

А.А. Шадрин

Пограничные философские концепты
в «складках» традиции:
Л.С. Липавский, Я.С. Друскин,
Г. Лейбниц, Ж. Делёз

geometria testae

Ижевск 2025

А.А. Шадрин

**Пограничные философские концепты
в «складках» традиции:
Л.С. Липавский, Я.С. Друскин,
Г. Лейбниц, Ж. Делёз**

Ижевск 2025

УДК 111:81'0
ББК 87.228.1
Ш 163

Шадрин А.А.

Ш 163 Пограничные философские концепты в «складках» традиции: Л.С. Липавский, Я.С. Друскин, Г. Лейбниц, Ж. Делёз. – Ижевск: МарШак, 2025. – 88 с.

12+

ISBN 978-5-6054766-4-1

В монографии собраны тексты, объединенные общей исследовательской тематикой – разысканию пограничных философских концептов мыслителей разных эпох, в частности, Я.С. Друскина, Л.С. Липавского, Г. Лейбница, Ж. Делёза и др. Также затрагивается тема возможности философской концептуализации языка в контексте проблемы глоттогенеза, имеющей многовековую историю. Книга адресована философам, филологам и всем тем, кто интересуется философской и литературно-философской проблематикой.

ISBN 978-5-6054766-4-1

УДК 111:81'0
ББК 87.228.1

© А.А. Шадрин, 2025
© ООО «МарШак», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Проблема презумпции смысла в трактатах-иероглифах Я.С. Друскина	8
Концепт точки зрения в перспективе вопроса о генезисе языка	14
Принцип достаточного основания: концепт Г. Лейбница в прочтении Ж. Делёза	26
Понятие игнавии Я.С. Друскина в ряду пограничных фило- софских концептов	37
Геометрия охватываний: Л. Липавский, Г. Лейбниц, Ж. Делёз	48
Проблематика философской концептуализации языка: Regretum Mobile «Круглый стол» кафедры философии и гуманитарных дис- циплин ФГБОУ ВО «УдГУ» совместно с Удмуртским фи- лиалом Института Философии и права УрО РАН (31 мая 2019 г.)	68
ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ	86

ПРЕДИСЛОВИЕ

Под одной обложкой и общим названием объединены тексты, посвящённые исследованию пограничных философских концептов. Сами концепты принадлежат как отечественным, так и зарубежным мыслителям разных эпох, но они касаются друг друга в точках пересечения мысли, и эти пересечения и образуют, как сказал бы Ж. Делёз, многочисленные *складки* традиции. В философии «так сложилось», и так складывалась и до сих пор не перестаёт складываться сама традиция. В представленных текстах такими точками послужили вопросы и/или проблемы, связанные первоочередно с тематикой языка и мышления.

Первый текст затрагивает вопрос об актуальности презумпции смысла в философских трактатах Я.С. Друскина, входившего в эзотерическое содружество чинарей (философы Я.С. Друскин, Л.С. Липавский, литераторы А.И. Введенский, Д.И. Хармс и Н.М. Олейников). В герменевтической традиции текст как целое (либо – онтологически – мир как текст) мыслится и является таковым лишь в той мере, в какой предполагается присутствие в нём смысла. В творческом наследии чинарей герменевтический метод интерпретации сталкивается с проблемой смысловой «непереводимости» языковых конструктов, возникающих на стыке естественного языка и его гносеологической (гносеологически-поэтической) – философской и философско-литературной – «чинарной» концептуализации. Философские трактаты Я.С. Друскина конца 20-х – начала 30-х годов («Это и то», «Классификация точек», «Движение», «Признаки вечности», «Вестники и их разговоры» и др.) располагаются «по ту сторону» самого принципа присутствия либо отсутствия смысла. Смысл здесь оказывается одновременно целиком и имманентен, и трансцендентен тексту трактатов – имманентен в момент (или время) их написания и трансцендентен им постфактум. Соответственно, эксплицируется возможность герменевтического прочтения

«закрытых» текстов, язык которых может быть назван иероглифическим.

Во втором тексте рассматриваются лингвистическая и онто-лингвистическая (Л.С. Липавский) точки зрения на основоустройство языка в аспекте проблемы глоттогенеза. Анализируется понятие языкового факта, эксплицируется его двойное смысловое измерение. Сопоставляются лингвистические и философские представления о языковом единстве. Задействуется лейбницевский концепт «точки зрения» в его прочтении Ж. Делёзом. Онто-лингвистический концепт «Теории слов» Л.С. Липавского включается в диалог с точками зрения на автономию языка Ж. Делёза и М. Хайдеггера. Языковой континуум мыслится как самодостаточное автономное образование, субстанциальному единству которого соответствует спинозистский постулат тождества природы творящей (*natura naturans*) и природы сотворённой (*natura naturata*). Смысловую канву статьи составляют три тезиса Ж. Делёза: «всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах», «именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и преступать их» и «язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще».

В третьем тексте представлена аналитика лекции Ж. Делёза, посвящённой прочтению философом основных концептов Г. Лейбница, – принципов достаточного основания и предустановленной гармонии мира. Принцип достаточного основания раскрывается через обращение к закону тождества, позволяющему различить понятия субъекта и предиката, а также пропозиции взаимности и неотъемлемости, или включения. Принципу достаточного основания принадлежит понятие, содержащее в себе всё, что происходит с соответствующим субъектом и говорится о нём как истина (основание = понятие субъекта). С утверждением понятия индивидуальной субстанции, выражающей тотальность мира, концепт неотъемлемости трансформируется в концепт выражения. Доходя до индивидуального, концепты предстают как имена собственные, или индивидуальные понятия, проявляющие

тотальность мира с определённой точки зрения. Так, принцип предустановленной гармонии предъявляет каждое индивидуальное понятие с точки зрения его онто-тео-логической возможности с существующим миром.

В четвёртом тексте рассматриваются философские понятия-концепты, появившиеся в разное время в разных национальных философских традициях, но близкие, пограничные друг другу по духу и их смысловой направленности. Это понятия игнавии (Я.С. Друскин) и скуки (Л.С. Липавский), активно обсуждавшиеся в кругу эзотерического философско-литературного содружества чинарей, понятие-концепт стеснённости («uneasiness»), или беспокойства живого, прочитываемый Ж. Делёзом при обращении к наследию Дж. Локка, а также концептуальная метафора оттягивающей тяготы, возникшая у М. Хайдеггера в связи с известным поэтическим определением философии, принадлежащим Новалису. Раскрывается связность названных концептов в аспекте затрагиваемого ими нулевого состояния, предшествующего акту творения. Показывается сопричастность соответствующих философских построений в перспективах их возможных онтико-онтологической, онто-лингвистической, лингво-социальной и собственно онто-логической интерпретаций.

Пятый текст представляет вводимое Л.С. Липавским понятие *геометрии охватываний*. Его концептуализация инициирует переосмысление понятия индивидуальности как «перекрёстка последовательностей». Выделяя четыре рода последовательностей – преобразования, изменения, охватывания и движения – Липавский прослеживает их взаимоотношения в связи с предъявляемым индивидуальностью ограниченным вариантом разворота (всеобщего темпа) мира. Такое понимание индивидуальности позволяет обратиться к рассуждениям Ж. Делёза в его прочтении философских концептов Г.В. Лейбница. Индивидуальность мыслится Делёзом через обращение к термину-концепту индивидуального понятия и излюбленной лейбницевской метафоре волны, востребованной и у Липавского. По мысли Делёза, индивидуаль-

ность, как комплекс сингулярностей, выделенных на кривой мира, формирует некую точку зрения. Различие (плюральность) точек зрения обуславливается тем, что на вымышленной кривой каждая индивидуальность выстраивается вокруг только одних (целиком никогда не совпадающих с другими) сингулярностей.

Наконец, беседа за «круглым столом» поднимает тему возможности философской концептуализации языка в контексте проблемы глоттогенеза, имеющей многовековую историю. Обращение к понятиям *Perpetuum Mobile* и *Tabula rasa* позволяет представить язык в аспекте реализации либо нейтрализации врождённой способности заговорить, характеризующей человека в его существе. Утверждается и эксплицируется тезис о её врождённости, но не природности. Применительно к проблеме глоттогенеза понятие *Perpetuum Mobile* задается в качестве само-достаточно продуктивного конструкта, всякий раз возвращающего мышление к его языковому истоку. Представление о *Tabula rasa* служит метафорой «чистой доски», на которой способны проступить любые языковые структуры, возможные в пределах любого человеческого языка, как целого и/или системы. Тем самым традиционное определение человека как существа *био-социального* уступает своё место философскому концепту человека как существа *лингво-социального*, или собственно языкового.

Проблема презумпции смысла в трактатах-иероглифах Я.С. Друскина

Современная философская герменевтика исторически неразрывно связана с творческим наследием Фридриха Шлейермахера. Будучи основоположником современной филологической герменевтики, Ф. Шлейермахер первоочередно выступает в качестве теолога, тем самым задавая три герменевтические ветви: теологическую, филологическую и философскую. Эти ветви, или направления, также могут быть «свернуты» в три точки, по которым вычерчивается треугольник, вписанный в герменевтический круг интерпретации, – понимающего истолкования, или истолковывающего понимания (Г.-Г. Гадамер).

Как отмечает П.П. Гайденко, «одни авторы связывают с герменевтикой вопросы методологические, видят в ней методологию гуманитарных наук; другие склонны усматривать в ней универсальный метод науки в целом, не исключая и естественные науки. Наконец, ряд философов и теологов хотели бы видеть в герменевтике не метод, а онтологическую основу всякого познания, т.е. философию в собственном смысле слова, новую онтологию. В связи с проблематикой герменевтики в последнем случае обсуждается вопрос о природе философского знания, его специфике и его месте в системе знания в целом, а также в системе человеческой деятельности в самом широком смысле» [1. С. 391].

Универсальность герменевтики, существа герменевтического метода интерпретации непосредственно связана с понимающим характером гуманитарного (социально-гуманитарного) знания и познания в целом. Согласно П. Ри-кёру, герменевтика есть «последовательное осуществление интерпретации» [4]. Субъективность понимания предопределяет саму его возможность и одновременно предъявляет проблему смысла, чья презумпция утверждается и в (ставшей уже классической) герменевтике Ф. Шлейермахера, и в философской герменевтике М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. Фундамен-

тально-онтологическое хайдеггеровское тождество бытия и языка трансформируется, переводится Г.-Г. Гадамером в тождество мира и текста. Текста – в метафорах Ж.-Л. Нанси – без «головы» и без «хвоста» (без начала и конца). Утверждение тождества текста и интерпретации возможно лишь благодаря утверждению презумпции смысла. Текст как целое (либо – онтологически – мир как текст) может мыслиться и является таковым лишь в той мере, в какой предполагается присутствие в нем смысла.

Такому предположению в герменевтике Ф. Шлейермахера соответствует понятие *предварительного понимания*, в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – понятие *предпонимания*, в философии Г.-Г. Гадамера – понятие *предрассудка*.

Вместе с тем ввиду субъективности предположения (и собственно логически) презумпции присутствия смысла может быть противопоставлен «анти-тезис» – презумпция его отсутствия, который и задается (задается *концептуально*) в качестве гносеологической (гносеологически-поэтической) перспективы в текстах чинарей – философов Я.С. Друскина, Л.С. Липавского, литераторов А.И. Введенского и Д.И. Хармса. В этой связи Я.С. Друскин акцентирует: «Стихи Введенского и Хармса не имеют ничего общего ни с “литературой подсознания”, ни с сюрреализмом; не было никакой “игры с бессмыслицей”. Бессмыслица, или, как писал Введенский в 1931 г., “звезда бессмыслицы”, была приемом познания жизни, то есть гносеологически-поэтическим приемом» [3. С. 46.]. Причем тексты А.И. Введенского наследуют классическую традицию, поскольку три интересовавшие поэта темы – *время, смерть* и *Бог* – затрагивают языковую (филологическую, – язык, сохраняющий и/или воплощающий время), экзистенциальную (философскую, – конечность человеческого существования) и теологическую (эсхатология, – поэма «Кругом возможно Бог») ветви герменевтики, так или иначе переплетаются с ними.

