кармина, В.Н. Топорова и Т.В. Цивьян. Однако в них граница существует как развернутая линия, т.е. в оппозиционных парах, а потому не удовлетворяет требованиям принципа целостности. Здесь для нас более важным оказалось мнение Ф. Шеллинга, который задавал границу как точку.

В методе исследования для нас определяющими оказались труды Ф. Шеллинга, его метод конструирования, основанный на принципе целостности себетождественного бытия.

Стиль изложения ориентирован на диалогическую традицию, которая нами представляется как не-научная, а потому мы не оперируем точными научными определениями и не ставим своей задачей их уточнение или разработку. Мы сочли некорректным говорить о диалогической традиции (или не-научной) в научном стиле и разворачивали наше исследование путем "схватывания" понятий и указания на них в их неразложимой целостности, т.е. следуя тра-

дициям герменевтического рассуждения в духе Г.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера.

Целью исследования является анализ проблемы структурирования бытия и языка посредством выделения основных способов структурирования этих сущностей в их отдельности и тождественности. Иными словами, выявление и самоопределение целостности бытия теоретических систем философии и лингвистики в языковых структурах разворачивающейся «точки зрения» самопонимающего и саморефлектирующего субъекта.

Работа состоит из введения, двух глав и заключения.

В первой главе проводится критический анализ традиционных для научного подхода способов структурирования бытия, попыток его сведения к той или иной части. Определяется методологическая недостаточность трактовки целостности бытия через движение познания от частей к целому (§ 1). Определяются способы структурирования бытия как самоопределяющегося целого, разворачивающиеся из «точки зрения» исследователя. Устанавливается логическое тождество бытия и языка в аспекте диалогического развития познания как самопонимания (§ 2).

Вторая глава представлена анализом теоретических систем лингвистики, задающих самопредставленность бытия языковых структур в смене исторических состояний. Выявляются этапы структурирования языка, целостность которого трактуется в аспекте самоконструирования посредством саморазворачивания точки зрения исследователя (§ 1). Рассматривается проблема структурирования путем выделения предельных языковых единиц, определяется степень ее эвристичности. Анализируется философская концепция Ж. Деррида, который пытается представить язык и философию в предельно объективированных формах. Предлагается возможный вариант решения проблемы конституирования единицы языка через отсылку к «точке зрения» исследователя (§ 2).

## ГЛАВА I БЫТИЕ И СПОСОБЫ ЕГО СТРУКТУРИРОВАНИЯ

Когда в философском исследовании появляется категория «бытие», как правило, это предполагает, что все дальнейшие рассуждения будут разворачиваться в русле онтологии. При этом как бы само собой разумеется, что существует другой самостоятельный раздел, толкующий о познании, т.е. гносеология. Разумеется, и это не сложно доказать, что всякая онтология безусловно и всегда связана с гносеологией. Действительно, сам термин «онтология», если в него внимательно вслушаться, призывает говорить об учении, ибо «логос» всегда связан со словом. «Онтос» и «логос» так взаимосвязаны, что только вместе способны представлять собой предмет философского обсуждения. Весь спор онтологистов (С.Т. Мелюхин) и гносеологистов (П.Н. Копнин), по сути, сводится к тому, что всякая онтология гносеологична, будучи учением, и всякая гносеология онтологична, т.к. всякое знание содержательно. Разделение философии на онтологию и гносеологию приводит либо к изгнанию бытия из философии, либо к исключению философии из бытия; результат одинаков: философия и бытие не встречаются.

Событие встречи предполагает со-бытие, пересечение в точке события. Оно может существовать и осуществляться только в ней, т.е. "до" встречи есть только "не-встреча", а "после" нее расхождение, разбегание, разрушение единства со-бытия. Итак, встреча – это совпадение, тождество философии и бытия.

Можно рассматривать тождество бытие = философия со стороны бытия. Тогда бытие, которое понимается как целостность, неограниченная, неопределенная бесконечность, не может быть выражено в языковой определенности. Дискурс оказывается невозможным.

Там, где нет дискурса, возникает переполненное молчание. В нем существуют все смыслы, и нет ни одного определенного. Здесь философия отступает. Если нет хотя бы одного из двух, желающих встречи, то встреча не состоится. Покуда же, есть только «не-встреча».

Можно посмотреть на тождество философия = бытие со

стороны философии. Иными словами, необходимо сделать возможным говорение. В традиционном научном подходе способность философствования совпадает с возможностью анализа. Однако, анализ – это разделение, разрушение целостности на части. Там же, где нет целостности, нет и бытия, есть только не-бытие. Встреча не состоялась.

Для того, чтобы сохранилась возможность говорить о бытии, философствовать, необходимо соблюдать два условия: во-первых, сохранить бытие, уберечь его от разрушения и, во-вторых, гарантировать возможность дискурса, т.е. сконструировать неопределенную определенность или конечную бесконечность.

Есть только один известный нам объект, обладающий этими параметрами – точка. Она не обладает структурой и потому не может быть поделена на части. Точка не имеет ни центра, ни краев, а значит, неограниченна, неопределенна и бесконечна. В то же время, положение точки всегда определено и всегда можно указать, где есть точка, а где ее уже нет. Она существует вся целиком под нашим взглядом, охватывается им, – это охваченная бесконечность. На точку можно смотреть, но невозможно всматриваться.

Вспомним, однако, что точка в наших построениях – это точка встречи бытия и философии, их совпадение, тождество. Точка есть тождество, и когда мы смотрим на нее, тогда одновременно способны охватить своим взором бытие и философию. Это единственный способ сохранить их в одновременности под нашим взглядом, когда они уже более не способны ускользнуть из-под нашего испытующего взора.

Осуществление тождества бытие = философия возможно только тогда, когда выполняются тождества: философия = философия и бытие = бытие. Они утверждают существование философии и существование бытия.

Попробуем проанализировать тождество бытие = бытие. Бытие есть бытие, или бытие есть. Оно существует. Тождество не утверждает ничего иного. Если мы внимательно вслушаемся в сказанное, то возникнет вопрос о том, что, по существу, представляет собой связка «есть». Известно, что она указывает на существование: существовать, значит, быть. Это бытийствование,

дление, наличное сущее, которое выговаривается, догадывается о своем существовании. Казалось бы, выражение «бытие есть» представляет собой тавтологию, где одно из слов оказывается явно лишним, теряет себя. Единственный способ различения в таком случае возможен только через выделение смысловых оттенков в словах «бытие» и «есть». «Есть», указывая на дление, процессуальность оказывается глаголом, а «бытие» говорит нам об определенности, определенности состояния и поэтому всегда является прошлым бытием. Следовательно, «бытие» – отчужденное, прошлое состояние процесса существования, который, по-прежнему, бытийствует, протекает, «есть». «Бытие» в смысле «есть» и «бытие» как «бытие» показывают два состояния: отчужденное и процессуальное. Иными словами, бытие как целое в своей самотождественности и субъективированно, и объективированно. Тогда, тождество бытие = бытие не является тавтологией, а представляет два состояния бытия; и «бытие» слева отличается от «бытия» в правой части тождества. Бытие бытийствует. Оно одновременно и объект и субъект.

С представлением бытия в категориях «объект» и «субъект» появляется возможность абсолютизации какого-либо из аспектов – объективация бытия или его субъективация. Когда бытие полностью отождествляется с «есть», тогда оно представляется как «есть всегда», как вечное бытие или вечное самосущее, или Бог. Такой вариант рассмотрения подробно исследован в религиозной философии, в том числе, в русской.

Тождество философия = философия обыгрывается аналогично категории бытия. Отметим лишь следующие моменты. Объективация философии приводит к попыткам ее определения по типу науки и, тем самым, существенно ограничивает ее. Философия становится критикой, как это было у И. Канта и Ф. Гегеля. Тождество философия = философия превращается в тождество философия = Философия и сводится к выявлению истинной философии.

Когда мы анализируем случай «философия есть», тогда отмечаем процессуальность философии. Философия становится философствованием, т.е. говорением, разворачивающемся в дискурсах и определяющемся в языковых структурах. Кроме того,

«есть» указывает на существование, бытование, поэтому «философия есть» или философствование тождественно бытию.

Логическая развертка по тождеству философия = бытие позволила ввести ряд категорий и, что особенно важно для целей нашего исследования, в том числе, категории объекта и субъекта. Само тождество развернулось в: философия = бытие = язык. Определяющим в наших построениях оказывается понятие «есть», которое указывает непосредственно на само тождество.

И, поскольку мы постоянно должны удерживать в точке фокуса тождество, постольку возникает некоторая видимость повторений и возвратов в рассуждениях, на самом же деле, эти витки необходимы, т.к. с каждым новым «оборотом» мы втягиваем в рассуждения, «захватываем» все новые и новые категории, конструируем бытие, философствуем.

В своем исследовании мы пользуемся целостным подходом, который конкретизируется в принципе тождества и реализуется методом конструирования.

Целостный подход, в отличие от элементаристского позволяет сохранять бытие в его целостности и рассматривать его в аспекте самоопределения. Таким образом, начальная целостность бытия, которая является основной его характеристикой, гарантированно сохраняется. Не возникает, в связи с этим, логически неразрешимая проблема взаимосвязи и взаимодействия частей. Не возникает проблема субстанциализации взаимодействия, имеющая тенденцию превратить всякое взаимодействие в вещь. Не происходит «опространствливание» вещи, ведущее к ее «застыванию» в познавательных структурах. Речь идет о том, что всякая наука, стремясь к точным определениям, жаждет предельного ограничения (элементаризм), вечности, тогда как философия не может ограничиваться и, соответственно, стремиться к определениям по типу научных.

В нашем исследовании, следующем традициям хайдеггеровской философии, нет определений, как нет и критики определений. Критика определений означает лишь одно – создание нового, более совершенного определения, на что мы не претендуем. Поэтому стиль изложения несколько непривычен для читателя. Исходя из принципа тождества мы, вслед за



Хайдеггером, учимся идентичное «то же», прежде, чем истолковывать рефлексивно, выпытывать через язык. «В названии вещей, в заговаривании с сущим как таким и иным, т.е. в языке, всякое образование понятий (Begriffsbildung) уже предобозначено» [212. С.95].

Принцип тождества непосредственно указывает на исследуемый предмет и не выводит за его рамки, т.е. взгляд фокусируется на предмете, не ускользая в область «иного». Тождество, обращенное на себя, «сворачивается» в точку, которая является исходным конструктом всех наших построений. Способ «разворачивания» точки в языковых структурах, мыслительных схемах выступает для нас как метод конструирования. В основных своих чертах он сформировался в философии Ф.Шеллинга.

Несмотря на то, что М.Хайдеггер использует термин «деструкция», это вовсе не означает противоречия диалогической традиции, ибо частица «де-» носит не столько разрушительный характер по отношению к конструированию, сколько указывает на изменение конструирования. Более того, традиция М.Хайдеггера, это, в некоторой степени, развитое и переосмысленное шеллингианство. Именно это позволяет нам использовать метод конструирования, не входя в противоречие с традицией, в которой мы намерены работать.

## § 1 «Раскол» бытия: кризис объективации

Нигде среди вещей не найдем мы бытия  
М.Хайдеггер

Начиная с Нового времени, в европейской традиции формируется идеал человека познающего, подвижного единственно истинной страстью «amor intellectualis». Он становится субъектом. « «Subiectum» по существу своего понятие есть то, что в каком-то исключительном смысле заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием» [215. С.266]. В данном случае, человек как субъект является основанием собственного существования, в котором он удостоверяется как в

первой несомненной истине – «ego cogito, ergo sum»). В этой истине человек представлен самому себе. Однако представленность подразумевает пред-стояние перед самим собой, т.е. взгляд на себя со стороны. Когда человек смотрит на себя со стороны, он раздваивается, расщепляется на «себя» и «другого». Человек вступает в отношение с самим собой овнешненным, «другим». Тот, второй, становится для него чужим, не отождествляемым более с самим собой, неспособным чувствовать и переживать. Тень человека, замещая самого человека, представляется ему как нечто не-человеческое, внешнее, объективированное.

Бытие раскалывается на субъект, объект и взаимодействие, в которое они вступают и вне которого не существуют. Потеря целостности ощущается как невозполнимая потеря рая, грехопадение, осуществленное человеком ради получения плодов познания. «Утерянная связь субъекта с объектом должна быть не наивно, как в дни детства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы из одного и того же божественного материала. Их противоположение есть лишь болезнь, лишь грех людей. Задача, перед которой ныне стоит гносеология, есть восстановление бытия в его правах и раскрытие путей к бытию» [13.С.53].

Итак, бытие разбилось на три части: субъект, объект и их взаимодействие. Каждая часть относительно самостоятельна, может быть субстанциализирована и отождествлена с целым бытием. Тогда бытие, отождествленное с объектом, становится объективированным, приравненное к субъекту – субъективированным, воплощенное во взаимодействие оказывается субстанциализированной связью, обладающей бесконечными характеристиками. Всякий раз при этом возникает иллюзия достижения столь желанной целостности бытия.

Каждый из предложенных способов с большей или меньшей полнотой был осуществлен в различных вариантах философских европейских систем. Так, случай объективации бытия нами проанализирован, в первую очередь, на примере представлений, превалирующих в советской философии (В.Г. Афанасьев, В.П. Визгин, А.С.Кармин, Э.К. Лиепинь, А.И. Уемов и др.), поскольку

именно в ней с наибольшей последовательностью утверждался научный характер построений. Здесь целостность, как правило, сводится к элементаризму (Н.Г. Белянкина, Д.П. Горский, Д.В. Пивоваров, Н.И. Степанов, А.В. Тягло, В.А. Чудинов, Ф.М. Эфендиев и др.).

Поиски целостности обычно сопряжены в советской философии с идеями построения научной картины мира (Е.Д. Бляхер, В.П. Бранский, Л.М. Волинская, П.С. Дышлевый, Л.А. Микешина, И.Я. Лойфман, М.В. Мостепаненко, В.С. Степин, В.Ф. Черноволенко и др.) и выяснением универсального взаимодействия (И.И. Жбанкова, В.И. Жог, Р.О. Курбанов, А.Р. Чусовитин), ориентированных на идеалы науки (С. Вайнберг, М. Планк, А. Салам, Дж.А. Уилер, А. Эйнштейн).

Однако опора на научное знание не является чистой прерогативой только советской философии, с не меньшей основательностью она утверждается в современной «философии науки» (Т. Кун, И. Лакатос, М. Полани, К. Поппер и др.). Кризис этой традиции связывают с именем П. Фейерабенда.

Разумеется, эта традиция сформировалась достаточно давно и не является неотъемлемым признаком современности. Ее исток связан с философией Р.Декарта, развитие – с системой И. Канта. Философия Э. Гуссерля связывает между собой две традиции, знаменуя конец научной (через критику Канта) и начало новой – хайдеггеровской или диалогической, не-научной традиции (М. Хайдеггер – ученик Э. Гуссерля).

Мы рассмотрим последовательно каждый из вариантов философских систем, не претендуя на историческую тщательность, ибо наша работа не носит характера историко-философского исследования.

Бытие в своей представленности становится пред-метом. «Субъект в структуре трансцендентального генезиса предмета есть первый субъект онтологического представления» [209.С.216]. Бытие понимается как не-я, то, что вне меня, т.е. объективный мир. Целостность бытия совпадает с «миром в целом». Однако он изначально таит в себе собственное основание: самопредставленность человека в его отдельности, конечности. Таким образом, бесконечность и целостность «мира в целом»

заклучает в себе определенность, конечность субъекта, представленного в пред-метности, т.е. мир в своем основании содержит конечные объекты.

«Мир в целом», являясь результатом представленности субъекта, содержит его в себе как собственную часть или объект. Когда «мир в целом», будучи репликой субъекта, рассматривается как нечто отдельное, то он сам, оказывается, содержит в себе другие объекты. Становясь содержательным, он заключает в себе множество объектов или «растиражированного» субъекта. Мир заполняется субстратом, который повторяется во всех его частях. Объект превращается в вещь. Это некая отдельность, отделенность, сущее нечто, что имеет в себе основу и само состоит из таких отдельностей или частей. Вещь становится сформированным веществом.

Представление о частях вещи переносится на ее качества. Качества разделяются по носителю, т.е. по частям субстрата, но в отличие от них, им нельзя приписать определенного пространственного положения, и посему качества как бы размыты, «размазаны» по всему вещественному объему. «Качественно понимаемая вещь, – пишет А.И. Уемов, – так же, как и вещь в традиционном понимании, состоит из частей. Но эти части являются не частями пространства, а частями системы качеств, они представляют собой особые вещи» [188.С.22]. Качества объективируются, субстанциализируются и отождествляются с вещами, тогда «само пространственное выделение вещи возможно лишь на основании качественного выделения» [188.С.21]. По сути, качество отождествляется с пространством или «опространствливается».

Граница качества совпадает с границей вещи или с границей носителя качества. Качество заключено в пределах границы. Совокупность связанных качеств, существующих в отдельных границах, должна представлять собою вещь. Ограниченные качества, на наш взгляд, не способны к изменениям, т.к. в определенных границах всегда содержится одно и только одно качество, иначе невозможно было бы определение по качеству. Это «атом», завершённое самодостаточное в себе бытие или субстанция. «Вещь может исчезнуть в одном месте пространства и

появиться в другом, исчезнув в один момент времени, появиться в другой. Мы должны считать ее той же самой вещью, если это будет та же самая система качеств» [Там же].

Самозамкнутое, завершенное в себе качество существует для другого только в своей представленности через границу. Оно существует только в своей определенности, что предполагает сравнение с другим («иным») посредством границы. Качество выражает себя только в границе и все целиком в ней содержится. Граница разворачивается в линию, обозначает абрис вещи, становится «чистой» формой. Поскольку граница протяженна, постольку она сама состоит из множества точек, каждая из которых может представляться как отдельное производное качество вещи. Но самой вещи при этом нет. В границе заключена пустота, мнимость – это конфигурация пустых пространств.

Именно поэтому можно заменить одно качество другим, сменить границу вещи. «Опространствливание» качества ведет к разворачиванию пространственной границы и, т.о., вещь тоже «опространствливается». Граница, заключающая в себе пустоту, может быть свернута в точку. Вещь превращается в совокупность одномерных и однородных точек, неизменных в своей сущности. Определенность точек, – это только определенность координатной сетки, пространственная определенность. Вещь превращается в сеть, которая всегда пуста.

Выход из сложившейся ситуации пытаются найти, уменьшая «ячейки» сети, устанавливая новые границы. Чем больше качеств и свойств познается, тем больше выделяется частей и частиц, в которых субстанциализируются эти качества: одна частица – одно качество, таков конечный идеал. Стремление познания внутрь объекта сопровождается установлением все новых и новых границ, учащающимися остановками. «Расчлняя действительность на отдельные объекты и устанавливая границы между ними, – пишет А.С.Кармин, – мы рассматриваем их как устойчивые и неизменные, как бы «останавливаем» происходящее в реальности движение» [82.С.35]. В конечном счете, может возникнуть такое положение, когда наступит пределе деления. Все внутреннее пространство вещи будет разбито, «располосовано», неразложимая далее частица, которая «видимым (и практически достоверным) образом

представляется конечной точкой отсчета при анализе свойство функционирования системы в целом, представляется как особое, не разлагаемое далее образование, как «субстанция» наблюдаемых свойств» [113.С.31].

Мы считаем, что эти сложности во многом определяются элементаристским подходом к миру. «Основная проблема (и сущность) элементаризма заключается... в поиске и предвидении таких фундаментальных объективных сущностей – элементарных объектов, – знание которых было бы нижней исходной категориальной границей создаваемой научной теории, исходным моментом последующего теоретического синтеза исследования компонентов, начальным пунктом движения «вверх» от необъяснимого пока простого к объяснению сложных систем. Реализация элементаристского подхода позволила бы отыскать единое основание (субстратное, атрибутивное, функциональное) объектов различной природы, а идея элементарности была и всегда будет важнейшим онтологическим основанием принципа материального единства мира» [10.С.70].

В этом подходе мир оказывается состоящим из частей. Процесс познания начинается с фиксирования объекта исследования, устанавливается его качественная определенность или «срез». В нем он предстает не как реальный объект, а как теоретическая модель. Всякий раз при этом полагается, что в том или ином срезе объект является нам «весь», хотя мы имеем дело не с самим объектом, а с его «заместителем».

Процесс выделения объектов в качестве предметов познания связывают с понятием «конструктивизация». Объясняя смысл этого термина, Д.П. Горский пишет: «Под конструктивизацией мы будем понимать непосредственно связанный с материальной действительностью сложный мыслительный процесс, с помощью которого на основе процессов отождествления, различения, анализа, абстракции и других и последующего знакового оформления результатов применения этих процессов устанавливаются строгие, «жесткие» границы между отдельными предметами, между классами предметов, их свойствами, отношениями между ними и т.п., осуществляется превращение непрерывного в дискретное» [42.С.11].

Мир задается в совокупности устойчивых объектов, определенных «жесткими» границами. Как полагают Н.Г. Белянкина и Д.В. Пивоваров, «в конечном итоге любое эмпирическое или теоретическое исследование проходит этап выделения относительно устойчивых исходных, в рамках данной модели фундаментальных объектов, различными сочетаниями которых можно объяснить многообразие свойств изучаемого феномена. Вероятно, разложение на элементы (анализ), их изучение с целью последующего синтеза объектов как целых систем – самый простой и естественный способ исследования чего-либо» [10.С.70-71].

Мы думаем, что метод движения от части к целому через определение и ограничение, т.е. установление границ, в конечном счете, заставляет весь мир «застыть» и остановиться. Здесь мир уподобляется вещи, ибо суть мира, его основание сводится к «предельной» вещи. Сама же вещь сводится к своему пределу, к границе, а граница занимает все пространство вещи. Таким образом, тождество бытие = объект переводится в: объект = вещь, затем в: вещь = граница, а граница = пространство. Само пространство идентично координатной сетке или множеству точек. Точки неразличимы, пространство однородно, а потому пусто, мнимо, вещь тоже становится пустой. Объект как предмет оказывается квази-предметом. Мир становится квази-миром.

Все точки неразличимы и потому могут быть сведены к одной точке или одному качеству. Весь мир структурируется по этому качеству и сводится к нему. Это качество непоименовано и потому анонимно и универсально – может принять любое имя. Язык задает мир. Когда об этом забывают, язык становится бес-субъектным, и мир совпадает с именем. Слово становится объективной реальностью, реальным миром или материей (а может быть: полем, эфиром, вакуумом и др.)

Когда точка именуется «материей», тогда бытие отождествляется с ней, а учение о бытии совпадает по существу с естественно-научным материализмом. Исследования конкретных форм существования материи становится делом естествоиспытателей, а не философов. Философия и бытие не встречаются, нет со-бытия. Философия теряет свой предмет, ибо

владеет только тем, что дала ей наука. По меткому замечанию П. Фейерабенда, философия становится «служанкой науки». Хотя философия при этом претендует на обобщение и систематизацию фактов, выработку общих представлений о мире, которые помогли бы естествоиспытателям в их исследованиях. Однако, поскольку содержание знаний о мире является специфической областью науки, постольку, и, прежде всего, эта потребность существует именно в науках. «Конструирование мысленной целостности – и дело, и насущная нужда самого естествоиспытателя. Он не может изучать части, не уяснив их отношения к целому. И, что самое важное, естествоиспытатель не может получить это отношение в готовом виде извне: он должен сконструировать его сам, причем методами своей науки», – так считают Е.Д.Бляхер и Л.М.Волынская [20.С.44].

Речь идет о научной картине мира, специфика и ценность которой, по мнению Л.А. Микешинной, заключается в том, что «она синтезирует знания о различных предметных областях естествознания и свои методологические функции может выполнять лишь в том случае, если представляет собой знание о мире в целом, необходимое как основание для исследования в специальных областях» [117.С.71]. По справедливому замечанию В.П. Бранского, синтез на основе какого-либо конкретно-научного принципа приводит к его неоправданной экстраполяции на весь мир, тогда возникает натурфилософская картина мира. Философия не может влиять на содержание конкретно-научных знаний, т.к. полностью зависит от них, поэтому она должна ограничиваться ролью «селектора», т.е. выполнять селективную функцию [21.С.22]. В таком случае совершенно очевидно, что образ мира полностью определяется «селекционером», т.е. тем, кто отбирает знания. Его точка зрения объявляется почему-то всеобщей, а его взгляд на мир – общим мировоззрением. Как только это происходит, мир снова становится безъязыким и анонимным.

В западной «философии науки» анонимный субъект теряет часть своей анонимности, становясь групповым или коллективным субъектом. Так, К. Поппер ввел идею концептуального каркаса, который «представляет собой социальную связь между его приверженцами, спланирует их, в значительной степени подобно

церкви, политическим или художественным убеждениям, идеологиям» [143.С.585]. Подобно этому, возникают научные сообщества, объединенные парадигмой (Т. Кун), появляются исследовательские программы, задающие традиции исследования (И. Лакатос). Истина той или иной лидирующей научной школы, ее образ мира объявляются единственным (абсолютная точка зрения).

Поиски единой всеобъемлющей картины мира или адекватного образа мира есть, на наш взгляд, попытка взгляда на мир в целом с точки зрения вечности (*species aeternitatis*). Наличие абсолютной точки зрения обуславливает знание всеобщей объективной истины, согласно которой возможно выстраивание всех систем науки и философии. Она представляет собой внутреннюю взаимосвязь, которая может и не обсуждаться, но непременно полагается существующей. Единый свод знаний должен задавать всеобщий взгляд на мир, разворачивая единую величественную картину всех происходящих явлений. Абсолютная точка зрения в этом случае сама оказывается чем-то над-мирным, а потому и не представленным, таинственным и мистическим. Это некое анонимное всевидящее око. Можно назвать его Богом. По мнению Ортега-и-Гассета: «Каждый индивид представляет существенную точку зрения. Сопоставив все частичные картины, можно соткать всеобъемлющую и абсолютную истину. Это сумма индивидуальных перспектив, познание того, что видели и знали все и каждый, это всезнание, этот поистине «абсолютный разум» и есть то высокое место, которое мы приписываем Богу. Бог также есть точка зрения» [132.С.49]. После появления Бога можно произвести обратное действие и теперь рассматривать «точку зрения» каждого как вариацию божественной «точки зрения».

Итак, тождество бытие = объект принимает вид: бытие = материя, что адекватно: бытие = абсолютная точка зрения или: бытие = абсолютный разум, из чего следует: бытие = Бог или, как мы уже рассматривали: бытие = Бытие. Однако последнее тождество, как мы помним, это результат абсолютизации «есть» или процесса, который здесь понимается как абсолютный разум = мышление. Тогда тождество бытие = бытие становится тождеством мышление = мышление или равно утверждению: «мышление есть». Тотальность мышления содержит в себе как собственное основание

мышление индивида, но само мышление индивида ищет основания в тотальности. Человеческая конечность, а значит, в некоторой степени, несовершенство, осознаваемое как ущербность, может привести к попытке строгой регламентации (ограничения, критики) собственного бытия как бытия мысли.

Эти рассуждения приводят нас к анализу тезиса Р. Декарта: «*ego cogito, ergo sum*». Казалось бы, тезис начинается с *ego* и потому его роль в этом построении должна быть определяющей и самодовлеющей. Если человек мыслит, то он может помыслить все, в том числе и бытие. Тогда существование должно стать предикатом мысли и мыслиться наряду со многими другими вещами. Однако, это не совсем так. Очевидно, что помыслить вещь и помыслить бытие – не одно и то же. А.Л.Доброхотов аргументировано утверждает: «Декарт подчеркивает, что – это не мысль о бытии, а само бытие. В той мере, в каком содержанием знания становится оно само, мысль обретает безусловную автономность и реальность» [60.С.166].

Еще Ф. Ницше отмечал, что несправедливо было бы представлять мышление предикатом Я, ибо «мысль является, когда «она» того хочет, а не когда хочу «Я». Так что говорить, – субъект «Я» есть условие предиката «мысли» – значит фальсифицировать положение дел [128.С.132]. Субъект, представленный самому себе, прежде всего, мыслит самого себя или мыслит-«ся». Не «Я» мыслит мысль, но мысль «мыслится», мыслит себя, в том числе она мыслит и «Я». Это всеохватывающая субстанция, обеспечивающая всеобщую способность мышления «Я». Иначе субъект не мог бы помыслить бытие. В этой связи М.Хайдеггер писал: «Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека как представляющего, в чьем представлении фиксируются представленное и представляющий в их взаимопринадлежности» [215.С.299]. Сущность и существование совпадают в акте мышления.

Итак, наше исследование приводит к развертке тождества бытие = мышление или мышление = мышление в тезис: «*ego cogito, ergo sum*». В дальнейшем мы будем работать с ним, не забывая, что речь идет о способе конструирования бытия.

Декартовское тождество «*ego cogito, ergo sum*» может быть

представлено в виде «ego cogito» = «sum», поскольку мыслить и быть одно и то же, то свертка тезиса приводит к простому утверждению «ego sum» или «Я существую». Оно тождественно «Я есть» или «Я = Я». Совершенно аналогично нашим построениям относительно бытия можно провести рассуждения по поводу этого тождества. Тогда Я = Я разбивается на два случая, где Я может представлять как объект и как субъект (в случае «Я есть»).

У Р. Декарта в первом варианте Я-объект оказывается равен субстанции протяжения. Протяжение есть свойство делиться в пространстве. Само пространство однородно во всех своих частях, т.е. себестождественно. Гомогенность пространства служит основой для его представления в каждой точке неким числом. Все точки одинаковы и нет возможности их различения в числовом выражении. Для того, чтобы пространство стало исчислимым, необходимо задать такую точку, которая служила бы исходным основанием определения каждой точки пространства. Это, как известно, точка отсчета или начало координат. Ясно, что точка отсчета или «0» в координатной системе, выбирается самым вычислителем (геометром) и, следовательно, задавание всего числового поля – прерогатива исследователя. Точка отсчета оказывается репрезентантом самого исследователя в числовом поле. Исходя из того, что это «0» – точка как бы не влияет ни на один процесс, ни на одно число, ибо прибавление или вычитание нуля ничего не добавляет и ничего не убавляет от каждого числа, хотя невозможно было бы определить ни одно число без исходно заданного начала отсчета.

В связи с тем, что начало как бы не влияет на процессы, происходящие в системе, то создается впечатление не-присутствия исследователя в процессе исследования. Происходит «забывание» исходного пункта исследования. Можно согласиться с оценкой М. Мерло-Понти: «Декарт был прав, высвобождая и выделяя пространство. Его ошибка состояла в том, что он возвел его в позитивное бытие, вне всякой точки зрения, свободное от всякой потаенности, лишенное какой бы то ни было глубины и настоящей плотности» [119.С.32].

Забвение «Я» превращает «Я-объект» просто в «объект». Достоверность объекта сводится к его исчислимости. Аксиома "Я

есть» превращается в аксиомы математики. Истиной существования становится математическая истина. Тождество Я = Я превращается в тождество «0» = «0». В этом состоянии оно «застывает», ибо не может измениться то, чего нет. Все остальные рассуждения относительно объекта, на наш взгляд, сводятся к анализу вещи.

Полная элиминация субъекта из познавательной системы позволяет на рассматривать второй вариант тождества Я = Я в аспекте Я-субъект.

Для дальнейшего конструирования нам остается только «ergo». Оно обозначает, как известно, операцию следования и здесь она адекватна отождествлению с понятием «есть». Тогда «ergo», с одной стороны, является логической операцией, которая служит связкой суждения, с другой стороны, приравненная к «есть» указывает на тотальность этого процесса. Таким образом, мы получаем всеобщую способность суждения. «Я» растворяется в этой тотальности и для того, чтобы сохранить себя, должно выйти за ее пределы, определиться по отношению к ней. Тотальность пред-лежит или лежит в основе, следовательно, равна субъекту и, оказываясь за пределами «Я», является трансцендентальным субъектом.

Возможность определения «Я», выделения его из тотальности есть разграничение, ограничение тотальности, ее критика, которая выступает как критика способности суждения или критика «чистого» разума.

Как мы уже знаем, появление первой ограничительной линии влечет за собой неоднократную процедуру повторения и доведение до «предела». В данном случае таким пределом, казалось бы, должно быть «Я». В системе Канта процесс ограничения проходит по ступеням выделения содержания «Я» или синтетического внутреннего чувства – «вещи». Следовательно, как писал Кант: «мы a'rgiōi познаем в вещах лишь то, что вложено нами самими» [78.С.88]. Такая «вещь» является объектом нашего внутреннего опыта или феноменом. Для определения феномена вводится новая граница, которая называется «ноумен». «Понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и поэтому имеющее только негативное

применение» [78.С.310].

Способность познания настолько ограничивается демаркационными линиями, что становится вообще проблематичной как таковая. В результате деления разум повсюду ограничивается своими запретами, и, в конечном счете, перестает о чем либо рассуждать. Язык онемел. Движение к «Я» оказалось бесконечным приближением, нанесением очередной линии границы, за которой нет ничего, кроме новой линии, нового приближения.

Учитывая, что, по мнению М. Хайдеггера, в системе И. Канта трансцендентальное и онтологическое совпадают, можно сделать вывод о том, что определение трансцендентального методом критики приводит к разделению, разграничению бытия, потере его целостности. «Я-субъект» оказывается за пределами бытия. Следовательно, бытие становится бес-субъектным, т.е. объективированным.

Э. Гуссерль пытался дать такую интерпретацию «*ego cogito, ergo sum*», в которой бы «Я» изначально находилось в центре, в фокусе исследовательского взгляда, для этого он проводил прямое отождествление «*cogito*» = Я. До тех пор, пока «*cogito*» представляет собою процесс, движущийся поток мышления или интуицию, к нему нельзя подойти с позиций научного анализа. По сути, здесь «*cogito*» = «*sum*». Теперь в непрерывности «есть» необходимо выделить некий остов, относительно которого этот поток был бы задан. Общей основой текучести объявляется «Я» (движение идет к «Я»), которое именуется «Я-центр» или «Я-полюс» [49.С.71].

Содержательность восприятия определяется предметностью, которая вариативно изменяется около какого-то инварианта. Возникает горизонт произвольно образуемых вариантов. «Каждая вещь как факт опыта, поскольку она является темой таких созерцательных исполняемых вариаций, имеет, очевидно, с помощью этой весьма естественной методики проявляющийся, необходимый, абсолютно неустранимый формальный стиль – стиль региона «вещь вообще»» [49.С.76]. Так образуется еще один полюс – нозматический.

Между Я-полюсом и нозматическим полюсом («вещь

вообще») выстраивается бесконечное число горизонтов сознания, каждый из которых является вариацией инварианта «вещь вообще». Существуют только эти бесконечные горизонты, в которых растворяются полюсы.

Саморефлексия Я должна представлять Я-центр в качестве инварианта бесконечных вариаций. Тогда Я-центр ничем не отличается для себя самого от «вещи вообще» или Я-объекта. Как полагал Э. Гуссерль, «научный подход далее может весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеподобным предметом, который, как и все предметы, не имеет никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных качеств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих предметов» [51.С.288].

По утверждению Ж.-П. Сартра, философия Э. Гуссерля бросает нас «в сухую пыль мира, на ухабистую землю, в гущу вещей...» [163.С.318]. Установка Э. Гуссерля на поиски конечных оснований мышления привела к представлению Я в его объективности, конечности и вечности. Бытие вновь предстало в остановленности, объективированности и бес-субъектности.

Субъективация бытия, выраженная тезисом: «*ego cogito, ergo sum*» не удалась. Все попытки последовательного отождествления бытия с каждым элементом этой конструкции оказались неудачными и привели к обратному результату – объективации.

Итак, беглый историко-философский анализ, предпринятый нами во имя понимания бытия, возвращает нас к исходным основаниям: бытие = объект = вещь. Тогда третий возможный вариант отождествления бытия с субъект-объектным взаимодействием возвращает нас к исследованию объект-объектного взаимодействия. Анализ этого взаимодействия мы проведем в рамках концепций современных отечественных философов, где объект-объектное взаимодействие разработано наиболее последовательно и ярко.

Согласно традиционным представлениям, взаимодействие возможно там, где есть хотя бы два объекта, существование которых взаимно обусловлено. Так, по мнению И.И. Жбанковой, «взаимная обусловленность, закономерная связь (без уточнения ее

конкретной формы) может быть в общем случае выражена некоторой функциональной зависимостью: состояние  $A = f(\text{состояния } B)$  и состояние  $B = f(\text{состояния } A)$  в период  $(t_{n+1} - t_n)$ » [63.С.128]. Взаимодействие оказывается не только субстанциальным, но и субстратным, т.к. здесь «взаимодействие как явление есть прежде всего процесс (а опосредованно – и объект), т.е. своеобразная материальная система» [63.С.129].

Тогда, по нашему мнению, дальнейшее развитие этой концепции должно привести к следующему. Объект А, рассматриваемый независимо от объекта В (т.е. сам по себе), не тождествен А, вступившему во взаимодействие с В. Иными словами, в А появляется нечто от В, а в В – нечто от А. Следовательно, мы должны рассматривать не объект А, а объект А(В), одновременно, В является не «чистым» В, а В(А). Совершенно логично, необходимо вести разговор уже не о взаимодействии А и В, но о взаимодействии А(В) с В(А). Разворачивая наши суждения дальше, мы вправе говорить о том, что эти объекты, вступая во взаимодействие друг с другом несут в себе А(В;В(А)), В(А;А(В)). Этот способ может развиваться до бесконечности в бесконечных повторах. В результате, оба объекта приобретают бесконечные характеристики, а само взаимодействие не осуществляется – оно не может одолеть расстояние между А и В. Алгоритм взаимодействия по структуре аналогичен апориям Зенона. Вспомним, для того, чтобы путник прошел расстояние АВ, он должен предварительно преодолеть половину этого расстояния. Половина расстояния требует прохождения половины половины расстояния и т.д. В итоге путник никогда не достигает точки В, движение вообще не начинается. Само пространство превращается в объект с бесконечными характеристиками, ибо между точками А и В расположено бесчисленное множество других точек, отрезок расплывается. Так же размывается взаимодействие, поглощая собою все, в том числе, взаимодействующие объекты. Тогда взаимодействие обесмысливается, т.к. нет взаимодействующих объектов.

Взаимодействие, поскольку оно отождествляется с материальной и даже субстратной системой (Н.Г. Белянкина, Д.В. Пивоваров), само превращается в объект С, который выполняет

функцию опосредующего звена между А и В. При этом проблема механизма взаимодействия не разрешается, но переводится в проблему взаимодействия между А и С. В свою очередь, взаимодействие АС может принять форму объекта Д и т.д. Мы получаем бесконечную цепь объектов между А и В. Начало и конец цепи ускользают из анализа, остается бесконечная череда промежуточных объектов.

Мы считаем, что допущение самостоятельного существования С не требует наличного существования А и В. Реально существует только С и его элементы. По утверждению И.И. Жбанковой: «Взаимодействие, возникающее на достаточно высоком уровне сложности систем, может обладать своей собственной «микроструктурой», элементами которой являются не только «микровзаимодействия» но и другие формы связей...» [63.С133-134]. Выстраивается иерархия взаимодействий (по нашему представлению, неустранимый признак механистичности), а затем, так же, как и во всякой системе, возникает проблема соединения всех взаимодействий в единое целое (С. Вайнберг, А. Салам). Поиск «универсального» взаимодействия сопровождается отысканием конечных оснований взаимодействия, последней элементарной частицы, его «атома» (напр., идея квантификации взаимодействия в физике). Появляются бесконечные иерархии частиц, связывающих частицы. Каждая частица идентифицируется с фазовым пространством. Так возникают системы частиц, т.е. поля, которые оказываются субстанциализированным пространством, взаимодействие «опространстливается».

Казалось бы, в отличие от Декартова пустого пространства, это пространство заполнено. Однако нет коренного отличия между ними. Просто здесь каждая точка пространства поименована не числом, а частицей, но всякая частица задана как функция поля и может быть сведена к числу. Логично предположить, что в центре этой системы должна стоять «последняя» элементарная частица, «атом» взаимодействия.

Выделяют два основных типа взаимодействия: опосредованное и непосредственное (Б.С. Украинцев, 191). В первом случае мы рассмотрели опосредованное взаимодействие и убедились в том, что субстанцией взаимодействия оказывается



пространство или бесконечная система точек. Исходя из того, что все числовые поля могут быть сведены к единому универсальному полю, может возникнуть ситуация, когда все они будут рассматриваться как вариации этого поля. Тогда все пространство оказывается пространством этого поля, а каждая точка пространства отождествлена с частицей этого поля. Получим однородное, гомогенное, а потому качественно неразличимое пустое пространство. Взаимодействие становится бессодержательным.

Если в опосредованном взаимодействии «посредником» между А и В было само пространство, как субстанция взаимосвязи, то в непосредственном взаимодействии оно как бы элиминируется. Объекты касаются друг друга. Всякое взаимодействие может быть сведено, по мнению Б.С. Украинцева, именно к такому типу, поэтому непосредственное взаимодействие есть элементарное взаимодействие [191]. Мы полагаем, что введение элементарного взаимодействия ничего, по сути, не объясняет и является аналогом опосредованного взаимодействия.

По нашему мнению, внешнее пространство между объектами переводится во внутреннее пространство самих объектов. Оно ограничено внешней линией или формой объектов. Объект разбивается на части, каждая из которых может рассматриваться в качестве целого. Взаимодействие частей внутри системы происходит по типу взаимодействия объектов А и В через посредника. Тогда непосредственное взаимодействие должно рассматриваться по линии границы. И, как нам кажется, есть все основания к тому, чтобы отождествить взаимодействие с границей.

В традиционном представлении граница это, прежде всего, указание на отдельность вещи, т.е. она понимается как способ различения вещей, их несовпадения. Так, А.И. Уемов полагает: «отдельность означает, что вещь как-то выделяется из всего остального мира, отличается от него. При этом существует нечто, с помощью чего вещь выделяется из этого мира. Это нечто образует границу вещи» [188.С.7]. Такого же представления придерживаются Д.П. Горский и А.С. Кармин. Мы считаем, что указание на границу есть указание на ограниченность, т.е. неполноту объекта. По нашему представлению, границы не только

отделяют объекты друг от друга, но и связывают их. Взаимодействие осуществляется посредством границы. В случае непосредственного взаимодействия это даже наглядно представимо. Тогда возникает вопрос о том, насколько граница между объектами принадлежит какому-либо из них.

Граница между А и В не может вполне принадлежать либо А, либо В. Следовательно, в ней есть нечто от А и от В. Вряд ли можно с достаточной определенностью утверждать, в какой точке границы А «еще» есть, а В «уже» не присутствует. Как отмечает А.С. Кармин: «Строгая, жесткая, абсолютно точно и однозначно определенная граница – это абстракция; на самом деле граница всякого эмпирически данного объекта является более или менее «размытой»» [82.С.42]. Тогда, как мы думаем, граница обретает пространственную объемность (это уже не линия), структурность, рас-стояние, т.е. расставляет объекты, между которыми вновь возникает пространство как опосредующее звено.

Итак, случай касания тел это, по существу, указание на то, что тела имеют общую границу. Может быть, точка касания тел (обычный случай), но возможен и вариант совпадения тел по линии границы. Согласно традиционному представлению, в последнем случае тела окажутся неразличимыми. Ибо, по мнению А.И. Уемова: «Данное тело выделяется из остального мира с помощью более или менее пространственной границы. Границы и то, что внутри них, относятся к данному телу, то, что вне границ – к остальному миру. О тождественности тел можно сделать вывод на основе тождественности пространственных границ. Различие тел определяется различием пространственных границ» [188.С.7]. Таким образом, при совпадении границ А и В они должны быть неразличимы и речь тогда идет только об одном объекте, например, А.

Теперь наши рассуждения переносятся внутрь объекта А.

Если рассматривать объект А изнутри, «до» достижения границы, то он будет безграничным, а значит неопределенным, ибо ограничить = определить. Будучи неопределенным, он обладает бесконечной качественностью и его невозможно выделить из всего остального пространства, т.к. «само пространственное выделение вещи возможно лишь на основе качественного выделения»

[188.С.21]. Следовательно, качественная определенность объекта появляется только на границе. Иными словами, сам объект существует только на своей границе, ибо «до» границы его «еще» нет, «после» границы его «уже» нет. Таким образом, она выражает сущность объекта, тогда как само А внутри оказывается пустым, бессодержательным.

В конечном счете, сама граница тоже исчезает, превращается в небытие. Если следовать представлениям А.С. Кармина, «поскольку в границе объект еще продолжает свое бытие, постольку понятия, характеризующие его, применимы и здесь; но поскольку, в ней объект уже утрачивает свое бытие, постольку они могут «не работать»» [82.С.41]. Линия границы заключает в себе пустоту, отделяющую одну пустоту от другой, «не работает», т.к. теряется в общей неразличимости небытия.

Мы предлагаем еще один способ представления взаимодействия между А и В. Обычно, когда выделяются объекты А и В, то негласно как бы предполагается, что они находятся внутри всего «остального мира», который считают бесконечным. Поэтому случай совпадения А и В отождествляется с наложением А и В в пространстве. Мы считаем, что не обязательно отождествлять В с отдельно существующим объектом внутри «остального мира». Пусть В является все «остальным миром». Это не противоречит исходному представлению. Тогда, объект А «включен» в объект В. И поскольку объект А ограничен, определен, следовательно, конечен, а его граница совпадает с границей В, то объект В ограничен по линии границы А и тоже конечен. Таким образом, эта конструкция взаимодействия допускает конечность мира.

Однако, на наш взгляд, можно избежать конечности мира, если «пустой» объект А свернуть по линии границы в точку. Это логически возможно, т.к. содержание А от этого не изменится. Как известно, точка не имеет границ и потому безгранична и бесконечна. Следовательно, определение объекта В по объекту А дает бесконечность. Точка А содержится в неопределенности В и определяет ее. При этом «пустота» внутри объекта А исчезает, и он становится предельно заполненным. Соответственно, бесконечность В становится бесконечно содержательной.

Достигается полнота бытия. А и В действительно становятся тождественными, но при этом не теряют себя, не превращаются в неразличимое пустое.

Анализ традиционных представлений о взаимодействии ясно показывает недостаточность подхода к взаимодействию в аспекте субстанциальности и субстратности. Здесь линия границы оказывается процессом, в котором один объект начинает-ся, другой кончается-ся. Это взаимопревращение противоположностей начала и конца с выпадением всех промежуточных стадий или самого содержания процесса. Взаимодействие «поглощает» объекты, превращает их в нечто пустое и бессодержательное. Происходит «опространствливание» взаимодействия, его объективация. Объект становится квази-объектом, взаимодействие – мнимостью, фикцией. Граница, тождественная процессу, аналогична «есть», субъективации. Объект превращается в субъект, а граница выступает «оператором преобразования». Граница тождественна бытию.

Итак, тождество бытие = объект = взаимодействие = граница = субъект сворачивается в тождество бытие = субъект.

Подведем некоторые итоги наших рассуждений.

Как показал нам небольшой историко-философский экскурс, философ всегда был охвачен желанием понять себя и мир, но за этим следовала приоритетность мира и отказ от самого себя. Мир превращался в объект. С этого момента, как отмечал М.Хайдеггер: «Объектом ныне становится все, что противопоставляется этому «Я» в его мышлении, посредством того, что «все» становится определенным через это мышление согласно его принципам и категориям» [212.С.86]. Отказ от себя, собственное забвение, ускользание из-под собственного взгляда, с неизбежностью ведут к отчуждению Я, оно становится вещью и в ней пропадают, растворяются черты Я. Человек не узнает самого себя, теряет собственную сущность, предает, пере-дает ее вещи.

Так, Р. Декарт, желая понять «его», построил предельно бессубъектную систему, превратил познающее Я в «0», в математическую точку и полностью элиминировал субъекта из процесса исследования. У И. Канта стремление к субъективности было столь велико, что его трансцендентальный субъект приобрел

черты всепоглощающей тотальности, в которой растворилось мелкое, ограниченное Я. Ему удалось задать неопределенность потока мысли через установление бесконечности, но тогда исчезла какая бы то ни было конечность, т.е. Я-субъект. В системе Э. Гуссерля точка Я центрирует систему, но саморефлексия Я, в конечном счете, может быть выражена только через «вещь вообще» и определяется ею. Здесь линия горизонта оказывается линией границы, в которой происходит самоопределение Я. Однако, линия границы «рассыпается» на множество точек, каждая из которых определяет качество «вещи». Тогда Я-центр полностью определяется через множество точек «вещи» или пространства.

Существование Я или «Я есть» ( $Я = Я$ ) требует удерживать это Я в центре всех рассуждений. Все суждения должны строиться «от» Я и «к» Я. Оно должно быть центральной точкой построенной системы и находиться в ее пределах. Каждый раз необходима проверка на принадлежность Я этой системе, т.е. себе самому. Как только Я выходит за пределы конструированной системы, так оно сразу же «выбрасывается» за пределы бытия и становится вне-бытийным, а само бытие оказывается бес-субъектным. Самое трудное заключается в том, чтобы постоянно находиться в потоке бытия, в потоке собственного мышления. Исследователь непрестанно в точке фокуса должен удерживать самого себя.

Для этого необходимо не только оставаться в центре системы, но и понимать это, рефлексировать. Тогда и только тогда субъект остается в фокусе собственных представлений, т.е. в центре. Тогда в каждой вещи субъект узнает самого себя и самопознается, самопонимается. Необходимо удерживать себя на границе Я, где оно самотождественно. И для того, чтобы не было искушения «убежать от себя», требуется чтобы линия границы сворачивалась в точку и эта точка совпадала с Я. Процесс совпадения равен тождеству «Я есть». Тогда мы избегаем растворения Я в «есть» и задаем гарантированное существование Я. Бытие обретает язык.

## § 2 Самоконструирование бытия в языковых структурах

Со-бытие есть внутренне мерцающая область, в которой соприкасается человек и бытие в своей сущности и достигают своей сущностной природы, избавляя себя от обусловленности, вкладываемой в них метафизикой.

М. Хайдеггер

Удостоверенность человека в собственном бытии, представленность самому себе, пред-стояние перед самим собой, отчуждает человека от самого себя, отвлекает его от собственной сущности. Субъект, представленный самому себе, отражается в самом себе как в зеркале. Бесконечная цепь самоотражений претендует на право самостоятельного существования. Как писал М.К. Мамардашвили: «Любая искорка сознания может закапсулироваться в этих отражениях и обезуметь» [113.С.167].

«Без-умие» заключается в невозможности мыслить. Само мышление отступает от нас, отворачивается. М. Хайдеггер отмечал: «До сих пор мы не вошли в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там. В этом смысле, мы еще не мыслим по-настоящему. Но это как раз означает: мы уже мыслим, но нам, вопреки всей логике, еще не доверена собственная стихия, в которой по-настоящему мыслит мышление. Поэтому мы знаем еще не достаточно, в какой же стихии до сих пор происходит мышление, поскольку оно является мышлением» [210.С.142]. Мы должны не только говорить о мышлении как о чем-то отстраненном, выставлять его перед собой, представлять и, тем самым, объективировать. Разговор о мышлении должен быть самим мышлением, мыслящем о самом себе, самомышлением, самоговорением. Тождество мышление = мышление и  $Я = Я$  должны совпадать. Необходимо найти, проявить точку их совпадения, встречи. Тогда в мышлении Я обретет свое бытие, а мышление найдет в Я способ самовыражения, самоопределения. Человек и бытие совпадут в со-бытии, напряженное молчание

бытия получит возможность говорения, обретет язык. В бесконечном разговоре с самим собой, в обращенности к самому себе, вопрошании, диалоге, бытие сможет определять собственные смыслы, самопониматься. «Без-умие» будет преодолено и больше не возвратится.