В философских трактатах Я.С. Друскина конца 20-х – начала 30-х годов («Это и то», «Классификация точек», «Движение», «Признаки вечности», «Вестники и их разговоры» и др.) вырабатывается особый язык, который может быть назван иероглифическим. Корпус текстов этого периода объединяет формула «это и то» с имманентным ей «колеблющимся» состоянием (точки) «некоторого равновесия с небольшой погрешностью». Терминологически «это» и «то» генерируют чистое различие, смысл которого остается «за кадром» и не проговаривается в тексте (открыто, или явно). Нейтральные указательные местоимения не называют того, что различают, но лишь предъясняют само различие, «намекая» на присутствие в нем перспективы смысла набрасываемого рассуждения. Будучи терминами, они никак не выделяются в рассуждении на знаковом уровне (пунктуационно) и смешиваются с указательными местоимениями, перестающими выполнять свою служебную – сугубо лингвистическую – функцию. Лингвистические единицы начинают вплетаться в смысловую канву рассуждения, вызывая эффекты *смещения* и *головокружения* [См.: 5. С. 15-24].

Как это происходит, например, в трактате «Формула Федона» (1928 г.): «Одно переходит в другое через третье, которое скорее одно, и через четвертое, которое скорее другое. Непереходящее же будет это, к которому стремится одно, переходящее в другое. Оно прежде одного и касается его дважды: одной границей будет рождение или начало, а другой что-либо, потому что и другое стремится к нему и переходит в одно. Оно будет как бы перед этим. В чем-либо будет начало одного, переходящего в другое, а то, что в чем-либо будет началом одного, то будет душой. Душа – среднее между одним и этим и ближе к этому. А третье, которое скорее одно, и четвертое, которое скорее другое, будет видимостью третьего и четвертого, и видно рождение и что-либо. Тогда душа, которая скорее одно, чем другое, будет началом этого, а видимостью будет третье, которое скорее одно, и четвертое, которое скорее другое. Но видимость души не имеет: это сво-

ей силой производит душу, а душа – что-либо. Условие чего-либо – видимость, но видимости нет, видимость не есть что-либо. Одно же не принимает другого, но когда приходит другое, должно исчезнуть, потому что одно стоит под этим, а другое – под тем, и одно и другое касаются этого или того и только этого или <только> того. Также третье может быть другим, а четвертое – одним и между ними пятое и шестое, и седьмое и восьмое, и между третьим и четвертым – девятое и десятое. Но это и то неизменны, и это – в одном, а то – в другом. Но оба они – это, а то, что оба есть, – то. Все раздробится подобно одному и другому, но это и то – как это и то, а одно и другое через третье и четвертое, и первое есть существующее, а второе – несуществующее. Но если какое-либо одно касается этого – оно будет тем и касается как то, и дробится как это и то. Следовательно, несуществующего нет, а то, что о нем говорим, – то есть то и дробится как то и, так как такое одно будет этим как то, то это есть то, а душа бессмертна» [2. С. 433-434].

Действителен ли для этого текста принцип презумпции смысла? Ситуация, с которой здесь сталкивается интерпретация, скорее напоминает ницшеанский концепт «по ту сторону» действия оного. Иначе, трактаты Я.С. Друскина этого периода его творчества располагаются «по ту сторону» самого принципа присутствия либо отсутствия смысла. Последний одновременно целиком и имманентен, и трансцендентен тексту трактата – имманентен в момент (или время) его написания и трансцендентен ему постфактум, т.е. после того, как текст завершен и поставлена точка. «Длительность» смысла здесь полностью совпадает с самим процессом набрасывания рассуждения и не предполагает его дальнейшей («внешней») интерпретации. Поэтому процесс такого письма сравним с начертанием иероглифа, обозначающего уже не понятие (как в китайском письме), но «положение дел», состояние, схватываемое мгновенно, когда мышление распознает себя – самоопределяется (именно так, а не иначе) – «здесь-и-сейчас». Значение термина «иероглиф» (введенного в «чинарный»

язык Л.С. Липавским) при таком способе письма близко к буквальному переводу греческого слова *ἱερογλυφικά*, состоящего из двух частей: *ἱερός* – «священный» и *γλύφω* – «вырезаю», «высекаю». Применяемое Климентом Александрийским понятие *ἱερογλυφικά γράμματα* переводится дословно как «священновырезанные письмена».

Но в чем «ценность» такого письма, или философских письмён, кому они адресованы? Казалось бы, невозможность интерпретации (заранее) обнуляет их значимость для тех, кто – в силу тех или иных обстоятельств – с ними столкнется, прочтет (до конца) и убедится в абсолютной или почти абсолютной закрытости этих текстов. Но их *почти* закрытость тем не менее оставляет некий зазор, сравнимый с хайдеггеровским *зазором в круге бытия*, или понимания. С точки зрения самой невозможности придания этому корпусу текстов некоего смысла или нахождения смысла «внутри» них самих, они самоценны как раз благодаря собственной самоосновности, самодостаточности, или автономности. Философская аскеза, характеризующая способ письма, сам язык трактатов-иероглифов Я.С. Друскина обращает, или разворачивает, субъективность интерпретатора на самую себя. Тем самым претерпевает изменение и существо, или концепция, Текста. Текст с прописной буквы – интерпретируемый Текст – перестает быть совокупностью знаков, предположительно наделенных (наделяемых) некими значимостями. Текст здесь буквально уступает (должен уступить) свое место субъективности, чья направленность способна проявиться лишь в точке самоименования, или саморефлексии. Но нахождения способа самоименования традиционно составляет, или задает, суть философствования и «бессмертие» его «души» и/или духа. В этом смысле трактат Я.С. Друскина «Формула Федона», как иероглиф бессмертия души, безусловно, продолжает философскую традицию и символизирует ее непреходящую ценность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
2. Друскин Я.С. Формула Федона // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. М.: Ладомир, 2000. С. 433-434.
3. Друскин Я.С. Чинари // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. М.: Ладомир, 2000. С. 46-64.
4. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук [Электронный ресурс]. URL: <https://studfile.net/preview/1365176/> (дата обращения 03.12.2025).
5. Шадрин А.А. Сопредельные миры чинарей. Герменевтика концепта «Теории слов» Л.С. Липавского. Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. 148 с.

Концепт точки зрения в перспективе вопроса о генезисе языка

По утверждению Ж. Делеза, «всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах» [3. С. 49]. «Теория слов» Л.С. Липавского *говорит* о словах и в то же время о языке в целом, или применительно к языку в целом. Целостность языка концептуализируется и предъясняется в вопросе о его генезисе. – Предоставляет ли язык подсказку о своем происхождении, знает, помнит ли *сам* о собственном истоке? Поскольку язык и его исток взаимопринадлежны, неотделимы друг от друга, языковой континуум может и должен мыслиться как самодостаточное автономное образование, искомое начало которого, всегда-уже развернутое во времени и пространстве, прочитывается и/или ре-конструируется во множественности собственных «ставших» состояний, проецируемых из точки настоящего. Автономия языка возможна лишь в представлении о его субстанциальном единстве, каковому в философской – нововременной – традиции соответствует Спинозистский постулат тождества природы творящей (*natura naturans*) и природы сотворенной (*natura naturata*).

Применительно к *истории значений* «ставшие» языковые состояния в «Теории слов» дискурсивно воплощаются в трех онто-лингвистических «складках» – *проекции на жидкость*, *проекции на мускульное усилие* и *проекции на вещи, действия и свойства* [См.: 6. С. 64-67]. Так, по мысли Л.С. Липавского, проявляется общая тенденция к постадийному «затвердеванию», «окаменению» языка, характеризующая его «судьбу». «Окаменение» не означает «смерть», «омертвление» языка или его окончательную завершенность, но показывает на то, что *предметность* и *ассоциативность*, определяющие современное развертывание языкового производства, уже оторвались от внутренне присущих – имманентных – языку законов, утратили чувствительность к ним [См.: 6. С. 78-79]. Поиск языковых законов – общих и частных – занята лингвистика, для которой язык предстает объектом

рефлексии исследователя, принадлежащего, как правило, к определенной лингвистической школе, или традиции. Понятие *фонетического закона*, открытое сравнительно-историческим языкознанием в XIX веке, послужило началом «математизации» и/или «алгоритмизации» лингвистики. Отныне сами понятия *закона* и *закономерности* стали для нее столь же значимы, как для математики (диахрония как языковая мера времени), геометрии (синхрония, лингвистическая география) и естествознания.

Вместе с тем, существование языка-объекта в лингвистике целиком очерчивается с определенной позиции, занимаемой исследователем. В структурной лингвистике Ф. де Соссюра она именуется *точкой зрения* и выражается в исходном принципе исследования. Аксиома исходного принципа не доказывается, но утверждается в качестве постулата, позволяющего сравнивать языковые состояния и выделять элементы структуры языка. Сходства и различия между ними устанавливаются на основании выбранного принципа, или постулата о тождествах / различиях. Через сравнение различных состояний и структурных элементов идентифицируются языковые факты, которые затем упорядочиваются и интерпретируются.

Понятие языкового факта предполагает, таким образом, его двоякое смысловое измерение. С одной стороны, языковые факты конструируются, т.е. целиком зависят от утверждаемой (зачастую интуитивно принимаемой) аксиоматики, и в этом смысле «подвисают» в отношении их «фактичности», с другой – язык настолько многогранен, «разносторонен» и/или подвижен, что позволяет различать (неопределенное) множество «точек зрения» на его основоустройство. Как замечает Л.С. Липавский, «...нигде факты не подтасовываются с такой легкостью, как при исследовании слов. Недаром существовавшие во все времена фантасты и доморощенные философы влеклись к этому занятию» [5. С. 292]. Латинское *factum* буквально значит «свершившееся»; всегда-уже-свершившимся *языковым* фактом является *слово*, поскольку

понимание и смысл фактом своего присутствия в языке целиком обязаны слову. – *Единичному множественному* в терминологии Ж.-Л. Нанси.

В структурной лингвистике Ф. де Соссюра слово определяется в качестве языкового знака и задает комбинаторное – ассоциативное – отношение между означающим (акустическим образом) и означаемым (понятием). Так ассоциативность противопоставляется предметности, – представлению о языке как номенклатуре – списку имен вещей мира. Онтолингвистическая концепция Л.С. Липавского также предъясняет слово в перспективе отправной точки исследования, но иначе. Небезынтересно, что первая работа Соссюра, принесшая ему известность, – «Мемуар о первоначальной системе гласных в индоевропейских языках» – посвящена исследованию утраченных гласных, Липавский же в «Теории слов» обращается к согласным, называя их «теми семенами, из которых выросли первые слова языка» [5. С. 254]. В этом смысле «Теория слов» Липавского может быть названа «Мемуаром о первоначальной системе согласных в русском языке».