Поиск решения этих задач заставляет нас обратиться к философской системе Ф.Шеллинга, размышлявшего о тождестве Я = бытие с позиций целостного подхода, не разрушающего бытие в аспекте самоконструирования Я.

Самоопределение тождества бытие = бытие должно устанавливаться и разворачиваться в тождестве субъекта и объекта на каждом новом историческом этапе развития философского знания. По мнению Н.А. Бердяева: «Должна быть создана новая философия тождества, по духу родственная шеллинговской, но обогащенная всеми новыми завоеваниями» [13.С.103]. Таковой, по нашему мнению, является система М. Хайдеггера, развитая Г.Г. Гадамером.

В результате, философское знание предстает в новом свете как понимающее, саморефлектирующее знание. Проблемы познания в субъект-объектном аспекте, знания как понимания, проблемы диалога и онтологических аспектов языка разворачиваются в целом ряде работ современных отечественных философов. Так, познанию как пониманию, его интерпретации посвящены работы С.С. Гусева, В.А. Лекторского, М.К. Мамардашвили, Р.И. Павлениса, Г.Л. Тульчинского и др. Исследованию диалога – работы М.М. Бахтина, В.С. Библера, Л.В. Славгородской и др. Онтологические аспекты языка рассматриваются в исследованиях В.В. Бибихина, А.Ю. Дегутиса и др.

Многие работы носят комментирующий характер к исследованиям Ф. Шеллинга, М. Хайдеггера, Г.Г. Гадамера и современного экзистенциализма. Это целый ряд авторов, среди которых можно выделить работы Н.С. Автономовой, П.П. Гайдено, Т.А. Кузьминой, М.Х. Кулэ, В.Г. Кутлунина, Н.В. Мотрошиловой, М.А. Рубене, А.А. Рубенис и др.

Философская система Ф. Шеллинга интересна, на наш взгляд тем, что в ней, пожалуй, впервые осуществляется механизм

представления целостности бытия в его самоопределении. Его философия дает нам возможность построить рассуждения по поводу основных способов структурирования бытия в теоретических системах, поэтому мы считаем необходимым дать достаточно подробное изложение его идей. Кроме того, дополнительным аргументом в пользу такого изложения является, по нашему мнению, недостаточное внимание отечественных исследователей к философским концепциям Ф. Шеллинга, их односторонняя трактовка с позиций основного вопроса философии.

В системе Ф.Шеллинга исходным, основным, а потому и безусловным принципом объяснения является принцип целостности, ибо, согласно Шеллингу, «не целое возникает из частей, а части возникают из целого» [225.С.188]. Безусловно существующее целое, из которого все может возникнуть – бытие. «Поскольку, – как писал Шеллинг, – все, о чем можно сказать, что оно есть, по своей природе обусловлено, безусловным может быть только само бытие» [225.С.192]. Все может возникнуть только из безусловного бытия, само же оно не нуждается ни в каком обосновании, оно самоосновно. Это можно выразить в начальном тождестве бытие = бытие. Следовательно, бытие определяется только посредством самого себя, но ни через что иное. Бытие должно выступать принципом своего собственного объяснения и определения. Значит, для самого себя оно выступает в качестве основополагающего принципа. Можно сказать, что тождество бытие = бытие переходит в бытие = знание.

Теперь всякая система знания есть система бытия, которая в самой себе несет свой собственный принцип, свое собственное основание, из которого она должна быть развернута. Очевидно, что логически совершенная система должна быть замкнутой, т.е. начав с исходного принципа и развернув его в систему частных выводов, она должна возвращаться к собственному основанию. Это является лучшим доказательством правильности исходного основания. Замкнутость системы указывает на то, что в этом основании лежит граница данной системы. Если возникает потребность в построении новой системы, необходимо выйти за рамки принятого ранее основания – выбрать новый принцип. Предельный принцип объясняет в системе все и потому сам необъясним в границах

системы, безусловен, т.е. равен самому себе, себестождественен, самодостововерен, и всегда истинен. Система, последовательно развернутая из исходного основания с помощью принципа тождества должна быть истинной, если она нигде не нарушает исходного умозрительного принципа. Как отмечал Шеллинг, «поскольку каждая истинная система (например, система мироздания) должна иметь основу своего существования в самой себе, то и принцип системы знания, если таковая действительно существует, должен находиться внутри самого знания» [225.С.244].

В конструировании философских систем, как правило, используют два основных принципа: «существуют вещи в нас» и «Я существую». Однако, одна система может исходить только из одного принципа, если мы накладываем на нее условие непротиворечивости. По мнению Ф. Шеллинга, если знание системно, а оно системно, поскольку мы строим систему знания, то в ней должно быть только одно основание. Тогда оба принципа должны быть связаны, т.е. один принцип должен быть следствием другого. Исходным оказывается только один из них. Основание принципа «существуют вещи вне нас» лежит за пределами самого принципа, ибо опирается на существование «вне», т.е. существование вещей обусловлено существованием «Я». В познании принцип «Я существую» является самоосновным. Как утверждал Ф. Шеллинг: «Положение «вне нас существуют вещи» – и будет для трансцендентального философа достоверным также лишь в силу своей тождественности с положением я существую, и достоверность первого положения также будет равна только достоверности того положения, из которого оно выводит свою» [225.С.236]. Тогда, «конструируя материю, Я конструирую по существу самого себя» [225.С.330].

Таким образом, рассуждения Ф. Шеллинга, на наш взгляд, коротко можно выразить в развитии тождества бытие = бытие = мышление = знание = истина = самодостововерность = Я существую = вещи существуют. Принцип тождества может быть представлен в конструкции вещей или системы мироздания, т.е. системы природы: бытие = природа и в конструкции Я, т.е. бытие = Я. Если исходное положение о единстве бытия как принципа знания истинно, то возможные системы, развернутые из этих тождеств,

должны встретиться, т.е. должно осуществиться тождество этих тождеств.

Природа, понимаемая с позиций умозрительного принципа, существующего в тождестве природа = природа может быть представлена в воззрениях Б.Спинозы как «causa sui». Тогда, «природу как продукт (natura naturata) мы называем: природа как объект (эмпирия занимается только ею). Природу как продуктивность (natura naturans) мы называем природа как субъект (теория занимается только ею)» [225.С.193]. Иными словами, природа должна существовать в тождестве субъекта и объекта.

В этом тождестве философия не может начинать конструирование с объекта, т.к. в конструировании природы она существует только как умозрительная физика, т.е. должна начинать с умозрительного априорного принципа, из которого могут быть выведены умозрительные объекты. В тождестве природа = природа или природа = объект и природа = субъект необходимо начинать со стороны субъекта. По представлениям Ф. Шеллинга, «первый шаг к науке совершается, во всяком случае, в физике, посредством того, что исследователи начинают сами создавать объекты этой науки» [225.С.186].

В аспекте субъективности природа должна предстать перед нами как непрерывный процесс, общий поток бытия. Его конструирование невозможно, куда в нем не выделено какое-либо различие, какая-то определенность. Наметить направление, значит задать движение «от» чего-то «к» чему-то. Однако, определить = ограничить. Указание направления «от» ... «к», есть по сути дела, определение границ, предполагаемых крайних точек движения. Встает сложная проблема: до тех пор, пока бытие не определено, оно не может быть предметом конструирования, но когда оно определено, оно перестает быть «всем». Необходим такой вариант решения задачи, при котором бытие определялось бы, но не теряло своей сущности. Оно должно быть представлено как определенная неопределенность и конечная бесконечность. Тогда неопределенность бытия не должна нарушаться выделением направлений. Это возможно тогда, когда выделенные направления взаимно уравновешены. Определение равных и противоположных течений предполагает существование гомеостатической точки,

относительно которой каждый из потоков может быть определен. Сама она, как точка различия, определена и конечна. Но как точка равновесия, тождества, она равна «0» или ничто. Она не нарушает общего состояния бытия и для него не существует. В этом смысле точка неопределенна. В то же время, равновесие тождественно покою. В этом качестве точка определяет поток бытия в его движении, выражает его как целое. В этом случае, она столь же бесконечна, как и само бытие. Следовательно, точка является конечной бесконечностью или определенной неопределенностью.

Описанный нами ход рассуждений не существует в явном виде в системе Ф. Шеллинга, но его вполне можно выстроить без нарушений логики самой системы. Мы вынуждены были провести эту логическую цепь, которая, возможно, предполагалась самим Шеллингом как очевидная. Для нас все положения относительно обоснования точки очень важны, поскольку именно этот конструкт является одним из основополагающих в философии тождества.

Точка различает противоположные направления. Как способ разделения потока она становится границей выделяемых направлений. Граница, следовательно, есть та самая гомеостатическая точка потока, «остановка», фиксированность, торможение.

Точка сопротивляется напору бытия, тормозит его, при этом «обрастает» потоком и становится сферой или продуктом. Бесконечная продуктивность непрерывно напирает на точку, сфера непрерывно изменяется. Продукт в этом процессе каждый момент уничтожается в одном виде и предстает в другом. «Продукт конечен, – писал Шеллинг, – но, поскольку, в нем сконцентрирована бесконечная продуктивность природы, в нем должно быть стремление к бесконечному развитию» [225.С.198].

Продукт в становлении бесконечно изменчив, но в каждый данный момент имеет определенный образ. Процесс бесконечной метаморфозы, смены образов детерминируется их родством, наличием основополагающего образа, «который они с различными отклонениями выражают» [225.С.208]. Вследствие этого продукт изменяется, оставаясь тем же самым. Можно сказать, что существует некий инвариантный образ, относительно которого

определяется каждое состояние продукта. В чередке образов он как бы «всплывает», проявляется, никогда не проявляясь до конца, не фиксируясь окончательно.

Продуктивность неисчерпаема, т.к. можно говорить с достаточной определенностью о существовании некоего продукта как именно этого, а не какого-либо иного, то, в этом смысле, можно говорить об исчерпанности продуктивности или ее определенности. Продуктивность исчерпывает себя в продукте А до степени «с» и приступает к созданию В только после того, как прекратилось создание А, т.е. со степени «d» и так далее, вплоть до исчерпания всякой продуктивности. Поскольку, на наш взгляд, продукт В можно представить как состояние продукта А, то изменение продуктивности можно выразить как бесконечное саморазвитие А.

Определенность продукта адекватна его качеству. Продукт определяется продуктивностью, следовательно, изначальная продуктивность или интенсивность есть последнее основание всякого качества. В них (продуктах) она всегда представлена как определенная, заторможенная. Но качество, как момент ставшего, не может быть абсолютизировано до полной определенности, остановленности, фиксированности и полной объективированности.

Продуктивность никогда не может быть снята в продукте полностью и окончательно и «никогда не будет достигнута абсолютная точка неразличности, а достигаются только ее относительные точки» [225.С.215]. Гомеостатическая точка или точка границы оказывается качественно бесконечной и содержательной, в отличие от точки «0» в декартовой системе координат, где она является пустой, бессодержательной. Здесь содержательная бесконечность границы служит необходимым условием свободного конструирования, которая являет собой бесконечность универсума.

Итак, процесс развития бытия может быть представлен как саморазвитие точки или границы. Тогда нет нужды в обращении к субстратному взаимодействию или квази-объекту и квази-миру. Взаимодействие становится самодействием, где в качестве самодействующего целого выступает точка,

саморазворачивающаяся в бесконечном числе своих состояний. По нашему представлению, эвристичность данного решения заключается в том, что границы никогда окончательно не разворачиваются в линию и, тем самым, не «рассыпается» на множество точек, между которыми невозможно установить взаимосвязь. Тот мерцающий образ, который угадывается в бесконечной череде метаморфоз точки – это образ исследователя, того, кто конструирует универсум. Принцип «вне нас существуют вещи» переходит в принцип «Я существую». Таким образом, «Я» есть условие существования каждой вещи универсума, но само не может быть вещью. Как утверждал Ф. Шеллинг, «первую проблему философии можно выразить так: найти нечто такое, что вообще не может мыслиться как вещь. Но таковым может быть только Я, и, наоборот, Я есть то, что само по себе необъективно» [225.С.257]. Само Я есть знание, которое создает себя в качестве объекта. И, поскольку, оно является безусловным, то «Я в качестве принципа философии есть само нечто постулируемое» [225.С.259].

Предельной непосредственностью для нас являемся мы сами, наше Я. «Первоначальным знанием является для нас, без сомнения, знание о нас самих, или самосознание» [225.С.246]. В акте самосознания объективное и субъективное едины, в нем мыслящее непосредственно становится для самого себя объектом, самоопределяется. «Когда Я посредством самосознания становится для себя объектом, – отмечал Ф. Шеллинг, – у меня возникает понятие Я, и, наоборот, понятие Я есть только понятие самообъективации» [225.С.255]. Вне этого акта Я не существует, превращается в ничто.

В эмпирическом сознании Я это то, что связано с представлениями об объектах и осознает себя только в качестве представляющего. Но прежде, чем представить нечто, даже свои представления, оно должно существовать изначально. Если рассмотреть Я в произвольной последовательности представлений, то все они предстанут как принадлежащие одному тождественному субъекту. Когда мы подвергаем рефлексии это тождество, тогда возникает положение: «я мыслю». Изначально представление, существующее до всякой способности представлений, это положение «я существую». Оно более важно,

т.к. не содержит в себе никаких определений или предикатов, а потому бесконечно. У Я нет никаких иных предикатов, кроме одного: оно не есть вещь. «Я не есть нечто отличное от своего мышления, – писал Ф. Шеллинг, – мышление Я и само Я абсолютно едины; следовательно, Я вообще нет вне мышления, оно не вещь, не предмет, а лишь уходящее в бесконечность необъективное» [225.С.256]. Я никогда не бывает объектом для чего-либо еще, кроме себя. Оно становится объектом, лишь превращая самого себя в объект. Все другое становится объективным для созерцающего извне. «Я становится познанным только посредством своего самопознания» [225.С.257].

К Я нельзя отнести ни один из предикатов, свойственных вещам, ибо «оно есть само бытие... Я, есть то, что дает всем вещам наличное бытие, которое служило бы ему основой, что, следовательно, само не нуждается в каком-либо ином бытии, которое служило бы ему основой, не опираясь на самого себя, объективно является собой вечное становление, субъективно – бесконечное продуцирование» [225.С.263]. Природа Я, таким образом, заключается в тождественности самосозерцания и бытия. Я = Я.

Умозрительная физика разворачивает тождество бытие = бытие посредством тождества природа = природа, в котором конструируются все объекты науки. Точка границы задает весь поток бытия и проявляет в нем становление продуктов природы. Формируется универсум или вся система мироздания. Точка генерации всей системы оказывается точкой Я. После такого определения происходит переход в новую систему, которая полностью «переведена» на язык Я и определяет все его состояния как разворачивание исходной точки или границы. Точки на оси объективации Я характеризуют его в самопредставленности, т.е. понятиями становящейся системы знания. Субъективация Я сменяется его объективацией, которая в свою очередь, вновь переходит в субъективность.

Подвижный поток, исходящий из Я, является свободным и при этом несет в себе свое собственное ограничение или границу, по достижении которой он выходит за ее пределы и, следовательно, меняет направление движения, т.е. теперь это движение «к» Я. В

момент выхода «за» границу происходит объективация Я и одновременно передвижение границы. По достижении Я, движение вновь меняется и т.д. Всякий раз происходит передвижение границы Я, возникает его новая объективация. Поскольку исходная точка бесконечна, постольку процесс объективации или смены состояний тоже бесконечен. Однако, поскольку точка есть некоторая определенность, то Я в каждый момент оказывается определенным.

Мы полагаем, что общий процесс самоопределения Я может быть представлен в следующем виде: бытие = бытие, бытие = Я, Я = Я или «Я есть» (Я существую), Я = субъект или Я мыслю, Я = знание или Я = принцип, и дальнейшее разворачивание системы знаний как исходного принципа, самоопределяющегося в понятиях.

Разворачиванием тождества бытие = природа занимается умозрительная физика или натурфилософия, тогда как рассмотрением тождества Я = Я озадачена трансцендентальная философия или теоретическая философия. Возможно множество систем знания, но не каждая из них является философской. Главным условием философичности той или иной системы служит ее вариативное выражение через бытие, Все или универсум. Когда философия оказывается общей точкой тождества или неразличности всех могущих быть систем знания, тогда она тождественна абсолюту или Богу. При этом следует учитывать оттенок «божественности» или абсолютности. Здесь осуществляется тождество бытие = Бытие, что, как мы уже указывали, соответствует субъективации или, как это у Ф. Шеллинга, идеальному. Все остальные системы знания могут рассматриваться в аспекте потенциальности реального, актуализирующегося в идеальном. Бог указывает на единство систем философского знания или единство теоретической философии. Каждая из них есть утверждение о Боге, но только он сам утверждает самого себя: Бог = Бог или Бог есть Бог. Мы считаем, что самоутверждение Бога есть Язык. Как писал Ф. Шеллинг: «Язык ... подобно универсуму вытекает безусловным образом из вечного действия абсолютного познавательного акта, который, однако, находит возможность выразиться в разумной личности» [226.С.189]. Тогда, природа являет собою «застывший»

язык, «просвечивающая» идеальность которого существует как нечто, подобное художественному инстинкту, способному воплощаться в реальности конкретного слова или понятия.

Бог бесконечен и вечен и потому неопределен, так и язык в своей изначальности тождествен хаосу. В человеческой речи все тона и звуки перемешаны и неопределенны. Но «все становится образом всего, и как раз потому сама речь – символом тождества всех вещей» [226.С.187]. В ней и посредством нее все может быть выражено и благодаря этому выражению приобретает свое единство. И «во внутренней конструкции самой речи все единичное определяется целым; невозможна ни одна форма или отдельный элемент речи, который не предполагал бы целого» [266.С.187]. Язык не только является символом целого как универсума, но и сам по себе столь же целостен и един. Именно поэтому, «язык, взятый в абсолютном смысле или сам по себе, есть только о д и н, точно так же как разум только о д и н; но подобно тому, как из абсолютного тождества выделяются различные вещи, точно так же из этого единства образуются различные языки, каждый из которых составляет замкнутое целое, абсолютно обособленное от других, и все-таки все сущностно представляют собой единое не только по внутреннему выражению разума, но так же и в отношении отдельных элементов, которые, за исключением немногих нюансов, одинаковы в каждом языке» [226.С.187-188].

Сам Ф. Шеллинг не занимался специально разработкой или конструированием языковых систем в их отнесении к абсолютному, т.е. не строил философию языка. Он считал, что этим озадачены специальные науки. Однако те идеи, которые он высказывал по поводу языка, в дальнейшем, нашли свое конкретное воплощение в лингвистических системах В.фон Гумбольдта и Ф. де Соссюра.

Теперь на основе механизма конструирования «из точки», или «из целого» мы построим несколько типов систем теоретического знания. В отличие от Ф.Шеллинга, мы будем конструировать их, опираясь на условие существования одной и только одной точки. Допущение о существовании хотя бы двух точек одновременно, приведет к традиционному представлению бытия в «застывших», объективированных системах. Тогда может



возникнуть угроза превращения объекта в квази-объект.

Построим две синхронические (пространственные) системы: центрированную и нецентрированную.

В нецентрированной системе нет строго фиксированного центра. Точка может существовать и появляться в любом месте пространства. Предположим, что под напором бытия она приобретает форму сферы в образе А. Ее появление в образе В возможно в любой другой области пространства. Когда сфера существует в образе В, она уже не существует в образе А, хотя и несет его в себе в «снятом» виде. А является «прошлым» образом В, или его «следом» (объектом). Согласно нашему условию, не могут в пространстве одновременно существовать точка и сфера (видоизмененная точка), а также две сферы. Тогда ее прошлое состояние задается не в бытии, а в небытии. Одновременно существуют сфера В и «след» А. Их совместное представление позволяет развернуть пространственную структуру точки как целого в ее «следах».

Всякий раз точка возникает совершенно произвольно в любом месте. Процесс появления сфер, смены образов, т.е. метаморфоз точки, бесконечен. Количество оставляемых ею следов тоже бесконечно. Однако в каждый момент структура точки совершенно определена в ее «следах». Совокупность «следов» точки задает ее качество. Так, например, качество Д определяется как структура «следов» точки в предшествующих состояниях А, В, С. Качество представлено как пространственная расстановка «следов». Оно всегда и задано, и не задано. С одной стороны, появление точки не определено никаким законом, с другой стороны, все предшествующие состояния точки – как ее «следы» – определяют последующее ее состояние. Будущий образ точки всегда определен. При этом качество не может быть объективировано и субстанциализировано, т.к. изначально полагается, что «следы» не имеют реального существования, это не-бытие точки. Всякая окончательность, полная определенность, фиксированность точки переводит ее в не-бытие, превращает в собственный «след».

Появление всякого нового «следу» заново структурирует всю систему, переопределяет качество точки, подобно тому, как

введение нового персонажа на сцене приводит к переосмыслению всех персонажей, выявлению новых смыслов произведения (В.С. Библер), так и появление нового «следа» заставляет «прочитывать» всю структуру заново. Появление нового качества, следовательно, не приводит к прерыванию «следов» точки. Переопределение качества точки не тождественно полной смене качества, сравнимо с его развитием и уточнением. В каждом «следе» точка повторяет себя, никогда полностью не повторяясь. В каждом новом варианте все детальнее и устойчивее проступает инвариантность «следов».

Может даже возникнуть иллюзия, что инвариант существует налично и определенно, необходим только тщательный анализ, при котором неизбежно обнаруживается деталь или элемент, который неизменно повторяется с «самого начала». Тогда формируется синхроническая система с исходной точкой отсчета. Она жестко фиксирована и оказывается неизменным образом разворачивающейся структуры.

Центр является точкой равновесия всей структуры, которая всегда имеет заверченный вид. Вся структура представляет собою «тиражированный центр», который может воспроизводиться бесконечное число раз. Вечность, неизменность структуры тождественны небытию. Бытие превращается в Ничто и вновь становится неопределенным. Словом, полная определенность структуры по какому-либо элементу или качеству переводит ее в состояние неопределенности или не-бытия (квази-объекта). Операция структурирования может повторяться, но уже по новому качеству или центру. Процесс может воспроизводиться бесконечно, не меняясь по существу. Примером синхронической центрированной системы является гравитационная система И.Ньютона. Поиски центра адекватны попыткам определения структуры по неизменному основанию (элементаризм). Все сложности и парадоксы элементаризма присущи центрированным синхроническим системам.

Синхронические структуры предполагают пространственный «срез» при фиксированности во времени. Именно поэтому все они построены при «выключенном» времени, т.е. в вечности и сам центр являет собою образ вечности, а вся структура – «опространствленное» или «застывшее» время, что характерно для

мифологических систем. В этом смысле можно говорить о том, что ряд теоретических систем науки ничем не отличается от мифа по способу построения материала. И можно согласиться с П. Фейерабендом в том, что наука и миф по сути есть одно и то же (192).

Диахроническая центрированная система позволяет рассмотреть изменение точки во времени при фиксированности ее в пространстве. Исходя из того, что точка целостна, смена ее состояний не может быть замечена в изменении ее внутренних характеристик или частей. Происходит метаморфоза всей точки сразу. Форма «сбрасывается» одновременно. При непрерывной смене формы нарушается условие целостности и, кроме того, невозможно зафиксировать метаморфозу. Таким образом, перед нами предстанет ряд метаморфоз точки, между которыми она как бы не существует, исчезает. Цепь изменений представляет собой историю существования точки в ее ставших или исторических состояниях. Общая совокупность всех состояний, взятых вместе с паузами существования, является структурой точки, развернутой во времени. Каждая пауза в снятом виде несет в себе все предшествующие состояния точки, задает ее будущее состояние и делает возможным временное различение точки, путем сравнения ее исторических состояний.

Во временном или диахроническом аспекте все метаморфозы точки рассматриваются относительно базисного образа. Он не существует определенно, но подразумевается в каждом сравнении и «просвечивает» в каждом изменении. Это ней инвариант образа, который, самоизменяясь, порождает все остальные, это – «схваченная» определенность точки. Его можно угадать в каждом образе и ни в одном конкретно. Познание всегда стремится зафиксировать базисный образ и даже придать ему статус реального существования.

По типу диахронических систем строятся системы, ориентированные на историческую реконструкцию объекта. Можно сказать, что если синхронический тип дает «опространствление» времени, то диахронический – «привязывает» генезис объекта из этой точки во все остальные точки системы. Когда все места в системе оказываются

маркированными базисной точкой, тогда построение завершено. Трудности диахронии возникают в том случае, когда не удается задать начальную точку развития объекта, – система оказывается неполной, либо получает почти мистическое объяснение, в котором генезис объекта удаляется либо в пространственную, либо во временную бесконечность.

При совмещении синхронии и диахронии получаем пространственно-временную развертку точки, нечто, подобное модели «бабочки». Если существует точка, то не «включаются» ее следы. Мир сворачивается в точку. В момент паузы точка представлена в своих «следах» – мир разворачивается в пространственную структуру. Перед нами возникает модель пульсирующего мира. При этом всякий раз точка предстает в новом образе.

Итак, философия Ф. Шеллинга основывает конструирование на точке или основном принципе, который в снятом виде содержит в себе всю конструируемую систему. Он задает целостное ее представление, ее видение. Впервые в системе Шеллинга «Я» как исходный принцип получает возможность не только увидеть себя, объективировать, но и, наконец, узнать себя. «Я» конструирует самого себя, а значит, не только самосоздается в бесконечной непрерывной деятельности, но еще и самосознается, самопонимается.