Та или иная «точка зрения» *на* что-либо, включая язык, возникает при дистанцировании от того, что открывается как ее «визуальное поле». Ж. Делез в курсе лекций о Г. Лейбнице, эксплицируя лейбницеvский концепт «точки зрения», говорит: «Необходимо, чтобы каждый субъект, каждое индивидуальное понятие субъекта включало тотальность мира, выражало этот тотальный мир – но с определенной точки зрения» [2. С. 31]; «...к чему клонит Лейбниц. Он собирается сказать: да-да, каждое индивидуальное понятие выражает тотальность мира, но с определенной точки зрения. А что это означает? Насколько это небанально, если рассуждать в дофилософских терминах, настолько мы уже не можем остановиться. Это заставляет нас продемонстрировать, что то, что составляет индивидуальное понятие как это, есть точка зрения. И что, стало быть, точка зрения глубже, чем тот, кому она принадлежит. Надо полагать, что в глубине всякого индивидуального понятия располагается точка зрения, индиви-

дуальное понятие определяющая. Если хотите, субъект вторичен по отношению к точке зрения» [Там же. С. 31-32]; «... Что делает меня мной, так это точка зрения на мир. Лейбниц не сможет остановиться, необходимо, чтобы он дошел до такой теории точки зрения, когда субъект конституируется точкой зрения, а не точка зрения – субъектом... Анализ точек зрения как достаточного основания субъектов – вот достаточное основание субъекта. Индивидуальное понятие – это точка зрения, с которой индивид выражает мир... Именно точка зрения эксплицирует субъект, а не наоборот» [Там же. С. 32]; «Но кто определяет эту точку зрения? Лейбниц говорит: поймите, каждый из нас выражает тотальность мира, только выражает он ее смутно и запутанно. Смутно и запутанно – что это означает в лексиконе Лейбница? Это означает, что хотя в нем и существует тотальность мира, но лишь в форме малого восприятия... Я выражаю весь мир, но смутно и беспорядочно, словно некий плеск» [Там же. С. 33]; «Все индивиды выражают тотальность мира смутно и беспорядочно. Тогда что отличает одну точку зрения от другой? В противоположность только что сказанному существует небольшая часть мира, которую я выражаю ясно и отчетливо, и у каждого субъекта, у каждого индивида есть своя малая часть мира – в каком смысле? Именно в том весьма определенном смысле, что эту малую часть мира, которую я выражаю ясно и отчетливо, все остальные субъекты выражают тоже, но смутно и беспорядочно. То, что определяет мою точку зрения, подобно своего рода прожектору, который во мраке смутного и запутанного мира сохраняет ограниченную зону ясного и отчетливого выражения. Сколь бы ничтожными мы ни были, сколь бы незначительными мы ни были, у нас есть наша малая “ерунда”, даже у мелких насекомых есть свой малый мир: они выражают ясно и отчетливо какие-то пустяки, но своя малая порция у них есть. Персонажи Беккета – это индивиды: все запутанно, какой-то шум, они ничего не понимают, они идиоты; а великий шум мира есть. Сколь бы жалкими они ни были в своей клоаке, а малая зона существова-

ния у них есть. Это то, что великий Моллой называет “мои пожитки”. Он не двигается, у него есть какой-то крюк, и в радиусе одного метра он таскает этим крюком разные штуковины, свои пожитки. Вот ясная и отчетливая зона, которую он выражает. И каждый из нас – там. Но наша зона – более или менее крупная, и в этом еще нельзя быть уверенным, но зоны никогда не бывают одинаковыми. А из чего создается точка зрения? Она зависит от пропорции региона, выражаемого индивидом ясно и отчетливо, по отношению к тотальности мира, выражаемой смутно и беспорядочно. Вот она, точка зрения» [Там же. С. 34].

Точка зрения, ясно и отчетливо высвечивающая определенный регион мира, при взгляде на язык производит ту же операцию. Это в полной мере относится к лингвистике, ее разделам (фонология, морфология, синтаксис, семантика и т.д.), подразделам (фонетика, грамматика, лексикология и т.д.) и множеству ответвлений, связывающих лингвистику с другими науками (психолингвистика, социолингвистика и т.д.). Философский взгляд на язык проецирует иную «точку зрения», а именно ту, что творит/созидает концепты. Причем философские концепты зачастую возникают при обращении к вопросам и/или проблемам, которые лингвистика прилежно обходит стороной (либо передоверяет другим наукам). И прежде всего, это вопрос о происхождении языка, т.е. проблема глоттогенеза. Не решаемая – неразрешимая – в рамках лингвистики (и не только лингвистики), проблема генезиса языка обретает в философской рефлексии статус производящего и производимого конструкта *Perpetuum Mobile*. Иначе, вопрос о происхождении языка возвращает мышлению *желание* мыслить, целиком погружая его в ту среду, где оно возникает, различается и производит собственные смыслы.

Таким образом, первый заявленный тезис Ж. Делеза – «всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах» – готов уступить свое место второму: «Именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и преступать их» [3. С. 25.]. Высказанная Ж. Делезом мысль чрезвычайно близка,

по существу, граничит с позицией, занимаемой М. Хайдеггером, его «точкой зрения» на язык.

Хайдеггеровский концепт *экзистирующего присутствия* выражает открытость, или непотаенность (*ἀλήθεια*), истины человеческого существования, даруемой языком. Будучи *языковым существом*, человек, присутствуя в мире, распознает себя и мир в языке, проговаривающем собственные смыслы через человека: бытие-в-мире есть бытие-в-языке. Смысл неотделим от понимания, движение или длительность которого раскрывается в троичной структуре временности, когда (и всегда уже) одновременно – со-бытийно – прошлое *от-*ступает, будущее *вы-*ступает, а настоящее *на-*ступает «здесь-и-теперь» (*Dasein*, или «вот-бытие»). – «Временность временится как бывшее настоящим будущее» [1. С. 379]. И поскольку событийность *Dasein* укоренена в языке, тождество бытия и времени («*Sein und Zeit*») трансформируется в тождество бытия и языка. По мысли Хайдеггера, язык могущественнее, важнее нас, опережает, превышает наше существование и потому его *индивидуальным понятием* оказывается понятие Дара.

Это то самое «индивидуальное понятие», о котором говорит Ж. Делез. То есть понятие Дара, как «индивидуальное понятие субъекта», «включает тотальность», или определяет существо языка, но с определенной – хайдеггеровской – точки зрения. Однако оно не является конечным. Дар требует отдаривания, следовательно, подлинным Даром может быть только дар, исключающий возможность отдаривания, т.е. дар анонимный. Анонимность есть условие возможности безвозмездного дарения. Казалось бы все сходится, язык – действительно и/или во всех смыслах дар анонимный, его даритель неизвестен. Но, с другой стороны, даже анонимный дар не должен исключать возможность отказа от него, – насильственный дар нивелирует понятие Дара. И тем не менее, язык – это анонимный дар, исключающий возможность отказа от него: однажды начав говорить, мы вынуждены говорить до конца, соответственно, однажды начав мыслить мы также

вынуждены мыслить до конца. Поэтому Хайдеггер переходит к следующему предельному понятию, дальше которого пойти невозможно. Язык – это наша Судьба, превышающая в греческой традиции власть богов. Отсюда сдержанное отношение Хайдеггера к Богу и богам. Даже греческие боги подвластны Судьбе. Известное изречение Клеанфа – в переводе Сенеки – гласит: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Согласно концепту «Теории слов» Липавского, *судьба*, *суд* и *суть* – слова одного рода (правило первой согласной). Судьба судит, суд ищет суть, т.е. определяет истину. Каково же значение истины? «ИСТИНА и ПРАВДА, – пишет Липавский, – синонимы, но происходят они от совершенно разных смысловых линий; ПРАВДА происходит от ПЕРЕТИ – ПРИВИТИ, что значит – “стремить, толкать, ударять, давать направление”, откуда ПРАВИЛЬНЫЙ – в заданном, надлежащем направлении, соответствующий, и ПРАВИЛО – заданное стремление, направление, ПРАВОТА и ПРАВДА – соответствие нужному, верному направлению, ИСТИНА же происходит от ИСТЫЙ, ИСТО, что значило “внутренний”, откуда, например, др.-русские слова ИСТО – почки, тестикулы и ИСТОБА, ИСТБА, давшее начало нашему ИЗБА – внутренность, укрытое место, жилье (“войди в избу” говорят стоящему на крыльце или в сенях). Обычное толкование в лингвистике, что ИСТБА, ИЗБА происходит от ИСТОПИТЬ, конечно, неверно. Кроме того, ИСТИНА употреблялось еще в смысле “капитал” в противоположность процентам, т.е. основная, внутренняя часть капитала, его, так сказать, сердцевина. ИСТИНА значит “внутренность, настоящая, подлинная сущность”» [5. С. 280-281].

В отношении лингвистики и, в частности, сравнительного языкознания, Липавский отмечает, что, как ни странно, лингвисты не задаются вопросом о происхождении языка: «...они не предлагают ничего. Ограничившись несколькими замечаниями о том, что язык создался, вероятно, из звуков, связанных с работой, а быть может, частью из звукоподражания, языковеды спешат поскорее уйти от этого вопроса и уже

не возвращаться к нему. Это так вкоренилось, что самый вопрос о происхождении языка и исходных первоначальных словах молчаливо признан каким-то неприличным вопросом, а занятия в этом направлении чем-то смешным и жалким, вроде попытки построить перпетуум мобиле. Для современной науки о языке не существует самого вопроса об истории значений: она считает, что нынешний ассортимент понятий единственный возможный, он существовал в готовом виде всегда, разве что в более урезанном виде прежде» [5. С. 291]. Но «в основе этого отвращения языкознания к вопросу, который, казалось бы, должен бы стоять в центре его работ» лежит не только упомянутое представление, но и некое чувство: «Это чувство хотя и не осознанно, но весьма сильно: это – осторожность, почти инстинктивная боязнь беспочвенных спекуляций. Эта боязнь понятна: нигде, пожалуй, материал не бывает так податлив, так услужливо подтверждающим любую гипотезу, как в языке. Ведь букв в языке всего пара десятков, а звукосочетаний много сот тысяч; звуки могут переходить друг в друга, значения все связаны между собой самыми на вид разнообразными способами, так что можно соединять их нитями и так и так...» [Там же. С. 292]. И далее: «Чтобы уберечься от спекуляций, языковеды отказываются вообще от какого-либо руководящего принципа. Они стараются только подмечать факты, считая, что факты в конце концов приведут к правильным общим выводам. Недостаточность проникновения вглубь материала они стараются возместить широтой привлекаемого материала. Современное языковедение недаром зовется сравнительным: оно изучает факты одного языка, сравнивая их с фактами других языков» [Там же].

Однако «никакое сравнение не может само по себе дать объяснения. Оттого, что русскому ОГОНЬ соответствует санскритское АГНИ и латинское ИГНИС, не становится понятным, как произошло это слово в том, другом или третьем языке. Понятно поэтому, что языковеду доставляет удовлетворение, когда эту непонятную связь, это сходство он может

истолковать как самую обычную для человеческого ума связь – причинную. Делается это двумя путями: либо все эти сходные слова считаются за производные от какого-то неизвестного слова более раннего языка; либо, что еще проще, считается, что одно из этих сходных слов произошло от другого, изучаемый язык заимствовал это слово из другого, слегка видоизменив его. Хотя, собственно говоря, и такое толкование не вскрывает механизма возникновения слова, но оно зато отодвигает вопрос об этом, дает иллюзию объяснения. Поэтому, верно, языковеды и склонны так видеть всюду заимствование. Кажется, что ими движет при рассмотрении любого языка стремление доказать, что все его слова произошли из слов другого языка» [5. С. 292-293]. И далее: «Пока законы языка чувствуются, введение чуждого, не входящего в общую ткань языка слова так же невозможно, как невозможно, скажем, для механика всунуть в машину кочергу потому только, что она также железная и валяется тут рядом. Или – как невозможно пчеле спутать бумажный цветок с настоящим. Пчела узнает цветок по запаху. И человек, пока язык для него не омертвел, воспринимает слово по его интимной связи с другими словами этого языка, как бы по его родовому запаху. Чужое слово поэтому не воспринимается вообще как речевой элемент, оно такой же не имеющий отношения к речи звук, как скрип двери или тиканье часов. Теория слов отрицает какое бы то ни было существенное значение заимствований для языка. Заимствование начинается только на более поздних стадиях и, так сказать, на периферии языка, в специальных областях, где слова раньше всего начинают восприниматься как термины. В одном только случае чуждое слово легко может войти в язык, стать своим: когда слово-приемьш случайно подходит по своему звуковому составу к соответствующему языковому ряду, совпадает с возможным, но еще не реализовавшимся словом в данном языке. Но тогда это будет собственно не заимствование, а создание под влиянием внешнего толчка нового слова по законам этого языка» [Там же. С. 293-294].

По мысли Липавского, ключом к семантическому многообразию языка служит треугольник исходных значений: *тянуть(ся)*, *стремить(ся)*, *хватать(ся)*. Он «означает, в конечном счете, энергию. Поэтому в языке легко образуются слова, означающие большую степень энергии, и трудно те слова, которые означают малую степень энергии или отсутствие ее» [5. С. 285]. «Треугольник исходных значений» – это «индивидуальное понятие» Липавского, его концепт, его «точка зрения» на языковое единство и имманентные языку силовые линии; они «затвердевают» в согласных, но имеют свое продолжение в гласных. Поэтому каждое слово – это *своего рода* сгусток энергии, определяющий и сохраняющий весовое соотношение слова. И эти же силовые линии *гипотетически* могут названы универсальными, – определяющими как бытие природы (заданной в тождестве природы творящей и природы сотворенной), так и бытие мышления. Почему гипотетически? – Треугольник исходных значений имеет бесконечную площадь приложения и позволяет назвать в мире *всё*. – «Но это совсем не значит, что все, что есть в мире, одинаково легко и удобно назвать, исходя из этого треугольника значений» [Там же. С. 282]. Поэтому первоочередно они характеризуют *мышление языка, его средоточие*.

Наконец, место второго заявленного тезиса Ж. Делеза – «именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и преступать их» – занимает третий: «Язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще» [4. С. 81.]. Тогда в какой временной перспективе способен (мог) возникнуть язык?

Язык всегда-уже «дан», развертывается в настоящем, но также представим в ретроспективе прошлого и перспективе будущего. Однако вопрос о происхождении языка затрагивает ретроспективу его прошлого и пытается дотянуться до того «начала», с момента которого язык начинает существовать. В онтологическом аспекте таким началом может выступать Бог либо природа. Антропологическая и этнологическая возможности исключаются по причине того, что сами они (всегда) реализуются лишь в перспективе их лингвистиче-

ской актуализации. Следовательно, Бог либо природа. Природа также исключается уже постольку, поскольку сигнальные системы растительных, насекомых и животных видов не предполагают необходимости перехода (ни эволюционного, ни революционного) на принципиально иной – символический – уровень обмена смыслами. Остается Бог. Тогда библейская – христианская – традиция вновь задействует временную перспективу, где само время касается вечности, а вечность – времени. Вечность принадлежит Богу-Отцу, или Бог-Отец принадлежит Вечности; Бог-Сын принадлежит времени, и, принося благую весть, «преломляет» время, начиная его новый отсчет; Бог-Дух святой и принадлежит, и не принадлежит и вечности, и времени, поскольку *мгновенно* «прокалывает» вечность и/или пронизывает время. Парадоксально, но логически (т.е. логически это, безусловно, парадоксально) язык мог возникнуть, возникает – дается весь целиком – лишь мгновенно. Тео-логически – в библейской традиции – он так и возникает, или возникает только так, и никак иначе возникнуть не может, не способен. Однако при этом необходимо иметь в виду, что сама теологическая перспектива возникновения языка целиком вписана в языковой континуум, чья субстанция бесконечно производит собственные смыслы, конструкты и структуры, но всегда производит их с определенной «точки зрения».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
2. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
3. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.

4. Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е.В. Семиной. Вступит. статья И.П. Ильина. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века).
5. Липавский Л.С. Теория слов // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 254-320.
6. Шадрин А.А. Сопредельные миры чинарей. Герменевтика концепта «Теории слов» Л.С. Липавского. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016.

Принцип достаточного основания: концепт Г. Лейбница в прочтении Ж. Делёза

В первой из «Лекций о Лейбнице», прочитанной Жилем Делёзом в 1980 г. в Университете Париж-VIII (Венсенн), философ обращается к представлению о деятельности, которая характеризует философское мышление в его существе, – в модусе творения. По мысли Делёза, концепт творения одновременно роднит философию с искусством и отличает, отделяет философское мышление от научного типа рациональности. – «Я не вижу никакой возможности определить конкретную науку, если мне не указывают нечто, что создается этой наукой и в этой науке. И вот оказывается, что то, что создается наукой и в науке, – ...это не концепты в собственном смысле слова» [2. С. 15]. Это не значит, что «наука не мыслит» (М. Хайдеггер) в буквальном смысле, или дословно, поскольку мышление реализуется и воплощается – распознаётся – в различных способах и формах производства знания. То же, что дано изначально и в пределе в модусе творения и в философии, и в искусстве может быть названо потоком, или потоками: «Потоки даны, а творение состоит в разрезании, организации, соединении потоков так, чтобы вокруг известных сингулярностей, извлечённых из потоков, вырисовывалось или создавалось творение» [2. С. 15-16].

Концепт, как «система сингулярностей, выделенная из потока мыслей», не есть нечто данное, его границы подвижны. – Метафорически концепт определяется Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» [1. С. 32.]. Метафора парения задаёт *план имманенции*, показывая на субъективность мышления в его способности различать потоки мыслей, т.е. *парить*. А потому «концепт есть термин оригинальной деятельности или оригинального творчества» [2. С. 16], у которого всегда есть имя собственное, автор. И отсюда же различие, проводимое Делёзом между *концептом*

и мыслью, актом творения и рефлексией: мышление как парение не рефлексивно (не интеллектуально) в том смысле, что предъявляет понятие как *слово творения*, произведение его смысла. Иначе, если понятие и понятия существуют объективно, то смысл их создаётся, творится, производится и/или схватывается субъективно, – мыслящей субъективностью. Мысли и истины вторичны по отношению к концептам, так или иначе основываются на них, признавая или не замечая этого. Соответственно, «...истина всегда подчинена той системе концептов, какой мы располагаем. Какова важность философов для нефилософов? Дело в том, что нефилософы могут не знать этого или делать вид, что этим не интересуются; хотят они этого или нет, они мыслят при помощи концептов, у которых есть собственные имена. Я распознаю имя Канта не по его жизни, а по определённом типу концептов, которые снабжены его подписью» [2. С. 16].

Лейбниц интересуется, завораживает Делёза тем, что, с одной стороны, это безусловно философ порядка и «полиции» (в смысле необходимости упорядоченной организации полиса), а с другой – для обоснования этого порядка «он предается самой что ни на есть безумной страсти к творению концептов, какую только можно обнаружить в философии. Какие-то взьерошенные концепты, какие-то торчащие концепты, концепты в страшном беспорядке, сложнейшие концепты для оправдания того, что есть. Необходимо, чтобы у всякой вещи был смысл» [2. С. 17]. Для того, чтобы у всякой вещи был смысл, необходим *принцип достаточного основания* с утверждением коррелирующего (парного) с ним *принципа предустановленной гармонии*.

Приступая к прочтению ключевых пунктов философии Лейбница, Делёз начинает с простейшей логической формы – тавтологии, как она выражена в законе тождества, – А есть А. Принцип тождества несомненен, достоверен, но в то же время пуст. – «Если я говорю, что синее есть синее или что Бог есть Бог, я не говорю тем самым, что Бог существует, но в каком-то смысле на моей стороне достоверность» [2. С. 20].

И уже логически тавтология раскрывается так, что А-слева и А-справа становятся различимы. А-слева предстаёт как субъект, А-справа – как предикат, а логическая связка «есть» – как отглагольная форма, восходящая к глаголу «быть». В пустых и достоверных пропозициях (синее есть синее, треугольник есть треугольник) субъект и предикат вступают в отношения взаимности. Это собственно тождественные, или взаимообратные, пропозиции. Второй случай – чуть более сложный, когда принцип тождества детерминирует пропозиции, в которых нет обратимости, тождественности субъекта и предиката. Пропозиции «у треугольника три угла» и «у треугольника три стороны» отличаются тем, что во второй нет безусловной тождественности субъекта и предиката. – «И действительно, три стороны – это не то же самое, что три угла. И всё-таки существует так называемая логическая необходимость. Эта логическая необходимость означает, что вы не можете помыслить три угла, образующие одну и ту же фигуру, без того чтобы у этой фигуры не было трех сторон. Обратимости здесь нет, но есть включение. Три стороны включены в треугольник. Неотъемлемость, или включение» [2. С. 21]. Или пропозиции «материя есть материя» и «материя протяжённа», – первая пропозиция тождественная, или взаимообратная, вторая – пропозиция включения.

Таким образом, как бы сказал А. Бадью, единица делится надвое: «...тождественные пропозиции бывают двух типов: это взаимные пропозиции, где субъект и предикат – одно и то же, и пропозиции неотъемлемости, или включения, где предикат содержится в понятии субъекта» [2. С. 21]. Иначе, «в духе Лейбница», принципу тождества соответствует тезис: всякая аналитическая пропозиция истинна. Как оригинальный мыслитель, Лейбниц здесь ещё не показывается, не проявляется. Предфилософски Лейбниц возникает тогда, когда формулирует взаимообратную пропозицию по отношению к принципу тождества, выраженному в тезисе «всякая аналитическая пропозиция истинна». Её формулировка такова: «всякая истинная пропозиция – аналитическая». Перевёрты-

вая тавтологию «А есть А», т.е. прочитывая её справа налево, мы остаёмся в границах той же формулы, и никаких изменений не происходит. Однако в философской формулировке перевёрнутая пропозиция принимает форму крика. – «Всякий раз, когда вы формулируете истинную пропозицию, необходимо (и вот где крик!), хотите вы того или нет, чтобы она была аналитической, то есть чтобы она была сводимой к пропозиции атрибуции или к пропозиции предикации, а не только чтобы она была сводимой к суждению предикации или атрибуции (небо голубое); чтобы она была аналитической, то есть чтобы предикат либо был бы взаимнообратным субъекту, либо содержался в понятии субъекта» [2. С. 22-23].

Трудность задачи, которую ставит перед собой Лейбниц, заключается в том, что отнюдь не всякое суждение сводимо к суждению атрибуции (и с этим связаны основополагающие проблемы логики). Помимо суждения атрибуции, возможны, в частности, суждения, высказывающие пропозицию отношения («Петр меньше Павла»), пропозицию существования («Бог существует»), пропозицию локализации («Спичечный коробок на столе»), и другие. И тем не менее, поскольку *необходимо, чтобы у всего было основание*, взаимнообратная пропозиция – «всякая истинная пропозиция – с необходимостью аналитическая» – задаётся Лейбницем в качестве универсальной формы любого возможного суждения и именуется им *принципом достаточного основания*. – «Принцип достаточного основания может выражаться так: что бы ни происходило с субъектом, какими бы ни были детерминации пространства и времени, отношения, события, необходимо, чтобы то, что происходит, то есть то, что мы говорим о нём как истину, необходимо, чтобы всё, что говорится о субъекте, содержалось в понятии субъекта» [2. С. 24]. И основанием становится само понятие, которое содержит в себе всё, что происходит с соответствующим субъектом и говорится о нём как истина (основание = понятие субъекта). Тогда какой мир, какая вселенная родится из основания, сошедшего с понятием субъекта?

Отвечая на этот вопрос, Делёз обращается к примерам, приводимым самим Лейбницем, – элементарным событийным пропозициям, т.е. имевшим место событиям: «Цезарь перешёл Рубикон» и «Адам согрешил». Следуя логике концепта Лейбница, необходимо, чтобы предикат «перейти Рубикон» содержался в понятии Цезаря. Делёз акцентирует: «Не в самом Цезаре, а в понятии Цезаря» [2. С. 26]. В пропозиции «Адам согрешил» грех в некий момент становится неотъемлем от понятия Адама. И Делёз выделяет этот лейбницевский концепт, называя его *концептом неотъемлемости*. Это первый момент в развитии принципа достаточного основания. Но далее «мы уже не можем остановиться», поскольку атрибутируя нечто (в частности, некое событие) тому или иному субъекту как истинное, помимо атрибутируемой вещи, в понятие субъекта нами затем с необходимостью должна «зашиваться», включаться вся тотальность мира. Но не потому, что здесь вступает в силу принцип причинности. Последний предполагает регрессию в бесконечность и тем самым доходит до неопределённости. – «Ведь причина – это вещь, а у вещи, в свою очередь, есть своя причина и т.д. и т.д. Я могу переформулировать то же самое, сказав: всякая причина имеет следствие, а это следствие есть, в свою очередь, причина следствий. Стало быть, перед нами – неопределённый ряд причин и следствий» [2. С. 27]. Поэтому причина никогда не бывает, *не может* быть достаточной. Т.е. принцип причинности утверждает причину необходимую, но не достаточную. Достаточное основание укоренено в *понятии* вещи и потому не слишком отличается от самой вещи. Иначе, «достаточное основание выражает отношения вещи с ее собственным понятием, тогда как причина выражает отношения вещи с другой вещью. Все прозрачно» [2. С. 28].