В акте самосозерцания, смотрения «Я» обернутое к самому себе видит только себя и отождествляется с самим собой. Процесс смотрения, видения, предполагает направленность взора на то, что осматривается, это некая линия «от» чего-то «к» чему-то. Следовательно, должна быть точка, из которой смотрят и на которую смотрят. Та, что «смотрит» является субъектом, а то, на которую «смотрят» – объектом. Исходя из принципа тождества, они совпадают: субъект тождествен объекту, точка самоосозерцает. Ее взгляд всегда направлен «внутри», «к» себе. Но это не растворение в непрерывности мышления, ибо точка постоянно сознает, что это она видит и что видит себя. Поэтому взор, направленный «внутри», всегда есть взор «из» этого внутреннего. Линия взора, таким образом, сворачивается в точку. Внутренняя самосозидательная деятельность «Я» оказывается «смотрящей»

точкой или «точкой зрения».

Мы считаем, что введение «точки зрения» в шеллинговский метод конструирования позволит избежать сложностей как субъективации, так и объективации. При абсолютизации того или иного подходов существует угроза появления абсолютной точки зрения, которая «выбрасывает» исследователя за рамки им же построенной системы и делает ее совершенно бес-субъектной, претендующей на полную объективность или абсолютную истинность. Все это, в свою очередь, ведет не только к анонимности системы, но и к выхолащиванию ее содержания, т.к. содержанием системы может быть только само конструирующее «Я». В результате, «Я» оказывается за пределами системы, а мышление превращается в непрерывный неопределенный поток, бессвязное бормотание безумца, в хаос. В таком случае, философия не способна к философствованию, т.е. к осмысленному дискурсу.

Когда Шеллинг вводит в свою систему Бога, он, по сути, задает «точку зрения», но все дело в том, что налет абсолютности и конструирование из абсолюта может привести к неправильному прочтению и самой шеллинговской системы, к «искушению» перевести взгляд с «Я» на нечто иное. В отождествлении Бога и Языка заложена возможность говорения всех систем на философском языке или, как мы полагаем, возможность отождествления философии и бытия. Иначе говоря, тождество бытие = философия осуществляется в развитии тождеств: бытие = Бытие или бытие = Бог, Бог = Слово или Бог = Язык. Так задается безусловность языка, а значит и философствования. Философия в высшем смысле является разговором Бога с самим собой, но тогда необходимо дополнительное обоснование для того, чтобы утвердить бытие «Я».

Мы думаем, что в философии «Я» должно быть самоосновно, т.е. безусловно, оно должно быть самосущим, как исходная точка развития конструируемых систем. «Точка зрения» исследователя тождественна его бытию в конструируемой системе или языку, в котором эта система самоопределяется. Тогда «Я» неизбежно будет находиться в потоке собственного мышления, бытия или в «доме» собственного языка. Конструированию не будет придаваться абсолютный характер в содержательном отношении. Оно будет

только методом разворачивания систем как целостностей без придания им абсолютного характера в смысле достигаемых ими результатов. Конструирование действительно может быть свободным при условии соблюдения безусловности «Я». Многообразие конструируемых систем сохранится, а анонимность воззрения, его абсолютность исчезнет. Так преодолевается научный характер философствования, но сохраняется его внутренняя обоснованность и рациональность как саморефлексия «Я».

«Точка зрения», будучи конечной бесконечностью, саморазворачивается в конструированную теоретическую систему или представляет собой процесс самоконструирования «Я» как процесс самоконструирования бытия теоретической системы. В каждом шаге системы предстает как что-то целое, которое не может быть разбито на относительно самостоятельные части. Как исходный принцип исследования «точка зрения» должна быть самоосновной, безусловной, а, следовательно, выбор того или иного принципа как исходного не должен доказываться для этой системы. Это означает, что исходный принцип не должен разбиваться на части и определяться, ограничиваться в доказательствах. Иными словами, его нельзя свести к совокупности определений, заключенных в нем понятий или категорий. Сами категории должны доказывать себя, т.е. показывать на себя, самоопределяться, оставаясь самотождественными. Шеллинг утверждал: «Поскольку конструирование есть вообще говоря, снятие противоположностей... то научное конструирование будет заключаться в выявлении общего единства, из которого они проистекли, и как раз потому возвысится над ними до более всеобъемлющей точки зрения» [226.С.54].

Таким образом, пара противоположностей (в диалекте Гегеля) всегда предполагает исходную точку, из которой она была развернута. В двоичном всегда незримо присутствует нечто третье. Традиционно наше мышление, приученное рассуждать в противоположностях, не замечает этого исходного «третьего» и начинает с «конца», т.е. с явленной оппозиционной пары (мифологическое мышление). На самом же деле, «третье» всегда первее оппозиции. И то, что мы обычно представляем как

сворачивание противоположностей в единство, на самом деле содержит предшествующий процесс разворачивания исходного единства в двоичность. Именно поэтому исходное «третье» всегда богаче по содержанию явленной пары и никогда не сводится к ее совокупному содержанию. Каждая из противоположных категорий есть только некоторый момент целостного состояния исходного понятия.

Процесс познания начинается, следовательно, с исходной предельно насыщенной категории, которая именно из-за полноты содержания является неопределенной. В бесконечной череде метаморфоз смысловая неопределенность категории самоопределяется, ограничивается. Происходит непрерывное «мерцание» смысла. Интуитивная определенность смысла базисной категории предстает как предполагаемое существование базисного смысла «мерцающей» точки. По мнению К.К. Жоля, в философии Шеллинга «обнаруживается вполне рациональная идея: в любом движении, развитии наблюдается определенная устойчивость, инвариантность некоторых структурных образований, что позволяет говорить о преемственности и внутренней связности в процессе изменений, структурных трансформаций» [66.С.140]. Задача познания заключается в том, чтобы выявлять эти инварианты, а его развитие представлять с позиций единого или, как мы считаем, с позиций определенной «точки зрения» исследователя.

Тождество бытие = бытие превращается в тождество бытие = Я или бытие = знание. Развитие этого тождества предполагает выполнение тождества знание = знание. Знание должно существовать как целое. Следовательно, оно должно быть самоосновно и самодостаточно. Первой достоверностью, как известно, является достоверность существования «Я». В неопределенности существования знания появляется первая определенность, которая выражена в принципе «Я есть». Теперь эта достоверность должна развернуться в систему.

Как это сделать?

Используем систему, в которой способ самоопределения рассматривается в тождестве Я = Я или самоутверждения Я. Однако всякое утверждение предполагает некоторую

неутвержденность или текучесть. Тогда поток знания или мышления представляется как потом сомнения. Действительно, декартовское «*cogito*» может быть переведено и как «сомнение». В отличие от Декарта, мы движемся как бы обратным путем, т.е. не ищем окончательной утвержденности в потоке сомнений, но напротив, утвержденность подвергаем сомнению.

Тезис «Я есть» превращается в вопрос: «Я есть?» С этого самовопрошания и начинается знание для «Я». Оно вступает в этот поток. Точка или «остановка» в потоке фокусирует интуицию знания и задает его первую определенность, направление потока. По мнению Г.-Г. Гадамера, «к сущности вопроса относится то, что вопрос имеет смысл. Смысл, однако, есть направленность (*Richtungssinn*). Смысл вопроса – это, таким образом, направление, в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным, смыслообразным. Вопрос вводит опрашиваемое (*das Befragte*) в определенную перспективу. Появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого. Поэтому логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом. Он сам имеет смысл лишь в смысле поставленного вопроса» [35.С.427]. Осуществляется движение от «Я» и к «Я», где оно само для себя выступает и как вопрос и как ответ, как спрашивающий и как отвечающий. Только в таком понимании вопроса и ответа, как мы представляем, они смыслообразны, ибо имеют своим неизбытым содержанием или смыслом определяющееся «Я» в его стремлении к самопониманию. И лишь благодаря этому, вопрос и ответ представляют собой единую вопросно-ответную целостность, в которой конец вопроса совпадает с началом ответа, и наоборот. Точка границы разворачивает себя в линию дискурса.

Кроме того, вопросно-ответная целостность означает, что осуществляется тождество вопрос = ответ и, следовательно, предполагает свое развитие в тождествах вопрос = вопрос и ответ = ответ. В случае, когда тождество вопрос = вопрос выражается дискурсом «вопрос есть», то аналогично тома, как это было с себестождественностью бытия, этот тезис означает процессуальность вопроса или вопрошание. Непрерывность вопрошания может ограничиваться только ответом, поэтому в

потоке вопрошания ответ является точкой или границей. Тогда он выступает по отношению к субъективации потока вопрошания объектом или «остановкой», или можно сказать, что ответ является «прошлым» состоянием вопроса. Для того, чтобы задаться вопросом: «Я есть?», необходимо признать: «Я есть». «Я» обращается к самому себе с вопросом для того, чтобы утвердиться в себе. Без этого движения познание невозможно.

Во взаимной обусловленности вопроса и ответа рождается общее напряжение, которое разрешается движением. Общая широкая направленность движения в вопросно-ответной интонации, начальное определение смысла всех вопросов и всех ответов или некое общее понимание есть традиция или диалог. В мышлении или представляющем знании, познании, существующем как поток бесконечного вопрошания есть общие способы вопрошания и представления «заготовленных» ответов, без которых они попросту не имеют смысла. М. Хайдеггер отмечал, «что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции» [210.С.79]. Именно она задает общее соответствие или несоответствие выбору некоему общему смыслу. Возникает интуитивное чувство или пред-чувствие, пред-ощущение ответа. Оно выражается как то, что «это имеет некоторый смысл», «в этом что-то есть»; или же – «нет, здесь что-то не то».

Формируется общая позитивная или негативная направленность ответа или пред-мнение. Оно конкретизируется в пред-понятиях, которые делают возможным истолкование. По утверждению Г.-Г. Гадамера, «истолковать как раз и значит: ввести в игру свои собственные пред-понятия» [35.С.462]. Пред-понимание, выраженное в пред-мнениях и пред-понятиях задает истолкование. Все эти состояния «пред»- означают только внутреннюю готовность к исследованию, направленность на него. Исследование, направленное на себя и от себя, – это общее интуитивное состояние, которое не может истолковываться как нечто внешнее, это целостность, которая может только самоотколковаться, самоистолковываться. Тогда оно представляется как самоопределяющееся понимание или самопонимание.

Определенность ответа, как мы считаем, никогда не бывает полной, т.к. несет в себе целостность традиции или понимания.

Тогда как вопрос должен быть облечен в точную логическую форму, представлять собой определенную связь понятий, каждое из которых, как проявляется в ответе, не достаточно определено, а их взаимная связь, следование друг за другом каким-то образом задано. Эта общая заданность предполагает исчисленную вариативность ответов, возможность их определения, ограничивая. При этом происходит уточнение смысла пред-понятий, выражающих пред-мнение исследователя. Происходит постоянное «набрасывание-заново», в котором осуществляется смысловое движение понимания и истолкования.

Происходит смена понятий, существование которых только и было предназначено к тому, чтобы дать возможность заговорить общему смыслу или пониманию. «Парадоксальным образом истолкование правильно тогда, – пишет Гадамер, – когда оно само способно к подобному исчезновению. Однако вместе с тем верно и то, что предназначенное к исчезновению, оно должно быть все же представлено. Возможность понимания зависит от возможности подобного последующего понимания» [35.С.463]. Истолкование уходит, растворяется в потоке знания и дает возможность проявиться и высказаться пониманию. Истолкование оказывается «бывшим» пониманием или, как мы бы сказали, его «следом». Объяснительность истолкования, та форма, в которой объективируется понимание и которая позже «смывается» новыми набегающими потоками знания, подобна волнам на песке. Именно поэтому само истолкование отступает в тень, а понимание может быть представлено как самопонимание или: «мы понимаем потому что уже понимаем». Одним словом, понимание выступает в этом случае исходной категорией знания, являясь предельно насыщенной смыслом, или неопределенной. В системе знания она оказывается тождественной бытию. Таким образом, исходное тождество бытие = бытие или бытие = знание превращается в тождество бытие = понимание. Быть, значит понимать.

Первичное понимание или пред-понимание содержит в себе первую утвержденность или пред-чувствие существования «Я есть». Это первый ответ, который пред-полагает первый вопрос: «Я есть?» Ответ на него есть уже некоторое истолкование или открывающаяся вариативность ответов, поле смыслов.

Объективация сменяется субъективацией, а та вновь объективируется. Выполняется субъект-объектное тождество. Понимание оказывается исходной и конечной постоянно убегающей точкой, которая стремится к самой себе в порыве самоопределения. Первое «Я есть» вопрошает: «Я есть?», чтобы утвердиться: «Я есть!»

Вечно колеблющийся поток сомнения набегаёт на точку «Я» и в торможении становится сферой знания, оболочкой пульсирующего шара вопросно-ответной целостности. Когда «Я» обращается к самому себе с вопросом, оно переступает установившиеся пределы своего существования и, тем самым, подвергает его угрозе не-бытия. При этом «Я» как бы смотрит на себя со стороны, подставляя себе «Другим», однако понимает, что это только оно само и потому в этом смотре узнаёт себя. «Я» толкует себя по «Другому» и этот «Другой» для него является объектом познания. Возникающие в процессе толкования категории рассказывают о «Другом» и потому должны смениться, уйти, осознаться в категориях и языке самого «Я». Если этого не происходит, «Я» объективируется и застывает в образе объекта или «Другого» или мира, или не-«Я». Гарантом, делающим невозможность этого превращения или «оборотничества», служит понимание происходящих процессов или постоянная саморефлексия, которая удерживает в точке фокуса собственного взгляда только самого себя. Гадамер пишет: «Мы исходи из тезиса: понимать, это значит прежде всего понимать друг друга. Понимание есть в первую очередь взаимопонимание. Так, люди по большей части понимают друг друга непосредственно или они договариваются до достижения взаимопонимания. Так, люди по большей части понимают друг друга непосредственно или они договариваются до достижения взаимопонимания. Договоренность – это, стало быть, всегда договоренность о чем-то. Само понимание – это самопонимание в чем-то. Уже язык свидетельствует о том, что «то, о чем...» и «то, в чем...» не есть лишь сам по себе произвольный предмет речи, от которого независимо ищет путь взаимное самопонимание. Напротив, это – путь и цель взаимопонимания как такового. Коль скоро, два человека понимают друг друга независимо от подобных «того, о чем...» и

«того, в чем...», значит, они понимают друг друга не в том или ином вопросе, а вообще в чем-то существенном, что связывает людей» [35.С.227-228].

В обращенности «Я» к самому себе как «Другому» завязывается беседа, в которой сомнение уже представлено как сомнение или со-отношение мнений. Каждый из собеседников имеет собственное мнение. Однако, беседа была бы невозможной, если бы эти мнения в своей глубинной сущности не имели бы единства или общего смысла. Гадамер считает: «То, что раскрывается здесь в своей истине, есть логос, который не принадлежит ни мне, ни тебе и который поэтому настолько превышает субъективные мнения собеседников, что даже и тот, кто руководит беседой, все время остается в неведении. Диалектика как искусство ведения беседы есть одновременно искусство видеть вместе с собеседником единство данной точки зрения ( $\sigma\upsilon\nu\varsigma\alpha\nu \epsilon\iota\varsigma \epsilon\nu \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ), т.е. искусство образования понятий как вырабатывания мнений, общих для собеседников» [35.С.432-433]. Понимание как единая «точка зрения», структурируется в мнениях собеседников, которые обращаются друг к другу с вопросами, отвечают, выговариваются в общем диалоге и, посредством этого взаимообращения, понимание обретает язык, говорит устами собеседников. Иными словами, понимание устанавливается в языковых структурах и в них самоопределяется. Понимание «Я есть» устанавливается выражением «Я есть: Я». Это говорящее понимание с слушающее понимание. Бытие как понимание становится говорящим бытием или языком. И так, тождество бытие = бытие переходит в тождество бытие = язык или язык = язык.

Язык есть: язык. Первое утверждение языка. Можно рассуждать несколькими способами. Так, если представлять язык в аспекте «есть», то, как мы помним, язык предстает процессуально, как некая деятельность, подвижный поток. Анализируя это движение, мы можем оставаться за его пределами, созерцать его со стороны. Язык становится объектом нашего исследования. Но возможно ли это? Коли мы не находимся в потоке языка, то мы и не можем говорить языком, рассуждать, исчезает возможность дискурса. Если же мы говорим языком о языке, то существуют, по крайней мере, два языка: тот, на котором говорим, и тот, о котором

говорим. Тогда следует доказать их сходство или некое взаимоотношение, благодаря чему мы можем выражать один язык посредством другого. Возникает бесконечная цепь промежуточных языков-посредников. Природа исходных языков так и остается непроясненной.

Допустим, что язык исходит из человека и тогда является человеческой деятельностью. Вопрос о природе языка становится вопросом о сущности человека. Исходящая из человека деятельность, безусловно, должна нести в себе отпечаток его сущности. Язык представляется как выражение внутреннего состояния человека, а значит, снова становится внешним по отношению к нему. Таким образом, второе решение сводится к первому. Примерно теми же недостатками страдает положение о языке как «материальной оболочке мысли». Здесь проблема переводится на язык основного вопроса философии и ставит проблему соотношения материального и идеального в языке или проблему знака и значения. В язык вводится изначальная двойственность, которая не может устраниться с помощью категории «практика», ибо в конечном счете, она сводится к языковой практике или языковой деятельности. Он становится посредником между человеком и природой и как всякий посредник несет в себе неустранимую двойственность субъекта и объекта. Любая попытка представления языка, в этих случаях, уводит от самого языка. Он «уклоняется», ускользает из-под взгляда исследователя.

Для того, чтобы язык оставался в центре внимания, он должен всегда оставаться себетождественным: язык есть язык. Это возможно только тогда, когда человек неизбежно находится в потоке языка. Не человек говорит языком, а язык выговаривается посредством человека. «Обсуждать язык, – считал М. Хайдеггер, – значит не столько его, сколько нас самих привести к местопребыванию его сущности: собраться в со-бытие» [214.С.4]. Все, что мы мыслим о языке есть только сам язык в его самопредставленности, в пред-стоянии перед самим собой. «Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не вырабатывает это отношение. Они просто относят к бытию то, что дано ей самим существом. От-

ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек» [208.С.314]. Язык самоосновен как самоосновно само бытие и, следовательно, не нуждается в чьем-то при-сутствии. «Язык по своей сути не выражение и не деятельность человека. Язык говорит» [214.С.9]. Язык говорит о себе и в этом говорении себя созидает. Он обращается к самому себе по поводу самого себя, собственного существования. Бытие языка есть бытие. Однако всякое бытие есть присутствие и язык обращается к этому присутствию как к самому себе, взывая к самому себе, он взывает, зовет, призывает собственное бытие как ближайшее. Язык вещает, вызывает вещи, называет их. Как писал М. Хайдеггер: «Название – это приглашение. Названная вещь становится вещью людей» [214.С.11]. Вещи вызываются к бытию, пребывают, входят в просвет бытия, высвечиваются, проявляются и появляются, вещая о своей вещественности. «В названии вещи взывают к своей вечности. Вещая, они раскрывают мир, в котором пребывают вещи и который пребывает в них. Вещая, вещи несут мир. ... Вещая, вещи являются вещами. Вещая, они хранят мир» [214.С.11].

Вещи и мир не стоят друг подле друга. Они проникают друг в друга, пересекаются в точке со-бытия, средостении и средокрестии, там они находятся в единении. Середина или «между" или «интер" это про-межуток, раз-рыв, раз-личие. Их единство есть единство различия. «Раз-личие опосредует серединой мир и вещи, доводит до их сущности, приводит друг к другу единение единого» [214.С.14]. Мы бы сказали, что середина – это та точка, в которой единятся, собираются все вещи в их вечности, мир в его сущности. Это точка единения, точка сбора, в которую стремятся все вещи, точка их призыва, точка, откуда исходит зов – это точка языка. Как точка середины или «между», точка раз-личия, она является точкой границы, выявляющей это различие, являющей его в разных лицах, обликах, бликах, «мерцающих» смыслах. Язык, следовательно, есть граница. Язык как граница ограничивает, определяет вещи, именуется их. «Первоначальный зов, называющий сердцевину веди и мира, есть собственное имя. Это имя есть сущность говорения. ... Это язык языка» [214.С.16]. Это точка, в которой язык называет себя: Язык.

Итак, можно сказать, что в точке языка поток языка себя определяет и определяет. В потоке, как мы знаем, это точка гомеостазиса или точка покоя. Соответственно, здесь это точка молчания, в которой успокаиваются вещи и мир в своем единении. В молчании языка человек должен слышать звон тиши, призыв бытия для того, чтобы войти в просвет сбывающегося и осуществиться. «Собирающий говор и есть зов, звучание» [214.С.17]. В различии звона тиши и звучания говора человек осуществляется. Звон тиши существует только для того, чтобы человек мог слышать этот звон и ответить ему говорением. Человек в звоне тиши находит со-ответствующую ему мелодию звучания и в ней сбывается. «Человек говорит постольку, поскольку он соответствует языку. Соответствие есть слушание. Слушают постольку, поскольку слушают призывы тиши» [214.С.20].

Таким образом, мы считаем, что в подвижном потоке языка, граница или точка языка существует как определенная неопределенность или конечная бесконечность. Действительно, поскольку точка языка является точкой гомеостазиса или покоя, то в ней весь поток определяется, но учитывая, что точка есть точка молчания, то она сохраняет смысловую неопределенность, которая позволяет ей впоследствии выражать все. Будучи границей, исходная точка языка различает направления в потоке: это звон тиши и звучание говора. В призыве звона тиши и ответе звучащего говора рождается со-ответствие, в котором сбывается человеческая сущность. Иными словами, человек оказывается в точке языка и точкой языка, которая звучит и отзывается, отвечает, а следовательно, и вопрошает. Это вопрошание о собственной сущности или вопрос существования: «Я есть?» В ответе на этот вопрос открывается средостение вещей и мира, вскрывается их сущность. Открывая мир, человек обретает собственную сущность и сбывается в ней. Мир человека оказывается миром языка.

На основе вышеизложенного, мы можем утверждать, что самоопределение языка как бытия производится в языковых структурах, которые не могут трактоваться как нечто существующее отдельно и вне бытия, но только как само бытие в его постоянном становлении, самоопределении и самопонимании.

Посредством языка бытие выговаривается, определяется в понятиях, обретает истину или логос. В языке бытие со-общается с самим собой, ведет с собой беседу или диалог и осуществляется существенно человеческое со-бытие. Со-бытие постоянно выходит за собственные границы и являя себя в своей раз-личности как вещь или мир, пытается понять собственную сущность. Бытие говорит с самим собой и постоянно слушает себя, вслушивается; задает вопросы и отвечает на них, постигая смысл собственного существования в бесконечных вопрошаниях и толкованиях. Граница бытия есть «точка зрения», из которой и посредством которой бытие получает возможность самосозерцания и самоопределения в понятиях. Самоопределение бытия есть расширение круга потаенности, т.е. открытости или истины бытия как сбывающегося. В расширении границ самоосуществляется полнота бытия как истина человеческого присутствия. Язык обретая имя, самоименуется, получая имя собственное или собственное имя, он сбрасывает анонимность и теперь «точка зрения» становится личностной, человеческой, исследовательской «точкой зрения».

Подведем краткие итоги первой главы.

Новоевропейское мышление в рамках декартовского «*cogito ergo, sum*» разбило целостность бытия на субъект и объект. В результате такого раскола возникла задача воссоединения бытия до целого. Она решалась различными способами, суть которых сводилась к конечному отождествлению целого с какой-либо его частью. Все логически завершённые попытки такого отождествления были адекватны объективации бытия.

Объект представлялся как вещь или субстрат, заключенный в пространственных границах. Стремление уловить сущность вещи, объяснить ее до конца приводило либо к бесконечному разграничению вещи в линиях границ, либо к попытке выделить последнее основание или предельный элемент, «атом» вещи. В любом случае, такие решения оказывались незавершёнными, недостаточными, т.к. приводили к неопределённой бесконечности, т.е. порождали множество фантомов, квази-объектов в познании. Мы пришли к выводу о логической недостаточности принципа элементаризма, который является общим методологическим



фундаментом таких построений.

Полная объективация бытия приводила к полному забвению субъекта как его основания. Объективация понималась как объективность, истинность и бес-субъектность знания и построенных познавательных систем. Субъект оказывался за пределами знания и бытия. В этом смысле, его присутствие представлялось как наличие анонимной, внешней «точки зрения» или взгляда с «точки зрения вечности». Субъект лишался бытия и личного имени. Системы знания оказывались пустыми, бессодержательными. Мы полагаем, что такая ситуация стала возможной благодаря следованию общему принципу научной традиции: «существуют вещи вне нас», который является основным или первым, безусловным принципом научного познания, в нем объект дан, а не задан.

Философия не работает с данностью, это дело конкретных эмпирических наук. И для того, чтобы философия могла рассуждать от бытия, ей нужно перевести данность в заданность или за-данность. Тогда бытие предстает как теоретический конструкт, а объект становится конструированным. Бытие оказывается тождественным знанию, а философия тождественна бытию. Возникает событие философии и бытия или их встреча.

Теоретическое конструирование бытия основано на принципе его себестождественности, который может реализоваться только в системе, базирующейся на принципе: «Я существую». Тогда конструирование объекта тождественно конструированию «Я» или бытия. Такое конструирование возможно только после превращения линии границы (двоичность) в точку, которая совпадает сама с собой, т.е. себестождественна, самоосновна. В точке границы осуществляется тождество бытие = Я, которое структурирует поток бытия. Таким образом, субъект постоянно находится в потоке бытия как его неустраняемая основа.

Здесь бытие совпадает с знанием. Поскольку в нем присутствует субъект, то это знание является понимающим знанием. Его движение представляется как поток сомнения, который разрешается в вопросно-ответных структурах или диалоге. Понимающее знание обретает язык. Поток бытия как поток языка структурируется исходя из принципа себестождественности языка,

где язык в качестве определяющей точки задает направление потока и, совпадая с «Я», в со-отношении тождества выходит «за» пределы молчания, саморазличается и может говорить. «Я» как точка языка или граница, различает и различается, обретая лицо. В мерцании лика «Я» проступают блики вещей, появляется мир.