Но если субъект содержит – охватывает собой – весь мир, то это уже не концепт неотъемлемости, или включения (какого-то определённого события), такому концепту должен быть придан новый статус, поскольку он предъявляет другое «положение дел». – Когда понятие субъекта начинает выра-

жать тотальность мира, тогда *концепт неотъемлемости* трансформируется в *концепт выражения*. И тогда *каждый* субъект (каждый из нас) должен выражать тотальность мира. Однако здесь возникает «большая опасность» того, что существует лишь один универсальный субъект, а каждый из нас, включая Цезаря, оказывается всего лишь видимостью единственного универсального субъекта. Для Лейбница такой ход недопустим, у него просто нет выбора, поскольку принцип достаточного основания должен (впервые!) «примирить» концепт с индивидом. И концепт Лейбница действительно доходит до индивидуального. – «Всегда различали порядок концепта, который отсылал к всеобщности, и порядок индивида, который отсылал к сингулярности. Более того, всегда считали само собой разумеющимся, что индивида как такового невозможно постичь с помощью концепта. Всегда считали, что имя собственное – не концепт. И действительно, “собака” – вот концепт. А “Медор” – не концепт. Действительно, существует некая “собачность” всех собак, как говорят некоторые логики на своём превосходном языке, но “медоровости” всех Медоров не существует. Лейбниц был первым, кто сказал, что концепты суть имена собственные, то есть что концепты – это индивидуальные понятия» [2. С. 29].

Всякое субстанциальное понятие, т.е. понятие субъекта (Лейбниц не проводит различия между субстанцией и субъектом), выражает тотальность мира. Возникает вопрос: что отличает один субъект от другого, как они способны различаться? – Их несводимость обуславливается тем, что каждое индивидуальное понятие субъекта выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения. Так создаётся теория (или концепт) точки зрения, задающая перспективистскую традицию философствования, и не только, – тот же Лейбниц «создает чрезвычайно продуктивную ветвь геометрии: так называемую проективную геометрию. Случайно ли, что именно в конце соответствующей эпохи в архитектуре, как и в живописи, были разработаны всевозможные разновидности техник перспективы? Возьмем ровно две области, с этим со-

четающиеся: архитектуру-живопись и перспективу в живописи, с одной стороны, а с другой – проективную геометрию. Поймите, к чему клонит Лейбниц. Он собирается сказать: да, каждое индивидуальное понятие выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения» [2. С. 31]. В 19 веке традицию перспективизма наследуют Ф. Ницше (с его тезисом-концептом «истина есть перспектива»), В. Дильтей, затем – Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, и этими именами заданная Лейбницем традиция безусловно не исчерпывается.

В чём же новизна, продуктивность разрабатываемой Лейбницем теории точки зрения? Делёз настаивает, что она гораздо глубже, чем концепт индивида и индивидуальной субстанции. Именно точка зрения предопределяет индивидуальную сущность, – от начала и до конца («от рождения до смерти индивида»): «...в глубине всякого индивидуального понятия располагается точка зрения, индивидуальное понятие определяющая» [2. С. 32]. Поэтому индивид вторичен по отношению к ней, опосредует её, или конституируется ею: «Индивидуальное понятие – это точка зрения, с которой индивид выражает мир... Именно точка зрения эксплицирует субъект, а не наоборот» [2. С. 32]. Будучи целостной (а понятие точки уже предполагает её целостность), она составляет сущность, или «сущностьность», субъекта: «Существует своего рода сущностьность, объектность субъекта, а объектность – это точка зрения» [2. С. 33]. Иначе, точка зрения объективирует «сущностьность» субъекта, его взгляд на мир, видение им мира. – «Но кто определяет эту точку зрения? Лейбниц говорит: поймите, каждый из нас выражает тотальность мира, только выражает он ее смутно и запутанно. Смутно и запутанно – что это означает в лексиконе Лейбница? Это означает, что хотя в нём и существует тотальность мира, но лишь в форме малого восприятия... Я выражаю весь мир, но смутно и беспорядочно, словно некий плеск» [2. С. 33]; «Все индивиды выражают тотальность мира смутно и беспорядочно. Тогда что отличает одну точку зрения от другой? В противоположность только что сказанному существует небольшая

часть мира, которую я выражаю ясно и отчётливо, и у каждого субъекта, у каждого индивида есть своя малая часть мира – в каком смысле? Именно в том весьма определённом смысле, что эту малую часть мира, которую я выражаю ясно и отчётливо, все остальные субъекты выражают тоже, но смутно и беспорядочно. То, что определяет мою точку зрения, подобно своего рода прожектору, который во мраке смутного и запутанного мира сохраняет ограниченную зону ясного и отчётливого выражения. Сколь бы ничтожными мы ни были, сколь бы незначительными мы ни были, у нас есть наша малая “ерунда”, даже у мелких насекомых есть свой малый мир: они выражают ясно и отчётливо какие-то пустяки, но своя малая порция у них есть. Персонажи Беккета – это индивиды: все запутанно, какой-то шум, они ничего не понимают, они идиоты; а великий шум мира есть. Сколь бы жалкими они ни были в своей клоаке, а малая зона существования у них есть. Это то, что великий Моллой называет “мои пожитки”. Он не двигается, у него есть какой-то крюк, и в радиусе одного метра он таскает этим крюком разные штуковины, свои пожитки. Вот ясная и отчётливая зона, которую он выражает. И каждый из нас – там. Но наша зона – более или менее крупная, и в этом еще нельзя быть уверенным, но зоны никогда не бывают одинаковыми. А из чего создаётся точка зрения? Она зависит от пропорции региона, выражаемого индивидом ясно и отчётливо, по отношению к тотальности мира, выражаемой смутно и беспорядочно. Вот она, точка зрения» [2. С. 34].

Но мира как такого – вне определённой точки зрения – не существует. Существующий мир выражают все индивидуальные субстанции вместе, или совместно. Т.е., как бы сказал Кант, мира-в-себе не существует, он целиком имманентен выражающей его определённой точке зрения. Он полностью содержится, воплощается в каждом индивидуальном понятии, в каждой индивидуальной субстанции, и существует лишь в этом включении. Все индивидуальные субстанции выражают один и тот же мир, но отличает их то, что ясно и отчётливо они выражают не одну и ту же часть мира. И здесь

возникает последняя трудность: все индивидуальные понятия должны выражать один и тот же мир. Но мира-как-такового не существует. Следовательно, на уровне тождества возникает противоречие: А не есть А. Например, круглый квадрат. Но если показать, что круг не может быть квадратным, исходя из принципа тождества, достаточно легко, поскольку истины сущности не могут быть противоречивы, то на уровне принципа достаточного основания это гораздо сложнее: «Истины существования таковы, что возможна противоречащая им истина» [2. С. 36]. В понятии Адама-негрешника нет противоречия, равно как и в понятии Цезаря, не переходящего Рубикон. – «Почувствуйте, как Лейбниц пытается спасти свободу, раз уж он попал в скверную для её спасения ситуацию. Это отнюдь не невозможно. Цезарь мог бы и не переходить Рубикон, а вот круг не может быть квадратным – здесь свободы нет... Адам мог бы и не грешить, стало быть... истины, управляемые принципом достаточного основания, совершенно не того же типа, что истины, управляемые принципом тождества, – почему? Потому что истины, управляемые принципом тождества, таковы, что противоречие для них невозможно, тогда как для истин, управляемых принципом достаточного основания, существует возможное противоречие: Адам-негрешник возможен» [2. С. 36].

Но Лейбниц выбирается, высвобождается и из этой последней трудности. – «Адам-негрешник – это вполне возможно, как и Цезарь, не перешедший Рубикон: все это возможно, но этого не происходит, потому что если это и возможно само по себе, то это не совозможно» [2. С. 37]. Так рождается изумительный логический *концепт несовозможности*. Возможность существования вещи определяется знанием того, с чем она совозможна. Адам-негрешник безусловно возможен сам по себе, но он несовозможен с существующим миром. – «Адам мог бы и не грешить, да-да, но лишь при условии существования другого мира» [2. С. 37]. Адам-негрешник принадлежит другому – не выбранному – миру. Он совозможен лишь с другими возможными мирами, не

пробившимися к существованию. Почему же существует – пробился к существованию – этот-вот мир? Таково, по мнению Лейбница, сотворение миров Богом. В Божественном разуме число возможных миров бесконечно, но поскольку друг с другом они не совозможны, Бог неизбежно выбирает лучший из возможных миров. Почему же в лучшем из возможных миров Адам согрешил? – И Делёз обращается к понятию совозможности «для обозначения логической сферы, более ограниченной, чем сфера логической возможности» [2. С. 37].

В «Монадологии» Лейбница индивидуальные понятия характеризуются метафорой «без окон и дверей». Потому, что у них нет внешнего. Выражаемый индивидуальными понятиями мир – внутренний, имманентный им самим, он включен в эти понятия. Но при этом они выражают мир, общим им всем, существующий этот-вот-мир: каждое индивидуальное понятие включает тотальность мира в такой форме, в какой выраженное является со-возможным с тем, что выражают другие. – «Это чудо. Это мир, где нет непосредственной коммуникации между субъектами. Между Цезарем и вами, между вами и мной нет непосредственной коммуникации, и, как мы сегодня сказали бы, каждое индивидуальное понятие запрограммировано таким образом, что то, что оно выражает, формирует мир, общий с тем, что выражается в другом понятии. Это – один из последних концептов Лейбница: предустановленная гармония. Предустановленная означает в полном смысле запрограммированная гармония... Каждое индивидуальное понятие подобно духовному автомату, то есть то, что оно выражает, является для него внутренним, оно без окон и дверей: оно запрограммировано так, что то, что оно выражает, находится в отношениях совозможности с тем, что выражают другие» [2. С. 38].

Но что это значит? Какова логика концепта Лейбница в её завершающей стадии? Принцип предустановленной гармонии показывает на автономию (самоосновность, самодостаточность) каждого субъекта, каждой точки зрения, или ин-

дивидуального понятия, в пределах существующего – выбранного – мира. Иначе, предустановленная гармония выражает тождество свободы и необходимости на языке концепта, подписанного именем «Лейбниц». Оно реализуется в каждом индивидуальном понятии «автоматически», поскольку уже «запрограммировано» его онтологической со-возможностью с существующим миром. Добавим: со-возможностью онто-тео-логической, т.е. духовной, в её существе. Что значит – в модусе творения. Поэтому каждое индивидуальное понятие действительно подобно «духовному автомату» в той мере, в какой оно *творит* свой *собственный* мир, со-возможный с миром существующим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
2. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Понятие игnavии Я.С. Друскина в ряду пограничных философских концептов

*Есть бесплодное желание писать,
когда надо и хочешь и не можешь.*

Я.С. Друскин

Вводимое Я.С. Друскиным понятие *игnavии* граничит, или погранично, понятию *иероглифа*, впервые применённого, употреблённого в кругу чинарей Л.С. Липавским [3; 18]. Иероглиф предъявляет символическое отношение между событийными гранями тех или иных онто-гносео-логических состояний, нуждающихся в знаке выражения. В «Звезде бессмыслицы» – тексте, посвященном прежде всего анализу поэтики А.И. Введенского, – Друскин отмечает: «Иероглиф двузначен, он имеет собственное и несобственное значение. Собственное значение иероглифа – его определение как материального явления – физического, биологического, физиологического, психофизиологического. Его несобственное значение не может быть определено точно и однозначно, его можно передать метафорически, поэтически, иногда соединением логически несовместимых понятий, т.е. антиномией, противоречием, бессмыслицей. Иероглиф можно понимать как обращенную ко мне непрямую или косвенную речь нематериального, то есть духовного или сверхчувственного, через материальное или чувственное» [4. С. 325].