Конструирование бытия из принципа тождества или с позиций целостного подхода, таким образом осуществляется при условии «делегирования» «Я» в качестве безусловного принципа или «точки зрения» исследователя, который находится в фокусе собственного взгляда.

## ГЛАВА II БЫТИЕ ЯЗЫКОВЫХ СТРУКТУР

Как мы выяснили в первой главе, философия является областью теоретического знания, которая имеет дело с конструированным миром, заданным в языковых структурах. Действительно, предмет теоретического исследования, прежде всего, должен существовать, быть. Если же некие А, В, С не имеют имен, не имеют определенности как А, В, С и не могут артикулироваться, то это все равно, что их для нас нет. Только язык позволяет строить теоретические системы. Это не значит, что любая философская проблема, как и любая теоретическая, неизбежно должна носить языковой характер, но без языка, она попросту, не может быть даже сформулирована.

Философия языка как отдельная область исследования возникла довольно поздно, в начале XX века. Как пишет М.С. Козлова: «Вплоть до XIX века философы, психологи и даже логики нередко упускали из виду, что любая проблема должна быть прежде всего сформулирована в языке» [85.С.7].

Когда в той или иной области теоретического знания возникают трудности фундаментального характера, тогда появляется потребность в саморефлексии, в исследовании границ собственных возможностей. Неизбежно возникает проблема способов построения высказываний, проверка их точности и истинности.

Так, революция в науке на рубеже XIX-XX вв., сопровождалась новым этапом формализации знания, активной разработкой логико-математического аппарата. Для этого было необходимо предъявить особые требования к разработке и анализу научного языка. Особенно драматичной были ситуация в математике, названная «кризисом оснований математике». Она послужила причиной пристального внимания к механизмам действия научного языка, выявлению логических противоречий в самом фундаменте математического знания. С работ Б. Рассела и Г. Фреге началось важное и широкое движение логического анализа языка науки.

Предельная определенность, формализация научного знания

породила проблему интерпретации теоретических построений. Непосредственная наглядность была утрачена, появились сложные опосредованные отношения с реальностью. Содержание знаний вышло за пределы привычных и понятных представлений. Возникла проблема интерпретации знаковых систем, которая приняла вид семантического отношения знаков к обозначаемому (разделение, принятое Ф. де Соссюром). Сформировалась особая область логико-гносеологического исследования знаков. По утверждению М.С. Козловой: «Само появление этой области исследования – знамение времени, свидетельство глубокого и разностороннего интереса к языку в науке и философии XX в.» [85.С.7].

В философию языковая проблематика проникла через те области, которые ближе всего стоят к науке – позитивизм и неопозитивизм. Выход из кризиса научного знания здесь прямо связывают с очищением от естественного языка, проникающего в науку через метафизику. Получение истинного знания в науке определяется выработкой точного научного языка. Задачей философии отныне является не сам опыт, а логические формы его существования в науке. Философия заменяется логикой науки. Научный анализ сводится к языковому.

До тех пор, пока сама философия не стала отделять себя от науки, саморефлектировать по поводу своего самостоятельного существования, языковая проблематика находилась на периферии философского знания, ибо «философия науки», несмотря на свою популярность, не может быть сведена ко всей философии в целом. Когда философия решила освободиться от сковывающих пут науки и обратилась к проблемам своего бытия, она неизбежно встретила с языком. Как отмечает М.К. Мамардашвили: «Философ посредством языка не только что-то сообщает другому, он уясняет и свое собственное сознание, мироощущение. Вне языка (в широком смысле этого слова), вне конструкции, имеющей свои синтаксические законы, он даже не узнал бы, не понял бы, о чем он думает, не понял бы, что он думает о том, о чем думает» [113.С.33].

В настоящее время философия содержит в себе как оставшиеся от научного подхода логические проблемы языка, так и те, которые возникают в саморефлектирующей философии. Так,

например, научный подход занимается вопросами соотношения языка и реальности, знака и значения, языка как средства коммуникации и т.д. Саморефлектирующая философия отказывается рассматривать эту проблематику как неверно поставленную, логически неполноценную (Г.-Г. Гадамер). Здесь появляются проблемы понимания языка как самоопределяющейся целостности.

В этой главе мы будем использовать в основном материал лингвистики в качестве своеобразного «эмпирического» научного языка, который, в отличие от многих других, не только выстраивает теоретические системы, но и пытается рефлектировать по поводу собственных построений. Язык пытается «смотреть» на самого себя с определенной «точки зрения». Лингвистика, пожалуй, единственная область знаний, где на определенном этапе ее развития, «точка зрения» приобретает почти категориальный статус. Мы полагаем, что это не в последнюю очередь, связано с теснейшими отношениями определенных систем теоретической лингвистики с философскими идеями целостности.

Теоретический объект лингвистики обладает особой реальностью, т.е. он не существует без человека и вне человека, это сущностно человеческая реальность. Полная объективация этой реальности затруднительна. Однако ее нельзя свести и к психической чисто субъективной реальности, поскольку это лингвистический объект. Таким образом, он должен обладать, по крайней мере, двойной природой – субъект-объектной. Как «говорящая» мысль – это субъект, а как мысль, говорящая о собственном говорении – это субъект-объектное целое. Когда она отвлекается от собственного говорения и умолкает, то превращается для себя в объект, хотя это превращение не может быть полным, поскольку вместе с ним прекратится исследование.

Неоднозначное представление языка как лингвистического объекта задает некоторую неопределенность в его представлении в рамках нашего исследования. С одной стороны, язык предстает как целое, конструирующее себя посредством «точки зрения» исследователя, с другой стороны, исследователь не всегда удерживает себя в фокусе собственных построений и тогда язык отчуждается, отстраняется от исследователя и приобретает

некоторую самостоятельность. Его самоконструирование становится внешним анализом лингвиста, который выстраивает структуры в рамках научной традиции, «опространтливает» язык.

По нашему мнению, там, где проводится полная саморефлексия языка, там он философствует, а там, где он перестает мыслить, он превращается в объект, подобный вещи. Поэтому он, то обладает бытием в полной мере как самождественное целое, то теряет его, уходит в тень не-бытия. Все это вполне оправдано, поскольку философия не совпадает с лингвистикой, как она не совпадает ни с одной из наук, а лингвистика не растворяется в философии. Но они встречаются в точке субъект-объектного тождества, в самобытии теоретических языковых конструктов. Язык определяет общие способы философствования и сам оказывается предметом философских рассуждений. Философия говорит на языке, язык философствует. Однако, при этом они сохраняют свою самобытность, специфику и своеобразие или раз-личность в точке тождества язык = язык.

Все это, как мы считаем, позволяет нам рассуждать о языке и рассматривать теоретические способы его структурирования.

## § 1 Язык как исторический феномен: проблема базисной структуры

Мыслить Событие как Со-бытие, значит доводить до строения мерцающее в себе царство. Материал для самосозидания этого парящего строения мышление берет из языка. Ибо речь есть наиболее нежное и восприимчивое всепроникающее вибрирование в парящем здании сбывающегося. Поскольку наша сущность обособилась (Vereignet) в языке, мы обитаем в Событии.

М.Хайдеггер

Логика работы вплотную подводит нас к исследованию языкового материала. Очевидно, что мы не вправе рассматривать эмпирическую сферу лингвистики – это узкоспециальная задача

лингвиста. Представление языка в историческом аспекте обращает нас к истории языка и лингвистических исследований, т.е. к работам самих языковедов и комментирующим исследованиям: Э. Бенвениста, Л. Блумфилда, А.В. Гулыги, В. фон Гумбольдта, В.А. Звегинцева, Н.А. Слюсаревой, Ф.де Соссюра, Н.С. Трубецкого, Э. Сепира, А.А. Холодовича и др.

Разумеется, мы не могли обойти вниманием труды, связанные с философскими проблемами языка, это исследования А.Ф. Грязнова, К.К. Жоля, М.С. Козловой, Р.И. Павилениса, Б.А. Серебренникова, Г.А. Чупиной и др.

Кроме того, существует множество работ современных отечественных языковедов. Наиболее интересными в аспекте нашего исследования оказались работы Н.Д. Арутюновой, Ю.Н. Караулова, Г. Колшанского, Т.В. Цивьян и др.

К сожалению, нас не совсем устраивает принятый в отечественной философии научный подход к анализу языковых проблем, поэтому мы вынуждены предпринять самостоятельное исследование методом конструирования, т.е. в аспекте целостного подхода, с использованием принципа тождества.

Такой подход дает основание для отбора конкретных персон среди большого числа лингвистов. По-видимому, мы вправе выбрать из тех, чьи концепции имеют отношение к идеям Шеллинга.

Среди его современников, в первую очередь, выделяется имя величайшего языковеда Вильгельма фон Гумбольдта. Значение его работ чрезвычайно велико. Его работы сегодня обретают все большую популярность как среди лингвистов, так и среди философов. Философское основание идей Гумбольдта, как полагал Г. Шпет, следует искать в общей романтической атмосфере того времени, нашедшей свое выражение в философии Шеллинга [228]. Идея такой взаимосвязи находит свое подтверждение и у современных исследователей: А.В. Гулыга, В.А. Звегинцев, Г.В. Рамишвили и др.

Безусловно, одним из наиболее значимых последователей В.фон Гумбольдта является Фердинанд де Соссюр. Практически вся современная лингвистика испытала влияние его идей. Кроме того, по мнению А.А. Холодовича, Соссюр развивал свои

концепции под влиянием философии Шеллинга [216.С.652].

Дополнительным аргументом в пользу нашего выбора является немаловажное обстоятельство – «лингвистический поворот» в философии, который во многом базируется на идеях Соссюра, развитых в структурализме и пост-структурализме К. Леви-Строса, М. Фуко, Ж. Деррида и др.

Итак, опорным материалом работы будут для нас лингвистические системы В. фон Гумбольдта и Ф. де Соссюра. Мы не претендуем на полный и подробный анализ их идей, но будем пользоваться ими ровно в той мере, в какой это необходимо для решения наших задач.

Гумбольдт был одним из первых лингвистов, который претендовал на создание теоретической системы языка. По его мнению, такая система будет возможна только тогда, когда она будет опираться на собственный внутренний принцип, а не эмпирический материал. Язык должен объясняться из себя самого. Помещая принцип построения внутрь самой системы, Гумбольдт сделал ее самоосновной, разворачивающейся из самой себя. В этом смысле языку присуще некое самодеятельное начало.

Однако нельзя понимать эту деятельность как совокупную практическую деятельность, выраженную в языковой коммуникации. Языку нельзя обучить, считал Гумбольдт. Его можно только пробудить в душе. Язык, это некое прорывающееся из глубин человеческого существования самодеятельное начало, прочно с ним сросшееся. Даже если язык предстает перед человеком как бы в готовом виде, достается ему по наследству, его нельзя рассматривать как мертвый продукт, но только как созидательный процесс. Отсюда следует вывод Гумбольдта: «Язык не есть продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia). Его истинное определение может быть поэтому только генетическим... Расчленение языка на слова и правила – это лишь мертвый продукт научного анализа» [47.С.70].

Мы понимаем это так, что традиционный научный анализ выносит существо языка за пределы человеческого существования и смотрит на язык извне. Тогда как на него необходимо смотреть изнутри, из самых глубин языка как человеческой сущности. Вопрос о происхождении языка есть вопрос о происхождении

человека, его внутреннего бытия. Такое понимание языка следует его сущности, но затрудняет его исследование. Как отмечал Гумбольдт, «поскольку человеческая душа есть колыбель, родина и жилище языка, все его особенности остаются для него незамеченными и скрытыми» [47.С.236]. Всякий, кто хотел бы заняться описанием характера языка, убедится вскоре, что общие рассуждения по этому поводу неопределенны, если же углубиться в частности, то четкие образы ускользают, размываются. «В результате от языка трудно отделить то, что не возникло в нем под его собственным влиянием» [47.С.328].

Для того, чтобы язык стал предметом исследования, необходимо остановить бесконечную языковую деятельность. Гумбольдт писал: «Чтобы рефлексировать, дух должен на мгновение остановиться в своем продвижении, объединить представляемое в единство и, таким образом, подобно предмету, противопоставиться самому себе» [47.С.301]. Здесь «субъективная деятельность создает в мышлении объект... Это может происходить только при посредстве языка. С его помощью духовное стремление прокладывает себе путь через уста во внешний мир, и затем в результате этого стремления, воплощенного в слово, слово возвращается к уху говорящего. Таким образом, представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта, и весь этот процесс возможен только благодаря языку. Без описанного процесса объективации и процесса возвращения к субъекту, совершающегося с помощью языка даже тогда, когда процесс мышления протекает молча, невозможно образование понятий, а, следовательно, и само мышление» [47.С.77].

В бесконечной череде уходов и возвращений происходит объективация внутренней деятельности духа. Она объективирует себя в слове, представляется субъекту как объект и, отделяясь от него опредмечивается. «Как ни одно понятие невозможно без языка, так без него для нашей души не существует ни одного предмета, потому что даже любой внешний предмет для нее обретает полноту реальности только через посредство понятия. И, наоборот, вся работа по субъективному восприятию предмета воплощается в построении и применении языка. Поскольку ко

всякому объективному восприятию неизбежно примешивается субъективное, каждую человеческую индивидуальность, даже независимо от языка, можно считать особой позицией в видении мира» [47.С.80].

В идеальном тождестве субъекта и объекта Гумбольдт снимает проблему соотношения языка и реальности. Когда он трактует сам язык как реальность речевого потока, то представляет язык в его объектности. В случае понимания языка как оформленной идеальности, он задает его как бесконечно определяющуюся деятельность человеческого духа и обозначает его как субъектность. Однако, речевой поток всегда осмыслен, а смысл, в свою очередь, всегда оформлен, определен в слове. Таким образом, согласно Гумбольдту, «истинное разрешение противоречия кроется в единстве человеческой природы. В том, источник чего, по сути, тождествен мне, понятия субъекта и объекта, зависимости и независимости переходят друг в друга» [47.С.83]. Язык как тождество субъекта и объекта, оконечивает себя в индивидуальности, сохраняя при этом бесконечность, предстает как «позиция в видении мира». Мы думаем, что эта позиция, с известными оговорками, может быть понята как «точка зрения».

По нашему мнению, язык, будучи «точкой зрения», есть конечное целостное основание той системы, в которую он сам разворачивается. Эта точка не может становиться, она появляется сразу вся, поскольку не состоит из частей. Так и «язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно все, благодаря чему он становится единым целым» [47.С.308].

Однако, как мы полагаем, декларированное Гумбольдтом тождество субъекта и объекта не соблюдается. Когда он анализирует способ объективации мышления, он допускает существование внешнего мира, в который выходит, прорывается внутренняя деятельность человеческого духа. Изначально существует оппозиция внутреннего и внешнего, человека и мира, субъекта и объекта, в которой язык всегда выполняет только роль посредника и является субстанциализированной взаимосвязью. При переходе внутреннего во внешнее через границу «Я», в

прикосновении к внешнему миру, дух становится словом. Этот способ взаимодействия, по нашему мнению, аналогичен взаимодействию между А и В без посредника в точке касания. Как мы помним, такой способ приводит к «опространствливанию» взаимодействия. Здесь граница выступает в качестве «оператора преобразования», переводящего субъекта в объект и наоборот. Язык превращается в то, что само состоит из слов и понятий, граница становится пространственной, множественной. Единство множественности выносится за пределы самой множественности внутрь субъекта или духа. Язык един не по природе, а по принадлежности. Это граница развернутая в линию и, следовательно, содержит в себе не один, а два принципа: «Я существую» и «существуют вещи вне нас».

«Я существую» понимается как существование мышления или духа, оформленного в «Я». Тогда субъектом оказывается даже не «Я», а сам дух в его деятельности. Между духом и миром как между А и В встает теперь уже не только язык как некое опосредующее С, но и само «Я» как опосредующее Д. Эта цепочка взаимодействия может разворачиваться бесконечно, т.к. можно обнаруживать все новые и новые объекты «промежуточной» природы. Важно одно, что «точка зрения» выносится за пределы системы знания и становится абсолютной. Когда Гумбольдт рассматривает язык, он вероятно, иногда забывает, что это должно быть представление представляющего, т.е. самого исследователя. Для осуществления этого принципа необходимо войти в язык, только тогда основоположение языка как знания будет в самом языке, а не вне его. В конечном счете, Гумбольдт «отстранился» от языка, дабы исследовать его беспристрастно как объект естественной природы и, тем самым, отстранился от специфики языка.

Лингвистическое исследование отличается от естественнонаучного тем, что в нем нельзя выделить независимо существующий объект исследования. Он сам имеет языковую природу, существует в стихии языка и его выделение всегда сопряжено с определенным отношением к нему самого исследователя, его «точкой зрения». В языковом исследовании ничего не дано заранее, иными словами, нет не только ничего, что

заранее получает определение вне какой-либо «точки зрения», но также не существует такой «точки зрения», которая была бы предпочтительнее, чем другие. Изначально существует только сравнительный анализ различных «точек зрения». Именно с него, как полагал Ф. де Соссюр и начинается языковое исследование [173.С.109].

Можно сказать, что все концептуальное поле, в которое входит исследователь, предстает перед ним как неконструированный поток мнений, общий гул голосов исследователей. Это языковое бытие знания. Это та самая «звонящая тишь», которая существует как неопределенность говорения или переполненное молчание. Когда исследователь представляет этот поток со-мнений как общее движение собственной мысли, существующей в со-отношении мнений различных исследователей или «точек зрения», т.е. самоопределяется. Не нужно понимать это так, будто исследователь ориентируется в потоке знания как мнения, нет, напротив, это он ориентирует этот поток, иначе он не существует как исследователь. Исследователь сам является принципом собственного исследования, ибо знание существует в нем, а он существует в знании. В общем гуле голосов он начинает выделять со-ответствующие ему голоса, со-гласные с ним. Его собственный голос возвращается к нему как голос «Другого». Он говорит с самим собой как «Другим», ведет диалог с традицией, самоопределяется в вопросно-ответной целостности.

Вся сложность заключается в том, что «делом», о котором идет разговор, является сам язык. Язык говорит о языке посредством языка, т.е. он максимально сосредоточен на самом себе. Когда язык говорит о самом себе как о «Другом» или «объекте», он его создает своим говорением и должен понимать это. Ткань языковой реальности ткется языком из себя самого, вытягивается из собственного тела подобно паутинной пряже. Лингвистические исследования проводятся в языке, о языке, на языке. Это одновременно способ бытия знания в языковых структурах, которые самоопределяются в конструировании и конструируются в этом самоопределении. «Точка зрения» изначально должна быть точкой саморефлексии языка в ее различности, т.е. «точкой зрения» исследователя-лингвиста.

В теоретической системе лингвиста даже если речь идет о естественном языке или о каком-то языковом факте, сам «естественный» язык уже существует в самоназвании, самоназывании и пред-полагает раз-личенность, т.е. является теоретическим конструктом. В языке нет ничего, что существовало бы само по себе, в «чистом» виде, независимо от исследователя. Как утверждал Ф. де Соссюр: «Языковой факт не существует вне какого-либо отношения тождества. Но отношение тождества зависит от принятой точки зрения, которая может быть разной; следовательно, ни один даже мельчайший, языковой факт не существует независимо от той или иной точки зрения, которая определяет проводимые нами разграничения» [173.С.109].

Первое тождество, которое устанавливается в теоретической системе лингвиста – это тождество его существования в системе как исследователя или «точки зрения». Поскольку это не только «смотрящая», но и «говорящая» точка, то ее говорение есть язык, в его пред-заданности. Вступая в лингвистику исследователь может говорить только как лингвист, для него естественный язык может существовать только в теоретичности, т.е. как термин теоретической системы, само говорение есть теоретизирование, выстраивание теоретических конструкций. Для лингвиста нет языка в его не-заданности посредством теоретического принципа или «точки зрения».

В лингвистике существуют только два основных способа конструирования теоретических систем или два основных способа представления языка: диахронический и синхронический.

В диахроническом аспекте язык предстает в ряде исторических ставших состояний, каждое из которых может предполагаться «реально» существующим. В этом смысле говорят, например, о старофранцузском и старонемецком языках. Последние, в свою очередь, проходят через ряд состояний в прошлое и толкуются как древненемецкий или древнефранцузский и т.д. Языки представляются как нечто непрерывное, длящееся. Они уподобляются бесконечному ряду моментальных снимков, каждый из которых мало чем отличается от соседних. Кажется, речь идет о чисто временных интервалах, «чистом» описании и «точка зрения» тут совершенно ничего не определяет. На самом же

деле, всегда предполагается концептуальное построение, задающее конкретное видение языка. Поэтому нельзя говорить о диахронии в чисто описательном аспекте. Она несет в себе логическое предположение или принцип отбора материала, а, следовательно, и его пред-заданное истолкование.

Так, если рассматривать ряд временных состояний французского языка, то со всей определенностью можно сказать, что все они изначально толкуются по латыни, сопоставляются с ней. Она задает раз-личенность, языковую меру или матрицу, относительно которой производится сопоставление или отсчет всякого изменения. В этом смысле весь французский содержится в латыни. Соссюр считал, что «французский язык не происходит от латыни, он и есть латынь, на которой говорят в определенную эпоху и в определенных исторических границах» [173.С.43].

Латынь не должна представляться в качестве «реального» или «естественного» языка, иначе она не будет выполнять роль устойчивого базисного образа. Латынь в данном случае, выступает как теоретическое построение лингвиста. В этом виде она не существовала никогда и существовала всегда. Как писал Соссюр: «Главное – это понять, что мы не можем дать одно-единственное наименование всему периоду в 21 век, назвав его латынью, или дать два наименования, назвав его латынью и французским языком, или три наименования, назвав его латынью, романским и французским языком, или дать 21 наименование назвав его латынью II в. до н.э., I в. до н.э., II, III, IV, XV, XIX вв. н.э. И не существует никакого другого способа произвести деление, кроме этого совершенно произвольного и условного способа» [173.С.54]. Иными словами, латынь есть нечто неопределенное, целостное, самоопределяющееся через свои состояния. Каждый образ определяется через свое «иное», в котором просвечивает нечто устойчивое.

Сравнение состояний возможно только тогда, когда между ними есть перерыв постепенности, пауза существования. Поскольку в диахроническом подходе речь идет о «бывших», исторических состояниях языка, то они могут быть только реконструированы. Должны существовать перерывы реконструкции. Действительно, они существуют и называются

«лакунами». Соссюр отмечал: «Если бы история языков, наряду с историей народов не была усеяна огромными лакунами, не возникало бы поводов прибегать к сравнению» [173.С.63]. Благодаря им возможно различение и выделение состояний. Можно сказать, что лакуны или паузы существования, являясь основной предпосылкой исторического исследования, целиком содержат его в себе. Мы считаем, что именно в лакунах исследователь впервые выделяет себя в исследовании. Покуда существует «реальный» язык или некий текст, исследователю может показаться, что говорят они, а он только внимательно слушает и главная его забота в этом только и заключается. Однако, когда текст прерывается, пере-рывается, а язык временно умолкает, то волей-неволей, исследователь вынужден включать самого себя в процесс говорения и договаривать за текст или язык. В этом договаривании «за», как мы думаем, и состоит смысл реконструкции. Тогда договаривание является «до»-говариванием, т.е. говорение «до» того, как говорят текст или язык, и следовательно, их говорение есть только «бывшее» состояние исследователя, его объективация или разворачивание его «точки зрения».

На наш взгляд, можно утверждать, что исследователь не реконструирует «бывшее» состояние языка, но всегда конструирует, проявляет базисный образ, самопроявляется. Невозможность полного конструирования как условия реконструкции или построения систем, по-видимому, связана с неустранимым присутствием исследователя, его языковым характером. В конструирование всегда втягивается область ближайшего бытия, т.е. язык самого исследователя. Его невозможно определить окончательно, т.к. в момент исследования он представляет собой языковую деятельность, подвижный поток мышления, познавательных структур. Его остановка означает остановку мысли, невозможность исследования без исследователя.

Далеко не все исследователи и не всегда осознают бытие языковых структур как собственное бытие. Для них язык существует отстраненно, т.е. объективно и «реально» как вещь среди вещей.

Если конструированность латыни может быть сомнительной

для иного лингвиста, то открыто конструированный характер литературного языка признается почти всеми. Выделяют следующие особенности этого конструкта: его обработанность и упорядоченность, нормативность или кодифицированность, которая улавливает устойчивость в языковой вариативности; его стабильность, сохраняющуюся основу, непрерывность традиции на протяжении длительного времени; конкретного национального языка; развитость стиля; универсальность применения в различных сферах общения; существование в устной и письменной формах (Р.А. Будагов, В.В. Виноградов, Г.О. Винокур, Ф.П. Филин, Т.В. Цивьян и др.).

Еще Соссюр отмечал устойчивость литературного языка как его основную характеристику, утверждая, что «всякий литературный язык, как он сформировался, остается сравнительно неподвижным» [173.С.183]. Так и латынь, а вернее италийский язык был обычным диалектом, ареал распространения которого не выходил далее римских ворот. Он утвердился в языке и дошел до нас в устойчивой форме литературного текста. Именно в нем литературный язык закрепляется. Мы предполагаем, что в литературном языке, который ближе всего стоит к тексту, а текст – ближе всего к лакуне или исследователю, ярче всего проявляется базисный образ, и потому литературный язык более «теоретичен» по сравнению с «естественным» или «реальным» языком. Его конструированность выступает более зримо и определенно.

Можно сказать, что все развитые языки проходят через самоконструирование в литературном языке, где вырабатываются устойчивые нормы, а вернее, проявляются. У литературного языка нет определенного носителя. Он не существует только в устной форме или в письменной. По-видимому, он существует только в своих нормах или инвариантах, которые есть способ проявления и установления базисного образа языка или некой теоретической системы. Совершенно очевидно, что обнаружение таких норм – дело и задача лингвиста, результат его рефлексии.