У Л.С. Липавского, в частности, знаками иероглифов служат *листопад* (цикличность существования, оппозиция жизни и смерти), *огонь* (метафора света, оппозиция света и тьмы), *вода* (метафора текучести, оппозиция времени и вечности; в «Трактате о воде» у Липавского Стоячая Вода становится «твердой как камень») и другие Знаки, в том числе литературные (*Въезд Чичикова в город* в начале гоголевских «Мертвых душ»; сочетание понятий-образов, генерирующих иероглиф: *Пристань – Дама – собачка*, – «Дама с собачкой» Чехова) и кинематографические (*Уходящая вдаль Дорога*, ко-

торой оканчивается фильм Чаплина «Пилигрим») [12]. В дневниковых записях Друскин поясняет: «Иероглиф – материальная ситуация, которая как материальная уже не материальная, а духовная или душевная. Все мои вещи начинались с видения какого-либо материального иероглифа. Только понятие “материального” надо расширить. Например: небо ночью, звуки уходящих трамваев; при переходе трамвайной линии на углу Невского и Литейного пр. (тогда по Невскому проходили трамвайные пути); прогулка в Александровском парке, дождь, солнце, радуга; желание курить, пауза между вдохом и выдохом дыма; чёрточки и линии, которые я чертил во время... игнавии; открытое окно вечером, страх выпасть, “а Бог смеется” – я видел это почти телесно, глазами» [6. С. 60].

Предельно кратко, сжато Друскин определяет понятие (концепт) игнавии так: «Игнавия <...> – это невозможность и быть при деле и не быть при деле (25 мая 1967)» [Цит. по: 8. С. 362]. «Чёрточки и линии», «материализующие» состояние игнавии на бумаге, показывают на эту невозможность, с которой – именно в состоянии игнавии – всегда граничит неотвратимая необходимость «быть при деле». «Чёрточки и линии» – пунктир, прочерчивающий эту границу и настаивающий на ней, своего рода *иероглиф состояния игнавии*, иероглиф парных, взаимопринадлежащих (и одновременно оппозиционных) понятий невозможности и необходимости. Кажущийся «психологизм» здесь является собственно кажущимся, поскольку состояние игнавии претворяет внутреннее беспокойство мышления в его избыточной неопределённости, продавливающей горизонты собственных (пока ещё не распознанных) смыслов. «Быть-при-деле» значит всегда уже «быть-в-деле», но *быть* в состоянии неопределённости в её готовности – готовности мышления – вот-вот как-то определиться. Хайдеггеровское экзистирующее *присутствие* (Dasein, или *вот-бытие*), по существу, говорит о том же самом: пребывание при собственной сути, но никогда не (полное) совпадение с ней, характеризует человеческую самость в её существе.

Нулевое состояние игнавии предполагает обратимость знака принадлежности к тому, что не сбывается, откладывается, обнажая невозможность «быть-при-деле» до грани её перехода в чистую неразличённость ничто, – ничтожности собственного присутствия, истощающей его до состояния отсутствия. Позитивность оборачивается негативностью. – «Игнавия, уныние, оставленность Богом, безнадежность – все это одно: я хочу возопить громким голосом и не могу (27 ноября 1965)» [Там же. С. 362]. Но даже здесь ничтожность, оставленность Богом не становятся неким действительным – абсолютным – пределом, исключающим возможность его переосмысления. Игра граней – в терминологии Друскина граней между «этим» и «тем» (или граней «этого» и «того») – продолжается [5; 7]. На чём акцентирует внимание С. Жижек: «Мы едины с Богом, только когда Бог более не един с собой, оставляет себя, “усваивает” радикальную дистанцию, которая отделяет нас от него. Наш радикальный опыт удаления от Бога – это та самая черта, что объединяет нас с ним – не только в обычном мистическом смысле, что только в таком опыте мы открываем себя решительной Инаковости Бога, но в том смысле, в каком Кант говорит об унижении и боли как единственных трансцендентальных ощущениях: абсурдно полагать, что я могу идентифицировать себя с божественной благодатью – только когда я испытываю бесконечную боль своего удаления от Бога, я действительно разделяю опыт самого Бога (Крестные муки Христа)» [9. С. 162]. Друскин говорит об этом, выражает ту же мысль, задействуя символически универсальную связку-отношение «это – то»: «1) то – общее имя для игнавии, нулевого состояния, для ничто, для состояния точки, затерявшейся в пустом пространстве, для оно (отрицательное состояние). 2) то – другое абсолютное положительное состояние, как противопоставляемое этому, как то за тем <...>. Тогда за *тем* – Бог» [Цит. по: 8. С. 362].

Чрезвычайно близким к понятию-концепту игнавии у Л.С. Липавского выступает понятие *скуки*. В трактате «О преобразованиях» Липавский пишет: «...при отсутствии со-

бытий, при скуке время ощущается особенно сильно. Это как будто утверждает существование пустого времени, воспринимаемого вне событий. На это следует ответить так. Во-первых, отсутствию событий вовсе не всегда соответствует именно скука: чаще ему соответствует сон. Так, птица засыпает, если накрыть клетку темной тканью. Во-вторых, скука наступает и при наличии событий. Так, скучают ученики на уроке, который не соответствует их желаниям. В-третьих, скука и вообще обостренное ощущение времени возникает тогда, когда имеется внутреннее беспокойство, которому нет выхода, например, при ожидании. Словом, скучают не те, у кого нет интересов, а те, у кого они есть, но из-за неподходящих условий не могут быть реализованы. Так же, как кончают самоубийством обычно не те, у кого нет жадности к жизни, а <те>, у кого она мучительно сильна, потому что не может быть удовлетворена. При скуке душа мечется как бабочка, бьющаяся бесплодно о стекло, не понимающая, что же мешает ее свободе» [11. С. 97-98]. Течение времени, вернее, его длительность «включается» в состоянии всё того же внутреннего беспокойства, когда «душа мечется». Для мечущейся души, как метафоры мышления, «безвыходность» прозрачна, но непреодолима ввиду отсутствия его определённой направленности, когда потоки мышления наслаиваются один на другой, скручиваются, перекрывают друг друга, препятствуя рефлексии. Или они разнонаправлены, что характеризует деятельность мышления как таковую. Тогда мышление сравнимо с пульсирующей мерцающей точкой, – вспыхивающей и тут же гаснущей, как бы «затерявшейся в пустом пространстве». Вспыхивая, она на мгновение различает, освещает неопределённое множество направлений, или все направления сразу, но, не выделяя отчётливо (не высвечивая) ни одного из них, тут же гаснет. Скука проявляет *непрерывность* мышления (и дление времени) в состоянии бодрствования, тогда как состояние сна, сновидения проявляют (подтверждают) его *субъективность*. И поскольку мышление непрерывно, континуально, местом и временем (точкой) его самоопределения,

саморефлексии может – способно – стать любое событие, касающееся нерва мышления, беспокоящего мышление смысла, им самим пока ещё неузнанного, или нераспознанного. В этой связи С. Жижек замечает: «Мне кажется, что скука – это первопричина любого подлинного акта» [15]. Неслучайно у Новалиса в отношении скуки рождается метафора голода: «Скука – это голод» [13. С. 155].

Ещё один концепт, также близкий концептам игнавии и скуки, прочитывается Ж. Делёзом в лекциях, посвящённых аналитике философских текстов Готфрида Вильгельма Лейбница. Говоря о Лейбнице, Делёз обращается к Дж. Локку: «...Локк – на лучших своих страницах – придумал концепт, который я назову английским словом “uneasiness”. Это, грубо говоря, неловкость, неловкое состояние. И Локк пытается объяснить, что это и есть великий принцип психической жизни. Вы видите, что это очень интересно, так как это выходит за рамки банальных поисков удовольствия или счастья. Локк, в общем и целом, говорит, что мы, вполне возможно, ищем свое удовольствие, ищем свое счастье; может быть, это и возможно, но это не так; существует своего рода беспокойство живого. Беспокойство – это и не страх, и не тоска. Лейбниц создает психологическое понятие беспокойства. Нашу “жажду” не утоляет ни удовольствие, ни счастье, ни страх; прежде всего, мы беспокойны. Нам не сидится на месте» [2. С. 81-82]. Оказывается, стремление к удовольствию (казалось бы столь естественное для человеческой природы) не затрагивает, не касается нашего «внутреннего», – того, что Делёз называет *великим принципом психической жизни*. Названный принцип превышает стремление к счастью, удовольствию и/или наслаждению. Удовольствие, отождествляемое с *наслаждением*, мимолетно и уже в этом смысле недостижимо (и, безусловно, по этой же причине так притягательно, соблазнительно). Более того, в пределе, превращаясь в самоцель, удовольствие оборачивается болью (эрос), или страданием. С. Кьеркегор акцентирует: наслаждение разочаровывает, возможность – никогда [10]. И конечно же «беспокойство

живого» не содержит никакого биологического «подтекста» или «контекста», – крайние точки натурализации и психологизации для него недействительны. Психологическое понятие беспокойства, как его именует Делёз, не является буквально психологическим, поскольку беспокойство в психологическом смысле нуждается в «снятии» (в терминологии Г. Гегеля), оно негативно, если мы имеем в виду его психологическую интерпретацию. И наоборот: философское (*метафизическое*) понятие-концепт *беспокойства живого* переводит негативность в позитивность. Беспокойство живого показывает, что мы ещё живы по-человечески, то есть как люди, – внутри нас что-то происходит, нас что-то действительно интересует, тревожит, стесняет (*uneasiness*) и понуждает мыслить.

К *uneasiness*, как некой стеснённости, непросто подобрать понятие, близкое по смыслу и его внутренней – внутренне-внешней – интенции. Стеснённость – это то, что одновременно развёрнуто, обращено вовнутрь и вовне. В состоянии стеснённости, некой неловкости нам действительно «не сидится на месте», но оно же сдерживает, сковывает, пытается удержать нас в том же положении. Это пограничное состояние – состояние «некоторого равновесия с небольшой погрешностью» (формула Я.С. Друскина) – пожалуй, лучше всего выражает известное концептуальное понятие, понятие-метафора *оттягивающей тяготы* М. Хайдеггера.

Метафора оттягивающей тяготы возникает из обращения Хайдеггера к метафорическому же – поэтическому или «романтическому» – определению философии, принадлежащему Новалису: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома» [16. С. 330]. Но мысль Новалиса значительно глубже её поэтической формы выражения. Человеческое существование в ней предстаёт захваченным (захваченным здесь-и-сейчас) двумя разнонаправленными бесконечностями – бесконечностью дома и бесконечностью не-дома. Тоска по дому предьявляет нам наше представление о нём или то, что какое-то представление о доме у/в нас при-

существует, сохраняется и беспрестанно напоминает о себе. Напоминает так, что «быть дома» в пределе распространяется до/на «повсюду». И тем не менее мы находимся, застаём себя не-дома, всегда уже как-то граничащего (в нас) с домом. На гранях метафор «дома» и «не-дома» начинается игра смыслов и различий. Онтоико-онтологическое различие напоминает нам о том, что мы, как живые существа, вписанные в этот мир, в эту природную реальность *онтически*, ни в коем случае не вписываемся в неё *онтологически*. Онтолингвистическое – о том, что язык, будучи *домом бытия*, нам самим, самому человеку не принадлежит, поскольку врождённая способность заговорить (и в дальнейшем начать мыслить), показывая на принадлежность к роду человеческому, сама собой не реализуется (опять таки не является природной). И даже более того – в силу определённых обстоятельств эта способность может быть утрачена навсегда (т.н. дети-маугли, «одичавшие», или феральные, дети), т.е. безвозвратно [14]. Лингво-социальное – о том, что язык, как условно-внешняя система, целиком предопределяет наше безусловно-внутреннее: по мысли Хайдеггера, язык приводит в движение мышление, и потому «мышление, как соответствие, состоит на службе у языка» [17. С. 122]. Однако мышление самого языка, о чём пытается говорить Хайдеггер, его *исток* остаётся для нас непостижимым, и коснуться вопроса о происхождении языка означает совершить нечто невозможное. – Дотянуться до истока, или начала, языкового говорения во временной, или темпоральной, перспективе невозможно, равно как и представить существование человека в его до-языковом (не-вербальном) статусе, состоянии, положении и/или модуле.