Когда исследователь отступает от признания конструированности своих изысканий, он невольно опредмечивает их, полагая, что «все так и есть на самом деле», т.е. объективирует, приравнивая к «естественному» или «реальному» языку. Тогда



исторические состояния языка отождествляются с неким «действительно» бывшим языком, устанавливается исторический народ – носитель языка, реконструируется его культура и географическое положение. Время «опространстливается», создается своеобразная «мифология» языка. Диахронический подход сменяется синхроническим.

Синхронический анализ берет языки в моментальном срезе, когда все они предстают одновременно (ибо время здесь сменяется вечностью). Первоначально в общей многоголосице языков весьма сложно выделить устойчиво звучащие ноты. Чем ближе географические территории, тем меньше различий в звучании языка. Языковая дифференциация может быть прослежена только на достаточно отдаленных друг от друга пространственных областях. Иначе, язык предстает как неразличенный континуум, непонятным образом эволюционирующий в пространстве. Нельзя с абсолютной достоверностью утверждать, что в данных конкретных пространственных границах есть покуда еще французский язык, а «по ту сторону речки» – уже немецкий. По мнению, Соссюра, «всякий язык, который можно только назвать, обычно является одной из многочисленных форм, которые принимает одно и то же наречие на более или мене протяженной территории» [173.С.56].

Тогда нет смысла говорить об отдельных языках, но только об одном, меняющемся на определенной территории. Если мы зададим вопрос о сущности этого языка, то обнаружим широчайшую диалектную дробность с размытыми границами существования того или иного диалекта. В се это указывает на предположительное существование некой основы, просвечивающей во всех языковых изменениях и определяющей их различия. «Дело в том, – отмечал Соссюр, – что элементы «а» и «в» как таковые по отдельности никак не могут дойти до нашего сознания, которое всегда воспринимает только различие «а/в»» [173.С.102].

В синхронической модели пространственные различия задают дифференциацию языка. «Если мы возьмем каждый из конечных элементов В, В'', В''', то найдем для них совершенно один и тот же элемент А, подвергшийся изменениям в различных направлениях, но абсолютно определенным образом» [173.С.57].

Здесь, как мы полагаем, речь идет о наличии базисного элемента А, который не существует в чистом виде, но всегда присутствует в конкретных элементах В как устойчивый остов, базисный образ или точка. Именно она задает различия в языке, определяет его как объект.

По нашему мнению, каждый элемент языка определяется через базисную точку и представляет собой разворачивание состояний «точки зрения» или являются ее ставшими состояниями, «следами». Так, например, всякий диалект определяется по основному элементу, изменения которого прослеживаются в границах ареала. В этом случае лингвисты говорят о дивергенции основного элемента в пространстве. Это справедливо и относительно целых языков. С синхронической точки зрения любой европейский язык можно представить в качестве диалекта индоевропейского праязыка. Тогда, славянские и немецкий языки можно представить как точки эволюции индоевропейского праязыка при его движении с запада на восток.

Дивергентная модель праязыка с неизбежностью приводит к концепции исходного центра, из которого выделялись языковые семейства. Как полагал Й. Шмидт, первоначально не существовало четких границ между европейскими языками в пространстве. Языки, географически близкие друг другу имеют больше сходных черт, чем территориально разделенные. Все языковые инновации исходят из единого центра. Они охватывают прежде всего близлежащие языки и по мере удаления от центра постепенно угасают, словно волны, от брошенного в воду камня («теория волн» Й. Шмидта). Его идеи были развиты в «ареальной лингвистике» (Б.А. Серебренников).

По дивергентной модели строится концепция культурного центра, который является источником основного говора («койне»), распространяющегося по территории посредством культурных и торговых связей. Происходит как бы «разнесение», тиражирование центра в пространстве. Чем больше воспроизведенных точек, тем устойчивее центральный говор, тем больше у него шансов стать ведущим языком или языком литературным. Концепции говоров отличаются только по выбранным центральным точкам. Так, в славянской филологии существуют концепции развития русского

литературного языка от киевского (южного) говора и от московского (северного) говора. В своей основной идее концепции более ничем не отличаются (Ю.С. Степанов).

По-видимому, недостаточность концепций волн и культурного центра заключается в том, что для объяснения чисто лингвистических явлений привлекаются внешние факторы. Происходит объективация того или иного состояния языка как целого, языковой матрицы, которая приравнивается к тому или иному разговорному языку. В данном случае мы имеем дело с синхронической моделью, центрированной субстанциализированным базисным образом.

Примерно по тому же типу строится концепция индоевропейского праязыка. Последователь и ученик Ф. де Соссюра А. Мейе предупреждал о том, что нельзя рассматривать индоевропейский праязык как реальность и пытаться его реконструировать. Сравнительная грамматика индоевропейских языков имеет дело лишь с соответствиями, которые являются для нее единственной реальностью. Он писал: «Соответствия предполагают общую основу, но об этой основе можно составить себе представление только путем гипотез и при том таких гипотез, которые проверить нельзя; поэтому только одни соответствия и составляют объект науки. Путем сравнения невозможно восстановить исчезнувший язык: сравнение романских языков не может дать точного полного представления о народной латыни IV века н.э., и нет оснований предполагать, что сравнение индоевропейских языков даст большие результаты. Индоевропейский праязык восстановить нельзя» [115.С.73-74]. Иными словами, индоевропейский праязык должен предполагаться только в качестве матрицы для сравнения, которая проявляется в процессе самого сравнения или языкового исследования и вне его не существует. По мере развития языкового анализа проявленность матрицы становится все более четкой. В этом смысле, все языка, структурированные исследователем по языковой матрице праязыка, являются ее «следами», разнесенными в пространстве. Общее расположение языков, понятных таким образом, есть структура «точки зрения», представленная в пространственных развертках.

Основатель и ведущий представитель Пражского лингвистического кружка Н.С. Трубецкой разработал концепцию конвергентного происхождения праязыка. По его мнению, предположение о реальном существовании праязыка влечет за собой поиски местожительства, культуры и расы индоевропейского пранарода, хотя он может быть никогда не существовал. Невозможно в этом удостовериться. Как писал Н.С.Трубецкой: «Вся дискуссия вертится в заколдованном кругу, так как само существование индоевропейского пранарода доказано быть не может, как не может быть доказана и связь определенных типов материальной культуры, с определенным типом языка. Таким образом создается мнимое понятие, романтический призрак «пранарода», и в погоне за этим призраком забывается та основная научная истина, за которую следовало бы держаться, – именно, что понятие «индоевропейцы» является исключительно лингвистическим» [186.С.49]. Он считал, что нет никаких оснований предполагать существование праязыка в древности, локализовать его в пространстве как исходную точку, центр, из которого происходили все языки путем дивергентного развития. Если такое предположение допускается, то проблема праязыка перестает быть проблемой лингвистики и приобретает экстралингвистический характер. Мы думаем, это связано с тем, что основополагающий теоретический принцип выносится за пределы самой системы, а, следовательно, и не может быть теоретическим конструктом, ей принадлежащим.

Праязык должен оставаться лингвистической реальностью. Он существует только как нечто общее, свойственное всем языкам. По представлению Н.С.Трубецкого, следует говорить не о расходимости, а, напротив, о сходимости языков по мере развития лингвистического анализа. Языки должны сходиться в общую точку на основе выбранного общего свойства, т.е. на основе «точки зрения» самого исследователя. И так, «язык может с дел а т ь с я индоевропейским, – считал Н.С.Трубецкой, – или, наоборот, перестать быть индоевропейским» [186.С.52]. Развитие лингвистического исследования обнаруживает все больше сходных черт в языках, указывающих на их сходимость, а не расходимость. О существовании праязыка нужно говорить как о будущем

состоянии развития лингвистического исследования, а не как о прошлом состоянии реального языка.

Исследователь в конструировании языка движется от предчувствования, пред-ощущения собственного присутствия в языке к его рефлексии, осознанию. Все этапы движения собственной мысли от интуиции к рефлексии, он поначалу приписывает самому языку как «объекту». Особенно зримо демонстрирует этот процесс исследование «живого» разговорного языка, а потому как бы и безусловно «реального» языка.

Язык поначалу представляется исследователю как хаотическое поле языковых фактов. Их значимость для него недифференцирована. Все одинаково важно, нет путеводной нити в лабиринтах языка. В живой речи нет ни одного нормативного звука. Звуки произнесенные одним человеком, не могут быть в точности воспроизведены другим. Язык казуален. Однако, если незыблемое правило любой эмпирии – воспроизводимость в опыте, только тогда возможно объяснение и понимание. С научной стороны, совершенно непонятно, как люди могут понимать друг друга и ориентироваться в языковом хаосе. Без нормативности никакой сравнительный анализ невозможен.

С другой стороны, совершенно очевидно, что любой человек, говорящий на каком-либо языке, вполне свободно и легко им пользуется, не испытывая при этом никаких сложностей. Более того, он прекрасно чувствует правильность или неправильность какого-либо словообразования, не вдумываясь при этом в тонкости истории и структуры языка. Как мольеровский Журден, можно говорить прозой и не знать, что это такое. Мы понимаем, потому что уже понимаем. Нас ведет языковое чутье. Как писал Э. Сепир: «Движение языка осуществляется через бессознательный выбор со стороны говорящих тех индивидуальных отклонений, которые соответствуют какому-то предопределенному направлению» [165.С.122]. По его мнению, в языке есть некая идеальная сущность, которая господствует над речевыми навыками индивидов и групп, управляет ими и их формирует, выполняет роль регулирующей нормы. Она представляет собою некий строй, общий чертеж или структурный «гений» языка и проникает в него глубже, чем то или иное его свойство. По всей вероятности, речь

идет о том, что исследователь чувствует собственную идеальность, способность к обнаружению каких-то форм и линий, которые, собственно, представляют проявляющийся, проглядывающий образ самого исследователя.

Этот образ не всегда узнается самим исследователем и потому часто носит почти мистический оттенок. Так, у Соссюра есть положение о том, что в языке связь между фактами предшествует самим фактам. Но тогда она может существовать самостоятельно и анонимно, т.е. нечто тотальное и неизвестное предписывает языку быть таким, а не иным. Сама связь оказывается за пределами языка и потому в нем необъяснима. Основание системы выносится за пределы самой системы. Субъект выбрасывается из нее, она становится нерелевантной, а значит, не лингвистической.

В этом положении Соссюр противоречит сам себе, проявляет непоследовательность в разворачивании собственной точки зрения на язык. По-видимому, это связано с неоднозначностью трактовки языковой реальности в концепции Соссюра. Если следовать его представлениям, тогда, «все то, что определяется языковым чувством говорящих есть реальность» [173.С.80]. Отсюда выводится Великий принцип лингвистики: «Реальным в данном состоянии языка является то, что осознается говорящими, все то, что ими (осознается, и только то, что может осознаваться)» [173.С.80]. Если под «говорящими» понимать тех, кто владеет языком, а таковыми оказываются все говорящие и здравомыслящие, то каждый нормальный человек является лингвистом. Но это не так.

Если исследовать термин «состояния языка», то выясняется, что под состоянием языка понимают не всякий языковой факт, его явленность в речи говорящих, но некоторое упорядоченное состояние, порядок которого задается «точкой зрения» лингвиста. Тогда, во-первых, этот язык не адекватен языку как живой речи, это конструированная реальность, во-вторых, тогда «говорящими» оказываются лингвисты, которые вступают в концептуальное поле языка. Следовательно, языковая реальность – это реальность самого исследователя, которая существует только при условии постоянной саморефлексии. Однако, держать себя самого в

постоянном фокусе собственного взгляда не свойственно традиции научных исследований. Хотя в случае лингвистики, казалось бы, сам предмет требует того самообращения. Возникает внутреннее противоречие, разрешить которое лингвистам покуда не удалось, хотя Соссюр, все-таки, предпринял первую попытку. Мы полагаем, что эти противоречия свойственны любой достаточно развитой науке, где исследуемая реальность вдруг начинаем «мерцать», приобретает новые, несвойственные ей ранее черты. Там, где возникает рефлексия над методом, там начинают проступать черты исследователя как основной говорящей реальности исследования. Когда возникает понимание, что язык, на котором ведется исследование – это язык самого исследователя, когда ему позволено говорить, тогда осуществляется тождество язык = язык, исследователь обретает голос, а вместе с ним говорит бытие, ибо бытие теоретической системы – это явленное, осуществленное бытие исследователя. Бытие существует в своем единстве и целостности, а не делится на самостоятельные отдельные сферы – на бытие бытия как отдельности и бытие исследователя, между которыми встраиваются бесконечные ряды промежуточных систем, таких как знание, язык, картина мира и др.

Итак, в случае диахронической модели, как и в случае синхронической на первый план всегда выступает конструированность, нормативность, базисность языка, около которой он бесконечно варьирует. Фундаментальность языка, его устойчивость задается лингвистическими конструкциями, основанными на «точке зрения» исследователя. В ней язык заключен весь как целое и посредством выделения состояний выстраивает структуры, в которых разворачивает ее, уточняет, пытается понять. Выделение каких-либо состояний в языке приводит к переосмыслению, к набрасыванию-заново, к переструктурированию языка. В непрерывном набрасывании смыслов язык словно пытается «схватить» основной, фундаментальный, базисный смысл, который ему никогда не удастся выразить раз и навсегда. Всякое набрасывание смысла истолковывает язык по ставшему, «бывшему», т.е. историческому состоянию. Новая структура приводит к перетолкованию, к пересмотру истории языка. Выделение структур – это

непрерывный процесс, в котором язык стремится охватить себя смыслом и утвердиться. Подобно гигантскому мыслящему океану Соляриса, он рождает из себя какие-то структуры, желая понять: что он есть – «то» или «это», или «иное». Ни одним из конкретных сравнений он не может удовлетвориться и всякий раз рожденная структура ломается, тает и заменяется бесконечной чередой других. В процессе самопонимания, раскрытия собственных смыслов, язык взращивает собственное тело, строит языковую реальность.

История языка предоставляется как логическое конструирование теоретических систем языка из «точки зрения» исследователя, которая отождествляется с общим взглядом на язык в историческом аспекте, где он является в своих «бывших» или ставших состояниях. Сущность языка как исторического феномена заключается в языковом конструировании, выявлении базисного образа языка. Собственно, история языка есть история развития лингвистического исследования. Это процесс фиксации языковых «остановок» бесконечной языковой деятельности, в которых включается саморефлексия исследователя. Исследователь как базисная точка или «точка зрения» предстает перед самим собой в различных образах. Он самоназывается, самоименуется, и, если нет саморефлексии, полностью отождествляется с тем именем, которое звучит. Реальность исследователя поглощается реальностью языка и растворяется в ней.

Так, поначалу язык предстает в качестве объекта исследования. Это языковая система в целостном представлении. Она является общим лингвистическим принципом в анализе языковых явлений. В его аспекте лингвистические явления превращаются в языковые факты. Они классифицируются, группируются в ряды на основе этого принципа. Определенность языковой деятельности, затем, выступает в образе конкретных языков. Они группируются в общие языковые семейства. Основой их объединения является общая матрица языкового анализа, так называемый «мертвый язык», который существует как теоретическая конструкция. На первых этапах лингвистического исследования она может принять форму литературного языка. Он характеризуется устойчивостью, объединяющей ряд национальных

языков с выделением приоритетного.

Следующей точкой проявления всплывающего базового образа является общий индоевропейский или праязык. Это предельная точка языкового анализа, ощущение базового языка как целого. В ней сходятся все языки. Движение к праязыку есть процесс разворачивания «точки зрения». Поскольку она изначально интуитивна, неопределенна, то и праязык должен нести в себе эту неопределенность, невозможность полной остановки языковой деятельности. Языковой характер лингвистического исследования означает постоянную включенность самого исследования в языковую деятельность и обуславливает принципиальную «открытость», незавершенность мыслительных процессов.

Каждое из выделенных состояний языка или языкового анализа может быть объективировано в той или иной языковой системе. Тогда оно понимается в качестве центра, относительно которого выстраивается вся система. Таковы, например, синхронические центрированные модели. Полная объективация приводит к тупикам языковой теории. Следовательно, история языка должна представляться в бесконечной смене состояний или образов языка, образов самого исследователя, который стремится проявить основной, базисный образ языка или собственный образ, никогда не проявляя его окончательно.

Мы считаем, что большинство сложностей языковой теории связано с одновременным присутствием в теоретической системе двух принципов исследования: «Я существую» и «существуют вещи». В результате этого, язык предстает то как субъективная реальность, деятельность духа, в которой растворяется исследователь; то как объективная реальность, которая отстраняется от исследователя и субстанциализируется в образ конкретных языков, речевого потока или состояний языка в его истории, его «следах», или же как субстанциализированная взаимосвязь между объектом и субъектом, миром и человеком. В последнем случае, язык является сущностью двойной природы, в которой крайние точки никогда не сходятся.

На это основе формируются традиционные представления о языке, где он может существовать как выражение внутренних

состояний либо тотального, либо человеческого духа. Когда он представляется чисто человеческой деятельностью, то сводится либо к коммуникации, либо к сущности, опосредующей практическую деятельность людей. Язык оказывается между миром и человеком и служит средством выражения материального и идеального, т.е. несет в себе то и другое, не объясняясь полностью ни тем, ни другим.

В любом из представленных вариантов человек выходит из потока языка, из потока мышления, становится внешней, регламентирующей «точкой зрения» или «точкой зрения вечности». Язык распадается, раздваивается, становится безмысленным, бессмысленным, превращается в объект, о котором высказывается анонимный субъект. Как писал М. Хайдеггер: «Захотеть помыслить язык – это значит вступить в говор языка для того, чтобы пребывать при языке, т.е. быть при его, а не при своем говорении. Только так достигаем мы сферы, внутри которой, удачно или нет, язык проговаривает нам свою сущность. Язык мы уступаем говору. Мы не можем ни обосновать язык чем-то другим, нежели он сам, ни объяснить другое языком» [214. С.4].

На наш взгляд, это возможно только тогда, когда произойдет встреча, возникает со-бытие человека и языка. Для этого необходимо осуществлять постоянную саморефлексию, узнавать собственный образ в языке, не упускать свою сущность из фокуса собственного взгляда. В точке фокуса, или в точке тождества осуществляется единство, тождество принципов: «Я существую» и «вещи существуют». В этом тождестве осуществляется принцип саморефлексии исследователя, его понимание системы знания как бытия, в котором невозможно элиминировать исследователя, «отсылающего» себя в систему в качестве исходной «точки зрения».

## § 2 Языковые единицы как предельные основания структуры

Отказ языка служить нам свидетельствует о его способности искать выражение для чего бы то ни было, а сама утрата не только не кладет конец говорению, но, напротив, позволяет ему осуществиться.

Г.-Г. Гадамер

Традиционно лингвистическое исследование не останавливается на выделении исторических состояний языка и стремится к максимальной определенности. Каждое из выделенных состояний может стать самостоятельным объектом для анализа. «Лингвистический анализ и заключается прежде всего в последовательном дроблении, сегментации словосочетаний на все более мелкие единицы, пока мы не дойдем до фонем. На этом пути мы получаем множество конкретных единиц языка – словосочетаний, слов, морфов, аллофонов», – такова общепринятая позиция в лингвистике, выраженная Ю.С. Степановым [180. С.219]. совершенно очевидно, что здесь господствует все тот же принцип элементаризма. Его придерживаются практически все исследователи в области языка, мы назовем только нескольких: М.М. Гухман, Л.Р. Зиндер, Б.А. Кривоносов, Т.М. Николаев и др.

С выделением единиц языка, выделяют и одноименные уровни: фонемный уровень, морфемный уровень, уровень слов, уровень словосочетаний, уровень предложений. При этом единица низшего уровня входит в единицу высшего и является ее компонентом. Сочетания слов разлагаются на слова, слова – на морфы, морфы – на аллофоны. Все это имеет место в пределах наблюдаемого или конкретного аспекта языка. Звуки речи как представители фонем (аллофоны) образуют морф, морфы – слово. Затем происходит процесс обобщения выделенных единиц в классы. Так получают абстрактные единицы языка – фонемы, морфемы, типы слов и словосочетаний. Суть лингвистического анализа заключается а расчленении речи на составляющие единицы. Мы рассмотрим два основных способа разделения речи: с

помощью слов и с помощью пауз.

Первый способ был принят в лингвистике еще со времен Соссюра. При абсолютизации тождества как различности, исследование сводится к выявлению первичных двоичностей или оппозиций, языковой анализ представляется в поиске изначальных элементов, к которым можно свести весь язык. Исходная пара представляется как основа структуры языка, а следовательно, и конечная структура мышления. История языка существует как история народов, происхождение языка отождествляется с происхождением пранарода. История пранарода существует как история первобытного мышления, которая закрепляется в архетипических представлениях. Разумеется, лингвистическое исследование переводится в ранг этнолингвистического и становится прерогативой не столько лингвистики, сколько философии, т.е. здесь наиболее важной становится проблема взаимосвязи языка и мышления.

Из первичной оппозиции языка, выделенной еще Соссюром, оппозиции означаемого и означающего вырастает целое направление философии, ориентированное на структурный анализ языка – структурализм. Именно поэтому мы уделяем достаточно большое внимание критическому анализу этой оппозиции как исходной точки направления. Однако наше исследование не носит характер историко-научного или историко-философского, а значит, нет анализа всего философского направления структурализма (Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, М. Фуко и др.). Мы сочли для себя достаточным, наряду с критикой исходного положения Соссюра, дать критический анализ конечной точки этой линии, представленной в философской концепции Ж. Деррида. Идея архетипов, которой в настоящее время увлечена современная отечественная философия, лингвистика и литературоведение, на наш взгляд, вполне укладывается в обозначенные нами крайние точки от Соссюра до Деррида и потому не заслуживает специального анализа. Мы считаем, что она существует в рамках научной традиции как соединение Соссюра с З. Фрейдом при посредстве К. Юнга для достижения цели – полной ликвидации субъекта из процесса исследования, т.е. достижение абсолютной объективации, установление абсолютной «точки зрения» на

человека и человечество во всех его проявлениях. Упомянем только о том, что тупиковость этого подхода в настоящее время обнаруживается самими структуралистами (М. Фуко) и характеризуется признанием неистребимости человеческого присутствия в познании.

Еще В. фон Гумбольдт, рассматривая идею единства языка в гармонизации внутренней и внешней его сторон, показал, что «поскольку всякое мышление состоит в разделении и соединении, то потребность языкового сознания в символическом речевом представлении всех различных видов понятийного единства должна пробуждаться сама по себе и проявляться в языке в меру своей активности и упорядоченной закономерности» [47. С.127]. В качестве основных средств обозначения словесного единства Гумбольдт выделил три: пауза, изменение букв и акцентуация.

Он считал, что пауза есть в речи естественная, «легкая, лишь опытному слуху заметная остановка голоса в конце слов для разграничения элементов мысли» [47. С.128]. Пауза возможна только за пределами слова, внутри слова она разрушила бы его. С одной стороны, пауза служит внешним средством разделения слов и речи, с другой стороны, она же сплавливает слова в предложения, не давая разрушиться, разделиться мысли и, таким образом, служит основным средством для сохранения смысла произносимой речи. Как отмечал Гумбольдт, пауза может находить даже грамматическое обозначение посредством использования определенных звукосочетаний в некоторых языках (например, санскрит).

Что касается остальных способов выделения словесного единства, то о них можно сказать следующее. Изменение букв, по сути дела, сводится к некоему буквенному комплексу или, иначе говоря, корню слова. Само слово возникает в результате формальной изменчивости основы, варьирующей около какого-то устойчивого состояния. Следует отметить, что такое выделение базируется на выборе буквы в качестве основного элемента языка. Однако нет в языке ни стандартного звучания, по соответствию с которым должна выделиться буква, ни стандартного комплекса звуков (в слоговом письме). Поскольку письмо носит фонетический характер, то по этим же соображениям невозможно

выделить букву или комплекс букв в качестве элемента.

Акцентуация представляет собой интонационный способ усиления того или иного смысла, его значимости для говорящего и слушающего. На наш взгляд, этот способ во многом зависит от способа сохранения смысла вообще, т.е. является производным от паузы, ибо абсолютной мерой всякой акцентуации будет служить пауза как предельная граница звука. Следовательно, смысл всякого слова, звука, речи, в конечном счете, определяется паузой или молчанием.

Итак, по существу, Гумбольдт выделял два основных способа определения языковых единиц, в которых выражается единство языка – это пауза и слово. Обе эти традиции получили дальнейшее продолжение в лингвистических исследованиях. Как правило, особое и ведущее значение придается слову, тогда как пауза принимается как нечто вторичное, но так понимал и сам Гумбольдт.

Соссюр принял это деление Гумбольдта, однако отметил неявное сведение букв к звукам как первичной реальности. Он полагал, что это не совсем верно, ибо фонема есть абстрактное понятие, логически определенная единица речи. «Великое заблуждение филологии, – писал Соссюр, – состояло в том, что она рассматривала свои абстракции в качестве реально существующих единиц, не давая точного определения единицы как таковой» [174. С.89]. Корень заблуждения кроется в том, по нашему мнению, что лингвист, приступая анализу речи уже изначально, поскольку он обучен грамоте, невольно накладывает на нее известную ему знаковую систему и членит речь согласно знакам. Такое разбиение кажется ему естественным и единственно возможным, а затем полагает, что выделение знаков произошло из естественного деления самой речи.

У Соссюра основной единицей языка является слово. По его представлениям, «слово, несмотря на трудности, связанные с определением этого понятия, есть единица, неотступно представляющаяся нашему уму как нечто центральное в механизме языка» [174. С.143]. Он считал, что слово существует до предложения, которое является звучащей речью. Не слово выделяется из предложения, а предложение выстраивается из слов.

Оно существует до всякого анализа и служит его исходной точкой. Всякий язык воспринимается разумом сначала через речь, а затем, языковой анализ как бы устраняет все следы этого происхождения, полностью от них отвлекается. «Как звучание слова, западая нам в душу, становится впечатлением, полностью оторванным от речи, – отмечал Соссюр, – так и наш разум постоянно устраняет из речи все, кроме слов. Когда эта операция закончена, способ, каким было выделено слово, не имеет значения при условии, что именно эта единица считается основной» [174. С.160]. Тем не менее, речевое происхождение слова всегда влияет на дальнейший теоретический анализ, закладывая в него неустранимую двойственность, – появляются оппозиции письма и речи, звука и логоса. Несмотря на то, что Соссюр осознавал эту недостаточность в лингвистическом анализе, он так и не нашел способ для снятия ее.

Изначальная двойственность имеет тенденцию к дальнейшему развитию и умножению, подобно тому, как это было у Канта с постоянным доопределением и уточнением феномена. Целостность слова, у Соссюра, была разбита на оппозицию акустического образа и понятия, которая затем была усугублена введением означающего и означаемого. Слово трактовалось то как двусторонний языковой знак (акустический образ – понятие), то как ассоциативная связь между означаемым и означающим. Логическая недостаточность решения, прежде всего, обусловлена анализом ассоциативной связи как целостности путем сведения ее к составным частям. Тогда она либо превращается в бесконечную субстанцию связи, которая никогда не достигает которая никогда не достигает ни одного из связующих звеньев, либо переводит лингвистическую систему в психологическую, где языковое исследование невозможно. Необходим иной подход к языку как целому. Целое должно рассматриваться из себя самого. Однако представление изнутри, т.е. через части, заведомо нарушает требование целостности. Для того, чтобы найти выход из замкнутого круга остается способ представления языкового единства посредством паузы.

В чистой лингвистике понятие паузы мало разработано, за исключением работ, посвященных интонационному анализу языка (Л.Р. Зиндлер, Т.М. Николаева, Л.К. Цеплитис и др.). Это

обусловлено тем, что вся европейская традиция обычно ориентируется на Слово, Логос, а не на его отсутствие – паузу. Введение паузы в языковой анализ адекватно критике логоцентрической традиции. Именно с этого начинается свой рассуждения современный французский философ Ж. Деррида.

Корни своих представлений Ж. Деррида связывает с именами Ф. де Соссюра, З. Фрейда, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Вслед за Гуссерлем он утверждает идею критики западной культуры как продолжения греческой традиции «натурализации» и «объективизации» гуманитарных исследований. Греческая культура словесна, «логоцентрична» в своей основе и ориентирована на дискурсивность, рациональность, которая неизбежно кончается тупиком, набором последних предписаний во всяком жизненном проявлении. Преодоление кризиса возможно только на путях генеральной деконструкции всей европейской культуры, разрушения ее логоцентризма. «Деконструкция, – пишет Ж. Деррида, – это не то, что имеет дело с понятиями, со словами, с теоретическими размышлениями, содержанием книг и т.д., но это то, что направленно против самих структур, которые определяют нормы дискурсивных практик» [58. С.16].

Логоцентризм в европейской культуре приводит, по мнению Деррида, к раскалыванию, раздвоению мира на телесное и духовное, природное и культурное, на субъект и объект. Он препятствует преодолению раздвоенности, утверждая мир в качестве бытия как присутствия (*pre`sence*). Предельно метафизическая категория бытия не поддается деконструкции, а значит, принимается всей европейской культурой некритически и подвергает ее опасности превращения в не-истинное. «Западная метафизика, – пишет Деррида, – смысл бытия ограничивает полем присутствия, проявляющегося как господство одной формы лингвистики» [58. С.274].

Действительно, бытие как присутствие совпадает с речением, говорением (М. Хайдеггер), в котором соединяется смысл со словом. Говорение, а в конечном счете, и язык всегда связаны с говорящим, ибо голос сам по себе онтологичен как звук, говорящее сознание. «С точки зрения Деррида, – пишет Э. Фрейберга, – голос хранит в себе возможность присутствия в мире, полагает бытие как



присутствие (pre`sence), потому что голос есть бытие в форме универсальности, в форме со-знания. Голос является сознанием. Таким образом, со-знание (логос) выступает тем целым, которое создает центр, позволяющий господствовать сознанию в качестве субъекта в европейской философии» [200. С.272].

Итак, преодоление кризиса европейской культуры, ее принципиальной метафизичности и логоцентризма, т.е. ориентированности на голос субъекта (фоноцентризм) возможно только путем уничтожения ее онтологичности, деконструкции категории бытия, децентрализации субъекта или деонтологизации языка.

В первую очередь, Деррида стремится разрушить примат одной формы письма, т.е. такого письма, которое ориентировано на голос – фонологического. Он выдвигает свою собственную концепцию, отдавая предпочтение написанию перед голосом. «Недостаточно сказать, – указывает Деррида, – что нет приоритета устной речи над письменной, нельзя заменить власть одного из членов этой оппозиции властью другого. Задача заключается в том, чтобы построить, заново создать концепцию письма и новую концепцию текста» [58. С.11].

Фонетическое письмо всегда связано со звуком, когда буква приравнивается к звуку. «Она как бы должна стереть себя, – пишет Деррида, – как бы стать незначимой, во имя означающего и произносимой голосом» [58. С.7]. Иными словами, фонетическое письмо находится в полной зависимости от звука. Однако совершенно ясно, по мнению Деррида, что все наши рассуждения возможны только тогда, когда они приводятся в соотношение с чем-либо иным, отличным от предмета рассуждения (постулат о тождествах-различиях Соссюра), только тогда сам предмет «высвечивается» и выходит из сплошной тени. Для того, чтобы стали возможны рассуждения относительно филологии, необходимо найти нечто не-фонологическое, в сравнении с которым можно было бы развернуть дискурс. Необходима инаковость (differance). «Голос без инаковости, голос без письма, – рассуждает Деррида, – есть одновременно абсолютно живое и абсолютно мертвое» [200. С.278]. Такой инаковостью, по его мнению, является интервал или пауза. Деррида полагает, что «в

самом говорении, высказывании, произносимом вслух, есть как бы нефонетический момент и очень сильно выражен. Дело в том, что есть набор некоторых фонетических знаков и разрывы между знаками. Эти знаки, собственно говоря, и существуют как таковые благодаря разрывам, интервалам, благодаря различию, которое их разъединяет. Вот здесь как раз и вводится в оборот проблематика установления интервала, проблематика размещения или разбивки, ... когда между двумя фонетическими знаками присутствует нечто – интервал, разрыв, который и указывает на невозможность полного присутствия» [58. С.7-8]. Таким образом, у Деррида пауза получает смысл неприсутствия, по отношению к которому только и возможно выделить и определить присутствие в мире или бытие.

Вспомним, что у Соссюра всякое лингвистическое исследование возможно лишь тогда, когда есть возможность временного или исторического различия (диахронии). Так у Деррида, понятие инаковости связано со временем, но не прошедшим, а будущим. Оно имеет значение «откладывания», *postponement*, отнесения, когда речь идет о том, что нечто переносится как бы в будущее, отодвигается, смещается (*re`place*) на будущий срок» [58. С.9].

Инаковость проявляет себя только при встрече с чем-то, но в момент встречи она уже не существует сама по себе, а только в отнесении с этим «чем-то». Инаковость в «чистом» виде невозможна, она всегда сопоставительна, однако в сам момент сравнения она уже не есть сама как таковая. Проявление инаковости есть одновременно ее разрушение (понятие «аймен» у Малларме).

О наличии инаковости можно судить только по «следам» (*trace*). «Не-фонетическое письмо, по мнению Деррида, – отмечает Э. Фрейберга, – первично по отношению к слову, ибо оно всегда имеет «след» (*trace*), который обнаруживается в результате распада присутствия, его соприкосновения со своей нетождественностью. «След» всегда определен самим собой, выступая как сообщение о переходе «внутреннего», глубинного во «внешнее». «След» является архиписьмом, сообщением о «письме»» [200. С.278-279].

Таким образом, в концепции Деррида письмо предшествует

речи или голосу, но как некоторая непроявленность (по-видимому, сравнимо с не-бытием, не-присутствием), определяющая и понимающая себя в своей инаковости. Письмо обнаруживает себя в «следах», в первую очередь как то, что не имеет смысла. Оно несет в себе всю неопределенность смысла, «пустоту» и в то же время определяет смысл, заставляя его выговариваться.

В фонетическом письме проявляет себя письмо нефонетическое. В линейной цепочке звуков и букв есть то, что структурирует ее, что отличается от звуков и букв, – это не-звук, молчание или пауза и не-буква, пустота или интервал. Процесс структурирования определяется у Деррида понятием *espacement*. «В обычном употреблении, – пишет он, – это будет размещение, расстановка, но если приблизиться к какому-то философскому понятию, то это будет «опространствливание» (*becoming space of time*), если хотите. Причем это понятие, с одной стороны, обозначает становление пространства-времени ... и, с другой стороны, он несет в себе как раз значение интервала» [58. С.9]. Говорение текста, его смысл зависит, таким образом, от способа структурирования текста, его разбивки или «опространствливания». Введение новой разбивки текста означает открытие новых смыслов, потаенностей, введение новых интерпретаций. Чем шире способы разбивки или структурирования, тем больше возможностей для вскрытия тайных смыслов, их проявления, которые существуют только в процессе разбивки, но не «до» или «после» него.

Каждый текст может быть представлен как некая целостность, структурированная интервалами. Инаковость этой целостности проявляется только по отношению к какой-либо целостности с иной разбивкой. Такая целостность проявляет смысл текста, дополняет его. Здесь, указывает Деррида, «дополнение в самом непосредственном смысле слова – добавление к чему-то, прибавки к чему-то, а, с другой стороны, дополнение как нечто существующее вне системы, за пределами системы, что возмещает отсутствие или недостаток чего-либо в самой системе» [58. С.9-10]. На пространстве листа особую значимость приобретают пометки, подчеркивания, опечатки, стирания, т.е. все то, что имеет иную графическую структуру, иной способ написания. Большой смысл

приобретает подпись как нечто тождественное общему тексту, в котором автор проявляет себя, самоотстраняясь, снимает с себя ответственность за написанное и, тем самым, утверждается в ней.

Деррида выстраивает новую концепцию книги, где особую роль играет способ разбивки, размещения текста на листе. Он приходит к идее размещения двух различных текстов на одном пространстве листа с тем, чтобы взаимная дополнительность текстов позволяла каждому из них звучать по-своему. Общий текст книги, по мнению Деррида, становится полифоничным, но не за счет звучания голосов или смыслов (как у М.М. Бахтина), а за счет «опространствливания», размещения в разных точках пространства. Так он пытается разорвать привычную концепцию книги как замкнутого круга, законченного смысла. Замыкание смысла, его разорванность должны привести к открытости метафизических дискурсов, к принципиальной открытости европейской культуры, преодолению логоцентризма, исключению голоса субъекта из дискурса.

Концепция Деррида претендует на деонтологизацию языка, которая могла бы очистить мышление от необоснованных метафизических спекуляций, апеллирующих к субъекту как центру бытия. Вместе с бытием субъект оказывается, по мнению Деррида, вне сферы критики и потому оказывается трансцендентным, недостижимым для деконструкции, а значит, как он полагает, неспособным включиться в какую бы то ни было структуру.

Мы думаем, что Деррида в этом положении противоречит сам себе. Так, если следовать его логике, то субъект, как нечто, не совпадающее ни с одной системой, максимально проявляет инаковость к любой системе, становится универсальным дополнением, относительно которого могут выявляться любые изменения. По нашим представлениям, это мера системы (различность, гомеостазис), в которой она может быть вся выражена. В этом случае особая точка является, по существу, центром системы. Когда вся система развернута через центр, тогда сам центр как бы исчезает, присутствует в «следах». Вся структура системы и есть развернутый центр, тогда появляется возможность как бы «забыть» о центре как особой точке. Создается впечатление, что структура не имеет центра, ибо она и есть развернутый центр.

Условие существования центра наряду со «следами», приводит к объективации и субстанциализации центра, что и было отмечено Деррида как наличие трансцендентального. Он предполагает, что в трансцендентальных системах наличие самого трансцендентального необъяснимо, а, следовательно, его невозможно деконструировать. Поэтому, прежде всего, необходимо избавиться от трансцендентального, от его тотального присутствия будь то в качестве субъекта, бытия или языка, все равно.

Именно поэтому, на наш взгляд, Деррида делает центр не-присутствующим, т.е. не-бытием, паузой или интервалом. Однако, как мы полагаем, центр не перестает быть, он только меняет способ своего бытия (возможность конструирования сохраняется). Если раньше центр разворачивался в своих элементах как точка, то теперь он раскрывает себя в паузах. Причем, пауза существует столь же объективно (инаковость), как и всякий элемент. Расстановка элементов (слов), заменяется расстановкой пауз. В результате, как мы считаем, происходит субстанциализация пауз. Центр как точка или элемент заменяется «дыркой» или паузой, существующей столь же объективно как и всякий элемент. В этом смысле, можно говорить о субстанциализации или онтологизации языка так же явно, как и в случае трансцендентализма.

Письмо становится бытием или субъектом, система по-прежнему остается центрированной. Более того, по нашему мнению, степень объективации системы возрастает, т.к. со всей очевидностью выступает зависимость между текстом и расстановкой. Весь текст, его смысл задаются «опространствливанием», проводится попытка выявить смысл текста в его неизменности как повторяющуюся графику. Как линотипическая матрица повторяется множество раз при тиражировании, воспроизводя один и тот же текст, так и идеальный образ текста, как считал Деррида, воспроизводится многократно при его чтении различными субъектами. Но тогда, по нашим представлениям, текст как графика и идеальный образ, неизменный смысл, существуют самостоятельно, вне прочтения. Они существуют объективно. Э.Г. Фрейберга справедливо отмечает, что «критика Деррида европейской метафизики бытия

несостоятельна по той причине, что самому автору критики не удается преодолеть онтологичность собственных философских построений, удовлетворить претензии об освобождении от необходимости предельно четкого обоснования своей аргументации. ... Деррида, в сущности, заменяет метафизику бытия метафизикой «письма»» [200. С.280-281].

В представлениях Деррида, текст существует как некая совокупность знаков, имеющих определенный способ написания или графику. В европейском письме это буквы. Согласно Деррида, фонетическое письмо «стирает» букву во имя смысла. Вследствие этого, текст приобретает совершенно определенный смысл, который варьирует около какой-то постоянной (пред-смысл). Существование заданного пред-смысла тождественно трансцендентальному пред-смыслу, который всегда присутствует в тексте. Мы считаем, что манифестация «открытого» смысла, как это у Деррида, элиминация заданности предполагает сведение текста к чистой графике или «опространствливанью». Так, буква, не соотношенная с голосом, теряет определенность смысла и становится начертанием. Поскольку ни одно начертание не имеет смысла как некой заданности, то все очертания равны по отношению к смыслу, т.е., как мы думаем, одинаково бессмысленны или же заполнены бесконечным неопределенным смыслом. Буквы становятся неразличимыми элементами, точками или «атомами». Текст прочитывается как определенная пространственная конфигурация или расстановка. Однако, все элементы неразличимы и совершенно неважно, где какой из них конкретно находится, значимо только само место. Всякое место определяется соотношенностью с точкой отсчета, центром, который оказывается воплощением смысла всего текста как расстановки или пред-смыслом. Независимо от того, находится в центре что-либо или нет, он остается организующим и структурирующим началом. Даже если центр пуст, т.е. является паузой или интервалом, он определяет все другие места в их взаимоотношениях, определяет прочтение текста. Поэтому, вряд ли можно согласиться с утверждением Деррида о том, что ««письмо» совершает движение, устремленное в никакой центр ... и может не принадлежать никакому определенному смыслу ...» [200. С.280].

Итак, независимо от того, объявляется ли пауза «ничем» (как это у Гумбольдта) или всем (как у Деррида), она либо обесмысливается, либо объективируется, становится самодостаточной, трансцендентальной. В результате, между субъектом и объектом встраивается третий элемент как субстанциализированное взаимодействие, обладающие бесконечными характеристиками. Язык слов заменяется языком пауз. Однако, как мы считаем, всякий язык с необходимостью должен быть выражен на любом из уже существующих языков, если хочет быть понятным. Он может быть только репрезентантом словесного или смыслоопределенного языка, его инвариантом. Претензия на создание нового языка, в данном случае, необоснованна. Язык слов не может быть заменен расстановкой пауз, их пространственной конфигурацией.

Мы полагаем, что пауза не должна пониматься только как графическая инаковость или письмо, т.е. нечто ставшее, застывшее, объективированное. Пространственная конфигурация оказывается более жесткой по отношению к смыслу, нежели словесная многозначность в отношениях между означаемым и означающим. В этом случае определенность текста становится максимальной, смысл обесмысливается, набор знаков отождествляется с пространственным расположением каких угодно объектов. Тогда реальность знаков ничем не отличается от реальности вещей.

Мы считаем, что Деррида не справился с задачей устранения линейности текста с помощью «опространствливания», т.к. текст представленный в однородных элементах неизбежно определен и задан. Только на место одной линейной цепочки поставлено множество линейных цепочек, либо линейные цепочки со встроенными фрагментами. В результате возникают их комбинации: цепочки знаков и соединенность текстов. Таким образом, Деррида пытается достичь вариативности текстов и знаков, «открытости» смысла. Однако, мы полагаем, что если знаки и тексты уже готовы, т.е. закончены (это так), то каждый из них имеет определенность или заданность, завершенность смысла. Это с неизбежностью ведет к принципиальной конечности, определенности комбинируемых смыслов.

Соединяемые знаки или тексты, несмотря на

провозглашаемую Дерридой произвольность комбинирования, все-таки, всегда каким-то образом коррелируют – либо по сходству, либо по различию. Если бы этого не было, то был бы допустим крайний вариант соединения как повторения одного и того же знака. В этом случае, знак не имеет никакого смысла, но тогда он вообще перестает быть знаком и ни о каком «открытом» тексте не может быть и речи. Язык превращается в бессвязную речь безумца, вся культура становится шизоидной.

На наш взгляд, совершенно очевидно, что соединенность тех или иных знаков детерминируется тем, кто соединяет, творцом. Хотя он и не претендует на творчество нового, но, тем не менее, со всей определенностью задает тот или иной смысл прочитываемого текста еще более жестко, чем когда-либо. Мы считаем, что субъективность языка, текста, культуры становится еще более очевидной. Поскольку субъект не претендует на создание чего-либо нового, то он полностью зависит от наличной культуры, которая предоставляет ему материал для комбинаций. Вне ее, субъект вообще не способен что-либо варьировать. Кроме того, именно традиция задает определенные смыслы текстов. Сам же субъект как комбинатор существует при этих смыслах и все его существование не выходит за пределы этих границ, т.е. он сам как текст полностью задается в смыслах культуры, объективируется в знаках. Наконец, сами способы комбинирования тоже заданы традицией и культурой, языковыми структурами.

Деррида безусловно прав, когда обращает внимание на паузу, считая, что она позволяет высказываться самому языку. Однако его отождествление паузы с не-бытием как не-присутствием вряд ли оправданно. Пауза задает смысл речи, без нее речь не могла бы восприниматься и пониматься. Обеспечивая смысл, она сама как бы лишена его, вернее, не имеет определенного смысла и потому способна нести в себе весь языковой смысл. Это общий смысл языка во всей его целостности. Без паузы невозможна никакая содержательность и определенность смысла. Слово без паузы сливается с массивом речи, растворяется в ее потоке. Пауза без слова оказывается пустой, бессодержательной. Итак, слово и пауза должны быть взаимоопределимы, взаимозависимы, только тогда возможно говорить об их существовании.

Таким образом, два способа представления языка посредством сведения его к исходной единице – слову или паузе оказались логически неполными, приводящими к полной объективации системы знания, к выведению субъекта за пределы конструированной системы. В результате, либо в системе налично существуют два принципа, либо стремление к полной объективации приводит к уничтожению голоса субъекта в системе, изживанию его бытия. Правда, полное уничтожение оказывается невозможным, поскольку сама опровергающая система является дискурсом ее автора, субъекта. Следовательно, полная объективация, скорее, соответствует установлению диктата власти одного субъекта над всеми другими посредством утверждения самой объективной и самой истинной истины. Тогда «точка зрения», которая как бы не принадлежит конкретному субъекту, но выражает либо волю коллектива, либо Бога. Как в том, так и в другом случае, она должна быть последней, предельной, а значит, абсолютно неопровержимой.

На наш взгляд, слово и пауза являются двумя способами описания языка, каждый из которых стремится к абсолютизации. Сведение языка к слову разворачивает сам язык как словесный конгломерат взаимосвязанных частей (тезаурус). При этом возникают неразрешимые проблемы знака и значения, исходного инварианта или языковой единицы. Основной метод, используемый в этом подходе – метод реконструкции. Мы думаем, что ре-конструкция предполагает восстановление разрушенного и, значит, в этом аспекте мир, объект или язык неизбежно должны существовать изначально как нечто разрушенное, сломанное, разбитое. Исследование предпринимается на руинах. Для того, чтобы ре-конструировать первоначально необходимо разрушить конструкцию. Пре-бывание в разрушенности приводит к нарушению целостности самого субъекта, его внутреннему разделению, разбиению, раздиранию на субъект и объект. Разрушенное омертвляется, опредмечивается. Исследователь перестает узнавать себя в разрушенном лике и отворачивается от самого себя. Пре-бывание субъекта в разрушенном им же самим мире приводит к его уничтожению, из-быванию, истечению его собственной сущности через разломы бытия. Переживание

субъектом собственной разорванности как разрушенности мира, приводит его к состоянию кризиса, где внутренний кризис осознается как кризис разрушенного мира, объекта.

Преодоление кризиса связывают с преодолением возможности дальнейшего разрушения, ибо разрушить можно только то, что еще не разрушено. Необходимо довести процесс разрушения до полного конца, т.е. до основания, до неразрушимого далее предела. На этом принципе, как нам кажется, построена вся де-конструкция у Ж. Деррида. Максимально отвечает требованиям неразрушимости не-бытие, ибо нельзя разрушить то, чего нет. Но из него ничего и нельзя построить, поэтому здесь акт разрушения не переводится в акт творения.

Оба способа дают такие результаты в русле научной традиции, изначально ориентированной на объект. Мы считаем, что как ре-конструкция, так и де-конструкция, находясь как бы в состоянии оппозиции, «переворачиваются», переходят друг в друга. Наверное, это свойственно всем оппозиционным парам. Пределом исследования и развития оказывается переход в свою противоположность. Эти взаимные переходы могут осуществляться множество раз, но далее самой оппозиции, полярностей, они, все-таки, не идут. Оппозиционный переход в познании, на наш взгляд, не достаточно продуктивен. Он указывает на существование, по крайней мере, двух отдельностей, посредством представления которых мир является нам разрушенным, разбитым на части, полная связь между которыми логически недостижима. И ре-конструкция, и де-конструкция, таким образом, служат следствиями принципа элементаризма, показывающего мир в его частичности и ограниченности, оторванности от субъекта.

Как мы полагаем, необходимо изначально задавать целостность мира, тогда его не нужно будет тщетно складывать из частей. В целостном подходе он может пониматься и представляться только себестождественными самоопределенным. Его исследование есть конструирование и только в нем мир существует. Таким образом достигается совпадение принципов: «Я есть» и «существуют вещи». Сам исследователь находится в фокусе собственного взгляда. Его «точка зрения» в

себетождественности задает раз-личенность и самоопределяется в своей самости до своего присутствия в мире.

Анализ изложенного в этой главе материала, позволяет нам сделать некоторые выводы.

В современной философской традиции существует безусловное понимание того, что всякое знание носит языковой характер. Любое исследование прямо или косвенно детерминируется тем языком, на котором оно ведется, т.е. языком самого исследователя. Язык предстает как общее поле смыслов, вопросов и ответов в русле той или иной культурной традиции. Там, где какое-либо теоретическое исследование сталкивается с необходимостью саморефлексии, определения своего места в традиции, оно неизбежно выходит на проблемы самопонимания собственного бытия, которое всегда имеет языковую форму. В этом смысле, как утверждал М. Хайдеггер, мы не можем пойти дальше самого языка. Это приводит к раскрытию глубинных смыслов самоочевидных понятий, к их переосмыслению.

Конструирование теоретических систем лингвистики посредством «точки зрения» исследователя позволяет представить язык в его целостности как исторический объект в смене состояний. Самоконструирование языка раскрывается синхроническим и диахроническим способами. Всякий раз возникает опасность объективации языка и «выбрасывание» субъекта за пределы конструированной системы. Это может привести к обезличиванию языка, его унификации с помощью последнего элемента или «атома», к полной остановке исследования.

Целостность языка сохраняется в том случае, когда предельная единица оказывается столь же бесконечной и неопределенной как и сам язык, и в то же время, способной к определению. Этим, казалось бы, взаимоисключающим требованиям отвечает «точка зрения» как основное средство структурирования языка. Разворачиваясь, она проявляет себя то как пауза, то как слово. Диалог этих понятий оказывается внутренним диалогом «точки зрения».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В проведенном исследовании мы попытались проанализировать проблему структурирования бытия и языка, рассматривая их в отдельности и тождественности, представляя их в аспекте элементаризма и целостности с тем, чтобы показать способы самоопределения и самоконструирования целостного бытия теоретических систем философии и лингвистики в языковых структурах разворачивающейся «точки зрения» самопонимающего и саморефлексирующего субъекта.