Грани собственно онто-логического различия проявляются, когда мы оказываемся предоставлены самим себе, и автоматизм повседневного не-различенного существования вдруг становится для нас очевиден. И в то же время наше собственное присутствие для нас неочевидно, неразлично. Не-дома мы там, где перестаём различать самих себя вне за-

висимости от рода и направленности наших занятий, или нашей «занятости». Или когда «заняться» уже нечем, но нам чего-то не хватает, и это «что-то» тяготит и одновременно притягивает, удерживает нас в состоянии неопределённости. Оттягивающая тягота собственного местопребывания требует знака выражения, способного со-вместить нас с собственной самостью, и его поиск и нахождение с необходимостью становятся делом мышления. «Куда уходим мы? – спрашивает Новалис. – Всегда домой» [13. С. 153]. – К самим себе... Мы застаём себя дома там и тогда, где и когда начинаю различать собственное присутствие, местопребывание, узнавать самих себя в производимых нами знаках и/или символах. В философской традиции такие знаки именуется *концептами* (Ж. Делёз). По мысли Делёза, философские концепты – это *сигнатуры духа*, но также и *образы жизни* их авторов. Они неотделимы от имён собственных, имён философов и их потоков мышления, их субъективности, производящей себя в актах творения. – «Но это не означает, что всё это происходит только в голове, так как концепты – это ещё и образы жизни; и если философ мыслит не больше, чем художник или музыкант, то это происходит не по выбору и не благодаря рефлексии: разные виды деятельности определяются через творчество, а не через рефлексивное измерение. А коль скоро это так, то что означает: иметь потребность в том или ином концепте? Определённым образом я говорю себе, что понятия – это ещё какие-то живые штуки, это такие штуковины с четырьмя лапами, они шевелятся, ну да! Что-то вроде цвета, что-то вроде звука. Концепты настолько живые, что можно сказать, что они вступают в отношения с тем, что кажется наиболее отдалённым от них, а именно с криком. Некоторым образом, философ – это не тот, кто поёт, а тот, кто кричит. Всякий раз, когда у вас возникает потребность кричать, я считаю, что вы недалеко от своего рода зова философии» [2. С. 17].

Философ, проживающий жизнь мышления, «кричит» тогда, когда действительно проживает и переживает её в акте

(актах) творения. Концепты рождаются и, становясь знанием, прорываются, вырываются вовне в совпавших с ними Знаках (или понятиях). Причём эти «штуковины с четырьмя лапами», едва родившись, появившись на свет, тут же начинают «шевелиться», – они уже живут собственной жизнью, соприкасаясь друг с другом, поскольку их границы в рассуждениях всегда оказываются подвижны. Философской метафорой концепта у Ж. Делёза и Ф. Гваттари становится «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» [1. С. 32.]. Иначе, концепт и концепты неотделимы от их прочтения, осмысления и/или интерпретаций. Их могут связывать самые разнообразные отношения, и искусство мышления состоит в нахождении и различении этих связей, или со-возможных отношений, в выстраивании последовательностей, последовательностей-переходов, которые всякий раз должны *набрасываться заново* (Г.-Г. Гадамер). Так понятия-концепты, или философские иероглифы, игнавии, скуки, стеснённости («uneasiness»), оттягивающей тяготы раскрываются, вскрываются, приходят в движение в касании друг друга, непрерывно проясняя в этом скользющем касании собственные грани, интенции и смыслы. Они и их авторы говорят почти об одном и том же, и тем не менее это разные концепты. Они отличаются друг от друга, существуя и сосуществуя в одном общем для них пространстве философского мышления. А «существовать», подчёркивает Липавский, и значит «отличаться» [11. С. 127]. Формула (они) «почти одно и то же, но всё же не одно и то же» для них, безусловно, действительна, поскольку позволяет этим близким Знакам сосуществовать, граничить и в то же время отличаться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
2. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 376 с.
3. Дмитриенко А.Л., Сажин В.Н. Краткая история «чинарей» // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2 т. М., 1998. Т. 1. С. 5-45.
4. Друскин Я.С. Звезда бессмыслицы // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 323-416.
5. Друскин Я.С. Разговоры вестников // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 532-585.
6. Друскин Я.С. «Чинари» // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 46-64.
7. Друскин Я. С. Это и то // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 585-588.
8. Жаккар Ж.-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда / Пер. с фр. Ф. А. Перовской. СПб.: Академический проект, 1995. 471 с.
9. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. 336 с.

10. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни. М.: Академический проект, 2014. 776 с.
11. Липавский Л.С. О преобразованиях // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 95-106.
12. Липавский Л.С. Трактат о воде // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 67-76.
13. Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб.: Евразия, 1995 г. 240 с.
14. «Проблематика философской концептуализации языка: Regretuum Mobile». «Круглый стол» кафедры философии и гуманитарных дисциплин совместно с Удмуртским филиалом Института философии и права Ур РАН (31 мая 2019 г.) / Н.Б. Полякова, В.В. Скобелева, А.А. Шадрин [и др.] // Вестник Удмуртского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 30, вып. 2. С. 123-131.
15. Славой Жижек: мысли провокатора о человечестве // URL: <https://brodude.ru/slavoj-zhizhek-mysli-provokatora-o-chelovechestve> (дата обращения: 03.12.2025).
16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 327-345.
17. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии, 1993, № 8. С. 113-123.
18. Шадрин А.А. Сопредельные миры чинарей. Герменевтика концепта «Теории слов» Л.С. Липавского. Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. 148 с.

**Геометрия охватываний:
Л. Липавский, Г. Лейбниц, Ж. Делёз**

*Человек – это отношение тела и мира,
он опирается как бы на две волны.
Их взаимное покачивание и есть человек.*

Л.С. Липавский. Разговоры

*Я бы хотел, чтобы всегда происходило так,
чтобы я не мог сказать фразу до конца, не опровергнув ее...*

Ж. Делёз. Лекции о Лейбнице

Понятие «геометрия охватываний» вводится Л.С. Липавским, философом, входившим в эзотерическое содружество чинарей, в небольшом тексте, названном его автором «Последовательности». И оно, как и любое философское понятие, безусловно нуждается в концептуализации. Несколько забегая вперёд отметим, что под геометрией здесь конечно же не имеется в виду геометрия, как раздел математики или её оборотная сторона. Термин «геометрия» подразумевает философское представление, выражающее саму возможность такого взгляда на мир и человека (на человеческое бытие-в-мире), который традиционно воплощался в понятии всеобщности, или универсальности. И в то же время это не некое одно «всеохватывающее» представление. Это именно геометрия *охватываний* (во множественном числе, во множественности), и охватывающими и/или захватывающими здесь будут являться прежде всего понятия (или скорее структуры) мышления и языка.

В начале текста Липавский выделяет четыре рода (четверицу) последовательностей: преобразования, изменения, охватывания и движения. И здесь же возникает вопрос об их отличиях и сводимости одних родов последовательностей на другие (или к другим). Например, изменения – род как бы нейтральный, и другие три рода последовательностей так или иначе предполагают те или иные изменения. Более того, при

ближайшем рассмотрении то же может быть отнесено, распространено и на три другие рода. То есть каждый род последовательностей предполагает – включает в себя – возможность развёртывания остальных родов. Каждый род охватывает остальные рода, и тогда охватывание может быть определено в качестве некоего пра-рода (как подвижного основания любой возможной последовательности).

Сравнивая преобразование с изменением, Липавский обращается к примеру шахматной партии, как она запечатлена, отображена в записи, с одной стороны, и как она разыгрывалась, может быть разыграна (пусть даже мысленно), – с другой. Запись шахматной партии фиксирует лишь последовательность её развёртывания, т.е. преобразования. Изменение же происходит во времени и обозначается им: оно может быть быстрым или медленным, длительным или кратким. В чём же состоит измерение временем? – «Изменение, взятое одно, его не имеет. Оно приобретает обозначение временем лишь при сравнении с другим изменением: нужны часы. Причем часами может быть любое изменение, охватывание или движение» [3. С. 107].

Преобразование, как таковое, не-временно, не измеримо временем, но имеет определённый темп, который проявляется при сравнении какого-либо преобразования с другим ему подобным. Так, часами для шахматной партии с определённым количеством ходов будет служить другая шахматная партия с другим (также счётным) количеством ходов. – «Соотношение количеств ходов и будет темпом. Но чтобы сравнение могло состояться, надо, чтобы начальные и конечные ходы обоих преобразований были в каком-то смысле однородными» [Там же]. Темп преобразования, по мысли Липавского, отличим от темпа (времени) изменения: если возможность сравнения для преобразований (всегда) ограничена, то для изменений она безгранична. Отсюда (тезис-метафора) – *время есть всеобщий темп.*

Всеобщность включается Липавским в связь последовательностей, именуемую (в философской традиции) инди-

видуальностью. Индивидуальность задаёт однородность и, следовательно, предваряет (открывает) возможность всем изменениям, охватываниям и движениям. Поэтому индивидуальность есть – метафорически определяется Липавским как – *перекрёсток последовательностей*. А потому преобразование никогда не существует «само по себе», но всегда предстаёт воплощённым в каком-либо изменении. – «Потому что, включаясь в индивидуальность, оно приобретает всеобщность темпа» [Там же].

Далее Липавский задаёт два вопроса. Первый: может ли всё же преобразование существовать независимо, если оно всегда воплощено (воплощается) в том или ином изменении? И второй: поскольку темп изменения зависим от сравнения, получаемого в индивидуальности, возможно ли придавать ему значение, независимое от последней?

Отвечая на второй вопрос, Липавский пишет: «Вернее всего, что индивидуальность – это ограниченный вариант разворота мира. Следовательно, всеобщий темп индивидуальности – это вариант всеобщего темпа мира» [З. С. 108]. В ответе на первый вопрос философ утверждает, что преобразование существует независимо, например, несмотря на то, что время разыгрывания шахматной партии может варьироваться и в её записи оно не обозначается, время всё же зависит от имеющейся записи. – «Но у нас есть точное ощущение, что изменение, напр<имер>, температуры, действительно существует, а алгебраическая задача нет. Верно ли это?» [Там же].

Задавая этот вопрос и отвечая на него, Липавский, по традиции, «делит единицу надвое» (А. Бадью). То есть различает настоящие – действительные – преобразования, существующие для нас в настоящих изменениях (температурные колебания, шире – любые состояния, связанные с телесностью, воспринимаемые ею), и воображаемые нами – мыслимые (алгебраическая задача), вспоминаемые (те или иные значимые, определяющие наше существование события). – «О тех же преобразованиях, которые, ввиду ограниченности

индивидуальности, не доходят до нее в настоящих изменениях, можно догадываться» [Там же].