Мы проанализировали эвристические возможности трехчленного способа структурирования бытия (субъект, объект, взаимодействие) в научной традиции и проявили логическую недостаточность этого подхода. Суть основной сложности, возникающей в научной традиции анализа структур бытия, как нам представляется, заключается в предельной объективации, отождествлении бытия и материи, разделении целостного бытия и части, которые невозможно объединить логически в нечто целое. Каждый исследователь, как мы считаем, имеет дело с конструированным теоретизированным миром, и проблема, по-видимому, заключается в том, чтобы осознать это положение на протяжении всего исследования. Такое осознание или саморефлексия исследователя вводит самого исследователя в конструированную теоретическую систему и задает определенный способ его существования в системе как «точки зрения». Только субъект оказывается гарантом сохранения целостности бытия и его присутствие в системе является необходимым. Сама система рассматривается как способ теоретического бытия субъекта.

На этой основе выявляются инвариантные способы структурирования теоретических систем посредством «точки зрения»: центрированные и нецентрированные синхронические и диахронические системы. Все они в том или ином виде существуют в научных исследованиях. Однако, специфика научного познания, заключающаяся в стремлении к предельной объективации знания и постижении объективной истины, не позволяет замечать присутствие субъекта в системе иначе, как помеху определенности и строгости научной работы.

Изгнание субъекта из системы выводит основание самой теоретической системы за ее пределы, в результате чего система становится бес-субъектной и теряет целостность как самоосновность и логическую безусловность.

Для того, чтобы систему можно было рассматривать, не выходя за ее пределы, необходимо ввести субъекта в теоретическую систему, обозначить его присутствие. Субъект как «точка зрения» исследователя получает возможность самоопределяться и самопониматься посредством теоретических конструкций, когда саморазвитие системы в понятиях можно представить как самоговорение субъекта или бытия. Тогда знание выявляется как самопонимающее знание в пределах герменевтического круга: мы понимаем, потому что уже понимаем. Замкнутость круга адекватна его целостности и самоосновности.

Теоретическая система должна определяться из самой себя посредством установления структур самопонимания, т.е. с помощью истолкования и диалога, в разворачивании и уточнении пред-мнения и пред-понятий, всякий раз переопределяя систему в смысловом набрасывании-заново. Так, система как целое обращается к самой себе с вопросом и определяет пред-заданные смыслы всех возможных ответов. Здесь субъект самопредставляется процессуально и объективированно, т.е. как «Я» и «Другой». В беседе или диалоге «Я» и «Другого», как объективированного состояния «Я», происходит самоопределение целостности «Я», его существования или теоретического бытия в языке теоретической системы, т.е. саморазворачивающегося дискурса.

Субъект как «точка зрения» исследователя является исходным принципом (языковым конструктом), в котором должны выражаться все понятия разворачиваемой теоретической системы. Таким образом, субъект оказывается центром конструируемой системы, т.е. отправной точкой саморазворачивающегося мира или универсума. В этом смысле, осуществляется тождество субъекта и бытия, где бытие служит центральной категорией системы. Поскольку нельзя выходить за пределы теоретической системы, дабы не нарушать ее целостности и самоосновности, поскольку необходимо соблюдать условие единства основания или исходного

принципа. Следовательно, «точка зрения» или принцип является предельной границей системы. Итак, центр системы и ее граница есть одно и то же. Иными словами, граница системы совпадает с «точкой зрения» и благодаря этому тождеству оказывается способной к бесконечно содержательному смыслоопределению.

Как только граница разворачивает себя в линию, так можно говорить о заданной оппозиционности исходных понятий, о введении, по крайней мере, двух принципов в основание системы, вследствие чего она теряет замкнутость и самоосновность. В таком случае, необходимо довести исходную пару противоположностей до единого основания или принципа. Только тогда можно претендовать на целостность конструируемой системы и ее непротиворечивость. Иначе движение системы в парах противоположностей приведет к выхолащиванию ее содержания, которое, как правило, выражается в «опространствливании» системы, в ее стремлении к конечной определенности и «застыванию» в неподвижных жестких структурах.

Известны два основных принципа построения теоретических систем философии: «Я существую» и «существуют вещи вне нас». Соответственно, возникают два способа философствования, в которых философия может быть либо саморефлектирующей, вступающей в бесконечный диалог с собой, либо научной, бес-субъектной, объективированной. Мы, вслед за Ф. Шеллингом, полагаем, что исходным теоретическим принципом является первый из них, в котором осуществляется саморефлексия философии, где она обращается к собственному исконно философскому предмету размышления, задается коренными вопросами бытия и выговаривается в предельнейших понятиях. Здесь язык оказывается единственным домом бытия, домом человеческой души, в который она бесконечно стремится. Человек размышляет наедине с собой о смысле собственного существования и в бесконечном самовопрошании пытается понять самого себя. Интуитивная исходная утвержденность «Я есть» сменяется потоком сомнений, вопрошанием: «Я есть?» с тем, чтобы убедиться, удостовериться: «Я есть!»

Проделанная нами работа, конечно же, далеко недостаточна для того, чтобы делать какие-то жестко определенные выводы и

претендовать не представления, заявляющие о своей полноте и самодостаточности. Разумеется, необходим дальнейший, более подробный и конкретный анализ материала с более широким охватом теоретических систем знания. Возможно, тогда появится некоторое основание для подтверждения выдвинутых нами гипотетических предположений о существовании неких инвариантных способов разворачивания человеческого познания. Быть может, тогда с большей убежденностью можно было бы говорить о недостаточности понимания диалектики, представленной в противоположностях. Возможно, есть способы изначально заданные единством, точкой, из которой следует разворачивать весь мыслительный процесс. Все гипотезы, по-видимому, должно отнести к дальнейшим перспективам исследования.

Мы выражаем надежду на то, что интерес, пробудившийся в современной отечественной философии к новой диалогической традиции философствования со временем не угаснет, а напротив, будет интенсивно расти, и число работ по данной проблематике непременно увеличится.



**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Авоян Р.Г. Значение в языке. Философский анализ. М.: Высшая школа, 1985. – 103 с.
2. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. – 287 с.
3. Аналитическая философия в XX веке (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 48-94.
4. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка, событие, факт. М.: Наука, 1988. – 338 с.
5. Афанасьев В.Г. Мир живого: системность, эволюция и управление. М.: Политиздат, 1986. – 333 с.
6. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
7. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
8. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. – 445 с.
9. Белянкина Н.Г. О парадоксах элементаристского подхода. // Философские науки. 1988. №5. С. 95-98.
10. Белянкина Н.Г., Пивоваров Д.В. Образ элементарного объекта и элементаристский подход. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – 142 с.
11. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. – 317 с.
12. Березин Ф.М. История лингвистических учений. М.: Высшая школа, 1984. – 319 с.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12-253.
14. Биbihин В.В. К онтологическому статусу языкового значения. // Традиции в истории культуры. М.: Наука, 1988. С. 231-243.
15. Библер В.С. Культура. Диалог культур. // Вопросы философии. 1989. №6. С. 31-42.
16. Библер В.С. Мышление как творчество. М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
17. Библер В.С. О сути диалогизма. // Вопросы философии. 1989. №7. С. 5-10.
18. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М.: Политиздат. 1991. – 413 с.
19. Блумфилд Л. Язык. М.: Прогресс, 1968. – 605 с.
20. Бляхер Е.Д., Волынская Л.М. Соотношение общей картины мира и картин мира частных наук. // Научная картина мира: Логико-гносеологический аспект. Киев: Наукова думка, 1983.
21. Бранский В.П. Эвристическая роль философских принципов в формировании физической теории. // Эвристическая и прогностическая функции философии в формировании научных теорий. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1976.
22. Брудный А.А. Значение и смысл текста. // Вопросы философии. 1989. №7. С. 3-5.
23. Будагов Р.А. Литературные языки и языковые стили. М.: Высшая школа, 1967. – 376 с.
24. Будагов Р.А. Портреты языковедов XIX – XX вв.: Из истории лингвистических учений. М.: Наука, 1988. – 317 с.
25. Булгаков С.Н. Философский смысл троичности. // Вопросы философии. 1989. №2. С. 90-98.
26. Быстрицкий Е.К., Кошарный С.А. Философская герменевтика: гносеологический и онтологический аспекты критического анализа. // Философские науки. 1987. №1. С. 51-60.
27. Вайнберг С. Первые три минуты. М.: Энергоиздат, 1981. – 208 с.
28. Вежбицкая А. Дескрипция или цитация. // Новое в зарубежной лингвистике: проблемы референции. М.: Радуга, 1982. С. 237-262.
29. Визгин В.П. Единые теории поля в первой трети XX века. М.: Наука, 1985. – 303 с.
30. Визгин В.П. Философия как речь (историко-философская концепция Александра Кожева). // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 130-139.
31. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностр. литературы, 1958. – 133 с.

32. Витгенштейн Л. О достоверности. // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 142-150.
33. Витгенштейн Л. Философские исследования. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985. С. 78-129.
34. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – 367 с.
35. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
36. Гайденко П.П. Бытие и разум (Размышления о книге А.Л. Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии»). // Вопросы философии. 1987. №9. С. 162-163.
37. Гайденко П.П. Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения. // Философские науки. Религия. Культура. М., 1982. С.188-212.
38. Гайденко П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Классический анализ эволюции М. Хайдеггера. // Вопросы философии. 1987. № 10. С. 124-133.
39. Гайденко П.П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация. // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 378-420.
40. Гарнцев М.М. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Изд-во Московского ун-та, 1987. – 216 с.
41. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. – 495 с.
42. Горский Д.П. Проблемы общей методологии науки и диалектической логики. М.: Мысль, 1966. – 374 с.
43. Грязнов А.Ф. Критическая «философия языка» Г. Бейкера и П. Хакера. // Вопросы философии. 1987. № 7. С. 77-90.
44. Грязнов А.Ф. Эволюция философских взглядов Витгенштейна. Критический анализ. М.: Изд-во Московского ун-та, 1985. – 172 с.
45. Грязнов А.Ф. Язык. Наука. Философия. // Вопросы философии. 1987. №9. С.159-160.
46. Гулыга А.В. Вильгельм фон Гумбольдт и немецкая философская классика. // Гумбольдт В. фон Избранные труды по

- языкознанию. М.: Прогресс, 1984. С. 350-356.
47. Гумбольдт В. фон Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. – 397 с.
48. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
49. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология. // Логос. 1992. № 3. С.62-82.
50. Гуссерль Э. Логические исследования. // Соч. Т.1. Спб., 1909. – 224 с.
51. Гуссерль Э. Логические исследования. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988.
52. Гусев С.С. Тульчинский Г.Л. проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985. – 192 с.
53. Гухман М.М. Историческая типология и проблема диахронических констант. М.: Наука, 1981. – 249 с.
54. Гухман М.М. Литературный язык и культура. // Вопросы языкознания. 1991. № 5.
55. Дегутис А.Ю. Онтологическая проблематика в современной аналитической философии. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 205-225.
56. Дегутис А.Ю. Язык, мышление и действительность. Вильнюс, 1984. – 184 с.
57. Декарт Р. правила для руководства ума. // Избр. произведения. М.: Политиздат, 1950. – 712 с.
58. Деррида Ж. Введение в деконструкцию. // Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991. С. 1-27.
59. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше. // Философские науки. 1991. № 2-3.
60. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. – 246 с.
61. Дридзе Т.М. Язык и социальная психология. М.: Высшая школа, 1980. – 224 с.
62. Дышлевый П.С. Научная картина мира как предмет философского исследования. О статусе понятия «картина мира». // Научная картина мира как компонент современного

- мировоззрения. Обнинск, 1983. – 83 с.
63. Жбанкова И.И. Философские принципы в научном познании. Минск: Наука и техника, 1974. – 248 с.
64. Желнов М.В. предмет философии в истории философии. М.: Изд-во Московского ун-та, 1981. – 720 с.
65. Жог В.И., Князев В.Н. Концепция супервзаимодействия и единство физического знания. // Философские науки. 1991. № 7. С. 15-30.
66. Жоль К.К. Мысль. Слово. Метафора. Проблемы семиотики в философском освещении. Киев: Наукова думка, 1984. – 303 с.
67. Жоль К.К. Язык как практическое сознание: Философский анализ. Киев: Наукова думка, 1990. – 236 с.
68. Журавлев В.К. Диахроническая фонология. М.: Наука, 1986. – 231 с.
69. Звегинцев В.А. История языкознания XIX – XX вв. в очерках и извлечениях. М.: Просвещение, 1964. Ч.1. – 446 с.
70. Звегинцев В.А. Язык и лингвистическая теория. М.: Изд-во Московского ун-та, 1973. – 248 с.
71. Загадка человеческого понимания. / Ред. А.А. Яковлев/. М.: Политиздат, 1991. – 352 с.
72. Звегинцева О.А. К проблеме творческого аспекта языка. // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 80-86.
73. Зиндер Л.Р. Общая фонетика. М., 1979. – 312 с.
74. Зиндер Л.Р., Касевич В.В. Фонема и ее место в системе языка и речевой деятельности. // Вопросы языкознания. 1989. № 6. С. 29-38.
75. Зубкова Л.Г. Лингвистические учения конца XVIII – начала XX в.: Развитие общей теории языка в системных концепциях. М., 1989. – 212 с.
76. Калининченко В.В. Онтологические основания научного познания. // проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 44-61.
77. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. – 709 с.
78. Кант И. Критика чистого разума. // Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т.3. – 472 с.
79. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. // Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1965. Т.4. Ч.1. – 248 с.

80. Караулов Ю.Н. Лингвистическое конструирование и тезаурус литературного языка. М.: Наука, 1981. – 366 с.
81. Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Изд-во иностр. лит-ра, 1959. – 382 с.
82. Кармин А.С. Познание бесконечного. М.: Мысль, 1981. – 229 с.
83. Ким В.В. Семиотические аспекты системы научного познания. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1987. – 224 с.
84. Козлова М.С. Современная лингвистическая философия: проблемы и методы. // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-х – 70-х годов. М., 1983.
85. Козлова М.С. Философия и язык. (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.). М.: Мысль, 1972. – 254 с.
86. Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. М.: Наука, 1990. – 103 с.
87. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. М.: Наука, 1973. – 464 с.
88. Кривонос Б.А. О соотношении единиц языка и форм мышления. // Вопросы языкознания, 1989. № 1. С. 44-54.
89. Крымский С.Б. Характеристики понимания. // Логический анализ естественного языка. Вильнюс: Мокслас, 1982. С. 144-153.
90. Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии (онтологический аспект). М., 1979. – 199 с.
91. Кулэ М.Х. Постановка проблем в современной философской герменевтике и ее историко-философские корни. // Критика позитивистских и культурно-исторических концепций современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1979. С. 58-63.
92. Кулэ М.Х. Проблемы онтологии в западногерманской герменевтике. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 226-240.
93. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
94. Купцов В.И. Философия как наука. // Философское

- сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 94-108.
95. Курбанов Р.О. Категория взаимодействия в философии и физике. Баку, 1983.
96. Кутлунин В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
97. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978.
98. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. – 536 с.
99. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. – 359 с.
100. Леонтьев А.А. Язык, речь, речевая деятельность. М.: Просвещение, 1969. – 214 с.
101. Леонтьев А.А. Психолингвистический аспект языкового значения. // Принципы и методы семантических исследований. М.: Наука, 1976. С. 46-73.
102. Лиепинь Э.К. Категория «вещь» и «целое» и проблема типологии научных дисциплин. // Философские науки. 1987. № 10.
103. Логический анализ языка: Культурные концепты. М.: Наука, 1991. – 203 с.
104. Лойфман И.Я. Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1973. – 136 с.
105. Лотман Ю.М. Текст в тексте. // Труды по знаковым системам. Вып. XIV. Тарту, 1981. С.3-18.
106. Лурия А.Р. Язык и сознание. М.: Изд-во Московского ун-та, 1979. – 319 с.
107. Луценко Н.А. К вопросу о соотношении «язык-действительность». // Философские науки. 1989. № 3. С. 105-112.
108. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1993. – 416 с.
109. Любутин К.Н., пивоваров Д.В. Проблема научности философии и «контрфилософия». // Философские науки. 1989. № 6.
110. Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику. М.:

- Прогресс, 1978. – 543 с.
111. Макаев Э.А. Общая теория сравнительного языкознания. М.: наука, 1977. – 205 с.
112. Маковский М.М. Теория языка Фридриха Ницше и современные лингвистические концепции. // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 135-152.
113. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. – 365 с.
114. Мангейм К. Структурный анализ эпистемологии. М.: ИНИОН, 1992. – 63 с.
115. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.-Л., 1938. – 509 с.
116. Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М.: Мысль, 1966. – 384 с.
117. Микешина Л.А. Детерминация естественнонаучного познания. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1977. – 104 с.
118. Молчанов В.И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 81-100.
119. Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. – 63 с.
120. Мостепаненко М.В. Возникновение, развитие и современное состояние квантово-полевой картины мира. // Философские науки. 1989. № 11. С. 30-38.
121. Мостепаненко М.В. Философия и физическая теория. Л.: Наука, 1969. – 239 с.
122. Мотрошилова Н.М. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля. (на материале второго тома «Логических исследований»). // Проблемы сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989. С. 63-89.
123. Мотрошилова Н.М. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии». // Философия Канта и современность. М.: Наука, 1974. С. 329-418.
124. Некрасов С.Н. Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма. // Философские науки. 1989. №2. С. 55-63.
125. Никифоров Л.Я. Является ли философия наукой? // Философские науки. 1989. №6. С. 52-62.
126. Николаева Т.М. Диахрония или эволюция? // Вопросы языкознания. 1991. № 2. С. 12-26.

127. Николаева Т.М. Интонация сложного предложения в славянских языках. М., 1969. – 286 с.
128. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. // Соч. в 2-х томах. М.: Мысль, 1990. Т.2. С. 238-406.
129. Новая технократическая волна на западе. М.: Прогресс, 1986. – 450 с.
130. Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М.: Наука, 1978. – 367 с.
131. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. Логический анализ естественного языка. М.: Прогресс, 1986. – 387 с.
132. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С 3-50.
133. Павиленис Р.И. Проблема смысла. М.: Мысль, 1983. –286.
134. Павиленис Р.И., Петров В.В. Язык как объект логико-методологического анализа: новые тенденции и перспективы. // Вопросы философии. 1987. № 7. С. 54-61.
135. Пауль Г. Принципы истории языка. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. – 500 с.
136. Петров В.В. Идеи феноменологии и герменевтики в лингвистическом представлении знаний. // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 102-109.
137. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. – 328 с.
138. Планк М. Физические очерки. М., 1925. – 136 с.
139. Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
140. Понимание как логико-гносиологическая проблема. Киев: Наукова думка, 1982. – 272 с.
141. Попович М.В. Философские проблемы семантики. Киев: Наукова думка, 1982. С. 5-23.
142. Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев: Наукова думка, 1979. – 243 с.
143. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Наука, 1986. – 564 с.
144. Порус В.Н. Искусство и понимание: сотворение смысла. // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М.: Политиздат, 1990. С. 256-278.
145. Постовалова В.И. Историческая фонология и ее основания: Опыт логико-методологического анализа. М.: Наука, 1978. – 202

- с.
146. Постовалова В.И. Язык и деятельность. М.: Наука, 1982. – 222 с.
147. Потебня А.А. Мысль и язык. Изд.5-е Госуд. изд-во Украины, 1926. –228.
148. Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. – 342 с.
149. Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира. // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 110-122.
150. Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989. –256 с.
151. Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
152. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. – 334 с.
153. Радченко О.А. Языковая картина мира или языковое мирозидание? (К вопросу о постулатах Й.Л. Вайгербера). // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз., 1990. Т.49. № 5.
154. Рамишвили Г.В. Вильгельм фон Гумбольдт – основоположник теоретического языкознания. // Гумбольдт В. фон Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. С. 5-33.
155. Рамишвили Г.В. Языкознание в кругу наук о человеке. // Вопросы философии, 1981. № 6. С. 104-111.
156. Рассел Б. Дескрипции. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика: проблемы референции. М.: Радуга, 1982. С. 41-54.
157. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М.: Наука, 1988. – 216 с.
158. Рубене М.А. Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 141-157.
159. Руденко Д.И. Имя в парадигмах «философии языка». Харьков, 1990. – 298 с.
160. Рулен М. Происхождение языка: ретроспектива и перспектива. // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С 5-19.
161. Салам А. Унификация сил. // Фундаментальная структура

- материи. М.: Мир, 1984. С. 173-203.
162. Сартр Ж.-П. Воображение. // Логос. 1992. № 3. С.98-117.
163. Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. // проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 318-320.
164. Сепир Э. Градуирование. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая практика. М.: Прогресс, 1985. С. 43-79.
165. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.-Л.: Госоцэкгиз, 1934. – 222 с.
166. Серебренников Б.А. О материалистическом подходе к явлениям языка. М.: Наука, 1983. – 318.
167. Серебренников Б.А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление. М.: Наука, 1988. – 242 с.
168. Славгородская Л.В. Научный диалог. Л.: Наука, 1986. – 166 с.
169. Слюсарева Н.А. О заметках Ф. де Соссюра по общему языкознанию. // Соссюр Ф. де Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990. С. 7-28.
170. Слюсарева Н.А. Теория Ф. де Соссюра в свете современной лингвистики. М.: Наука, 1975. – 112 с.
171. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. // Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. М.: правда, 1989. Т.2. С. 5-174.
172. Соловьев Э.Г. прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
173. Соссюр Ф. де Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
174. Соссюр Ф. де Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
175. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х томах. М.: Политиздат, 1957.
176. Стеблин-Каменский М.И. Спорное в языкознании. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1974. – 141 с.
177. Степанов Н.И. Концепции элементарности в научном познании. М., 1976.
178. Степанов Ю.С. в трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М.: Наука, 1985. – 335 с.

179. Степанов Ю.С. Методы и принципы современной лингвистики. М.: Наука, 1975.- 311 с.
180. Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. М.: Просвещение, 1975. – 271 с.
181. Степин В.С. Становление научной теории. Минск, 1976. – 271 с.
182. Стросон П. Грамматика и философия. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Логический анализ естественного языка. М.: прогресс, 1986. С. 160-172.
183. Тавризян Г.И. Техника. Культура. Человек. М.: Наука, 1980. – 200 с.
184. Текст как отображение картины мира. М., 1989. – 136 с.
185. Торсуева И.Г. Интонация и смысл высказывания. М.: Наука, 1979. – 111 с.
186. Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М.: Прогресс, 1987. – 559 с.
187. Тягло А.В. Становление научной концепции целостности. Харьков, 1989. –133 с.
188. Уемов А.И. Вещи, свойства, отношения. М.: АН СССР, 1963. – 184 с.
189. Уемов А.И., Цофнас А.Ю. К проблеме выражения структуры понимания и объяснения в рамках единого языка. // Философские науки. 1981. № 2. С. 142-144.
190. Уилер Дж.А. Предвидение Эйнштейна. М.: Мир, 1970.
191. Украинцев Б.С. Отражение в неживой природе. М.: Наука, 1969. – 272 с.
192. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
193. Филин Ф.П. Истоки и судьбы русского литературного языка. М.: Наука, 1981. – 327 с.
194. Филиппов Л.И. Грамматология Ж. Деррида. // Вопросы философии. 1978. № 1.
195. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. – 253 с.
196. Философские основы зарубежных направлений в языкознании. М.: Наука, 1977. – 295 с.
197. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990.

198. Флоренский П.А. Термин. // Вопросы языкознания. 1989. № 1,3.
199. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. – 607 с.
200. Фрейберга Э.Г. «Письмо» и онтология в воззрениях Ж. Деррида. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988.
201. Фуко М. Герменевтика субъекта. // Социо-Логос. Вып.1. М.: Прогресс, 1991. С. 284-314.
202. Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1978. – 485 с.
203. Хайдеггер М. Искусство и пространство. // Самосознание европейской культуры XX века. М.: Политиздат, 1991. С. 95-103.
204. Хайдеггер М. Исток художественного творения. // Зарубежная эстетика и теория литературы. М.: Изд-во Московского ун-та, 1987. С. 264-312.
205. Хайдеггер М. Наука и осмысление. // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
206. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // Вопросы философии. 1989. № 9.
207. Хайдеггер М. О сущности истины. // Философские науки. 1984. № 4.
208. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314-356.
209. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 214-233.
210. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
211. Хайдеггер М. Слова Ницше: «Бог мертв». // Вопросы философии. 1990, № 7. С. 143-176.
212. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары (O Daseinanalytik'e). // Логос. 1992. № 3. С. 82-97.
213. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
214. Хайдеггер М. Язык. С.-Пб.: Эйдос, 1991. – 21 с.
215. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 261-313.
216. Холодович А.А. Фердинанд де Соссюр. // Соссюр Ф. де

- Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.
217. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. – 207 с.
218. Цеплитис Л.К. Анализ речевой интонации. Рига, 1974. – 272 с.
219. Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978. – 278 с.
220. Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. Киев: Наукова думка, 1970. – 173 с.
221. Чудинов В.А. Атомистические концепции в современном естествознании. М.: Наука, 1986. – 175 с.
222. Чупина Г.А. Принцип деятельности и язык. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1987. – 188 с.
223. Чусовитин А.Р. Диалектика взаимодействия и отражение. Новосибирск, 1985. – 176 с.
224. Шаумян С.К. Философские вопросы теоретической лингвистики. М.: Наука, 1971. – 159 с.
225. Шеллинг Ф. Сочинения. В 2-х томах. М.: Мысль, 1987. Т.1. – 637 с.
226. Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. – 496 с.
227. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль). // Вопросы философии. 1989. № 1.
228. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927.
229. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука. 1989. С. 231-268.
230. Шпет Г.Г. Скептик и его душа (Этнод по философской интерпретации). // Философские науки. 1991. № 9.
231. Эпштейн М.Н. Идеология и язык (Построение модели и осмысление дискурса). // Вопросы языкознания. 1991. № 6. С. 19-33.
232. Эфендиев Ф.М. Концепция элементарности в современной науке (вещь, событие, процесс). // Философские науки. 1991. № 1.
233. Язык и идеология: критика идеалистических концепций функционирования и развития языка. Киев: Вища школа, 1981. – 244 с.
234. Язык и интеллект. М., 1990.