Затем Липавским проводится различие между охватыванием и изменением. Первое определяется его величиной: оно больше либо меньше, сильнее либо слабее. Но само-по себе охватывание не имеет величины в том смысле, что получает её лишь из сравнения. Любое охватывание очерчивает границу, поскольку всегда образует связку с другим охватыванием. Так, парным (граничным) росту (одному охватыванию) будет уменьшение (другое, сокращающееся охватывание). Говоря об охватываниях мы всегда будем иметь ту или иную их (индивидуальную) связку. Изменения и преобразования тоже имеют величину. – «Но измерение величиной возможно лишь для подобных друг другу изменений» [Там же]. То же справедливо и для преобразований.

Всеобщность сравнения охватываниям даёт то, что все они входят в связку охватываний индивидуальности, или образуют её. Образующие связку индивидуальности охватывания, по мысли Липавского, «могут быть лишь мускульными».

Движение от охватывания отличается тем, что оно происходит в каком-либо направлении и на том или ином расстоянии. Соответственно, движением обозначается пространство. Однако пространственность возникает также лишь из сравнения. Если тело движется, то это значит, что его движение меняет порядок всех сил. Поэтому движение может быть приписано любому из тел совокупности, изменившей свой порядок. Но порядок может иметь и охватывание, а так же изменение и преобразование. Тем не менее, эти порядки ещё не-пространственны, так как не образуют всеобщего порядка. – «Всеобщность порядка при движениях получается из выбранного индивидуальностью порядка, основанного на зрительно-мускульном соединении» [3. С. 109].

В заключительном пятом пункте текста (рассуждения) Липавский обращается к понятию сводимости применительно к исходным четырём родам последовательностей, то есть к отправной связке-четверице: преобразования, изменения, ох-

ватывания и движения. Выстраивается итоговая (ступенчатая) последовательность: «Преобразование есть последовательная разность. Изменение есть преобразование, которое благодаря включению в связку индивидуальности приобрело всеобщий темп. Охватывание есть изменение, которое благодаря включению в связку индивидуальности приобрело всеобщую величину, размер. Движение есть охватывание, которое благодаря включению в индивидуальность приобрело всеобщий порядок, пространственность» [Там же].

Движение, как один из родов/видов последовательностей, по мысли Липавского, отнюдь не является основным, что противоречит «обычному утверждению», или общепринятому положению. Природа, её фигуры не знают, не соответствуют нашей («антропоморфной») геометрии охватываний, «а также исследованию слов, которые происходят исключительно из охватываний» [Там же]. В 1935 г. Липавский пишет трактат «Теория слов», где мысль о том, что слова происходят исключительно из охватываний, закрепляется в понятии треугольника исходных значений (тянуть(ся), стремить(ся), хватать(ся)), характеризующем существо языка в его основе.

В концепте Липавского (наоборот) движение задаётся сводимым на охватывание, охватывание – на изменение, изменение – на преобразование. Поэтому наши время и пространство не являются чем-то основным, «но производны и сложны». – «Их корень в последовательной разности» [Там же]. Последовательная совместная разность времени и пространства варьируется в зависимости от определенного ракурса их событийной предьявленности. Само время порождается событиями. – «Потому что и пространство и время – это не какие-то заполняющие среды, в которых растворены или плавают вещи и события, а отношение вещей и событий между собой» [2. С. 121].

Отношение, свёрнутое в точку, образует связку/перекрёсток последовательностей, именуемую индивидуальностью. То или иное преобразование и, соответственно, изме-

нение происходит только в этой (мерцающей) точке (индивидуальности), приобретая при этом всеобщность темпа, развёрнутого во времени. Порождаемое сменой событий, время охватывает все изменения и/или преобразования, распределяя отношения вещей и событий между собой в их индивидуальной последовательной разности. Пространство, пространственная проявленность временного охвата происходящих изменений и есть проекция индивидуальности, как всегда так или иначе определённого ракурса (видения) ограниченного пространственно-временного разворота мира.

Такое представление об индивидуальности, как ограниченном варианте разворота мира, чрезвычайно близко рассуждениям Ж. Делёза в его прочтении философских концептов Г.В. Лейбница. В частности, когда индивидуальность мыслится Делёзом через обращение к термину-концепту индивидуального понятия и излюбленной лейбницевской метафоре волны. – «У Лейбница есть любимая метафора: вы находитесь у моря и слушаете волны. Вы слушаете море и слышите шум волны. Я слышу шум волны, то есть у меня есть апперцепция: я различаю волну. И Лейбниц говорит: вы не услышали бы волну, если бы у вас не было малого бессознательного восприятия шума каждой из капель воды, которые скользят друг по другу и составляют предмет малых восприятий. Существует шум всех капель воды, и у вас есть ваша малая зона ясности, вы ясно и отчетливо схватываете частичную равнодействующую этой бесконечности капель, этой бесконечности шума, и вы создаете из нее ваш малый мир, вашу собственность» [1. С. 34].

И далее: «Каждое индивидуальное понятие имеет собственную точку зрения, то есть с этой точки зрения оно берет из всей мировой совокупности то, что выражает детерминированную часть ясной и отчетливой выразительности. Если даны два индивида, то у вас будут два случая: либо зоны их выражения совершенно не сообщаются друг с другом и одна через другую ничего не символизирует, – а бывает не только непосредственная коммуникация, но можно представить себе

и коммуникацию посредством аналогий, – и в этот-то момент нам нечего сказать себе; либо существует нечто вроде пересечения двух кругов, когда у них есть совсем малая общая зона; и тогда они могут нечто сделать совместно» [1. С. 34-35].

К метафоре волны часто обращается и Липавский. Хотя сам язык, по мысли философа, не производит (изначально не производил) метафор, его избыточность не «метафорична» *в своей основе* [См.: 5. С. 69-72]. Те же движения понимаются Липавским прежде всего на примере вращения и передвижения волн и тел. Так же метафорически могут быть охарактеризованы и волны качества (радуга, закат), времени (камертон), пространства (дорога, купол, дерево), чувства (встреча, прощание) [См.: 2. С. 110]. Само качество определяется Липавским как схваченный/различённый ритм волн, разностей [См.: там же. С. 115]. Основной временной фигурой является та же волна, которая, двигаясь вверх и вниз, «всё-таки не сходит с места» [См.: 4. С. 74]. – Как и дрящящаяся (непрерывная) подвижная неподвижность, или неподвижная подвижность, времени. Делёз отмечает: «Существует нечто, что касается моего тела и что я один должен выразить ясно и отчетливо, на фоне того гула, который охватывает всю вселенную» [1. С. 35]. У Липавского гул вселенной – ропот волн, захватывающий и проявляющий резонирующую с ним индивидуальность.

То, что Липавский называет геометрией охватываний, имеет непосредственное отношение к индивидуальности и лейбницевскому принципу достаточного основания. В прочтении Ж. Делёза принцип достаточного основания означает, что вся совокупность высказываний о некоей вещи «...есть предикация, касающаяся этой вещи; все, что говорится о некоей вещи, охватывается понятием вещи, содержится в нем, включено в него. Это и есть принцип достаточного основания» [Там же. С. 95]. Достаточное основание добавляет к принципу тождества не только то, что всё, что говорится о вещи, есть её сущность, но и то, что множество аффектов и

событий, соотносящихся с вещью или ей принадлежащих, также непосредственно касаются её сущности и существования. Что в полной мере относится к индивидуальности, субъекту (индивидуальности субъекта), или индивидуальному понятию. Так, «перейти Рубикон» с необходимостью должно содержаться (и содержится, помимо нашего желания или нежелания) в понятии Цезаря.

Каждое индивидуальное понятие, у Лейбница – каждая монада, охватывает, включает в себя (небольшое, отнюдь не бесконечное) определенное количество сингулярностей и предстаёт различённой (различающей) точкой зрения на мир. Но она отнюдь не «субъектна», не субъективна в том смысле, что «не субъект объясняет точку зрения, а точка зрения объясняет субъекта» [Там же. С. 106]. Индивидуальность, как комплекс сингулярностей, выделенных на кривой мира, формирует некую точку зрения. Различие точек зрения обусловлено тем, что на вымышленной кривой одна индивидуальность выстраивается вокруг одних (таких-то и таких) сингулярностей, другая – вокруг других. Барочный мир Лейбница – мир складки, доходящей до бесконечности, и он, как единица, (традиционно) делится на двое. Это двухэтажный мир – мир умопостигаемый и мир чувственный. Так знаменитая проблема двух миров представлена у Лейбница двумя складками. На одном этаже различаются *складки материи*, на другом – *сгибы в душе*.

Два этажа касаются друг друга, сообщаются между собой благодаря наличию некоего «идеального генетического элемента складок материи», которая, будучи некой потенцией, «непрестанно образует складки». И таким генетическим элементом складок материи является переменная кривизна, сам сгиб (*inflexion*), который уже образует какую-то часть второго этажа (мира чувственного). Переменная кривизна, или сгиб, благодаря качествам иррационального («глухого») числа, доходит до бесконечности, порождая, проецируя некий бесконечный ряд. – «У Лейбница мир основополагающим образом “затронут” некоей кривизной... Дело в том, что

математическая идеальность есть кривая: кривизна мироздания. Это очень глубокая тема Лейбница» [Там же. С. 134]. Далее Делёз переходит от понятия сгиба к концепту точки зрения, поскольку переменная кривизна – со стороны вогнутости кривой – отсылает к центрам кривизны и неотделима от векторов вогнутости. – «А центр, понимаемый как центр переменной кривизны, – что это такое? Это вершина, это точка зрения» [Там же. С. 135]. В этом месте сходятся касательные к каждой точке переменной кривой. У Лейбница, таким образом, происходит замена центра конфигурации некой (правильной) регулярной фигуры понятием точки зрения. Центр круга уступает место вершине конуса, или точке зрения. Так «геометрия центра заменяется геометрией вершин, геометрией точек зрения» [Там же].

Поражённая кривизной вселенная проецирует складчатость/согнутость вещей, и это потому, что они вложены друг в друга. Вещи обволакиваются/охватываются другими вещами, включены в другие, потому что вложены в них. Складка тем самым отсылает к оболочке, как основанию складки. Или: «Оболочка есть конечная цель (*cause finale*) складки» [Там же. С. 140]. При этом само сложенное обволакивается некой вещью, занимающей точку зрения. И это обволакивающее/охватывающее есть «в общем и целом субъект». Однако имея определённую точку зрения, сам субъект – в своей конституции, или основоустройстве – точкой зрения не является. Точка зрения соотносится, «смотрит» на бесконечный ряд состояний мира, сам же бесконечный ряд обволакивается некой вещью, исходящей из точки зрения, то есть обволакивается, охватывается субъектом. Так бесконечный ряд состояний мира трансформируется в предикацию, или атрибуцию. Иначе, событийные состояния мира суть также предикаты, или атрибуты, субъекта.

Таким образом осуществляется переход от видимого к читаемому. С определённой точки зрения мир *видится*, но в самом себе он *читается*. Душа, или субъект, способна прочитывать в самой себе лишь то, что представлено в ней ясно

и/или отчётливо. Душа охватывает состояния мира как предикаты субъекта. – «Душа читает собственные предикаты, и в то же время в точке зрения, где она находится, она видит состояния мира» [Там же. С. 144]. Причём на уровне *охвата* («субъект – предикат») сфера перцепта (уровень точки зрения) трансформируется в сферу, или область концепта. – Уже постольку, поскольку субъект индивидуален. У Лейбница субъект, как концепт, представлен понятием, понятием субъекта; у Делёза же понятие субъекта задаётся как индивидуальное понятие, концептуально доходящее до уровня индивида. Субъект обозначается именем собственным. – «Лейбниц – первый, кто сказал нам, что подлинное имя индивидуальной субстанции, подлинное имя субъекта есть имя собственное» [Там же. С. 145].

Каждый субъект, каждая индивидуальная субстанция охватывает, включает в себя мир так, что помимо этого охвата, или включения, ни о каком другом – самостоятельно существующем – мире говорить не приходится. Не получая ничего извне, субъекты, индивидуальные субстанции потому и оказываются «без дверей и окон», что сами проецируют мир, имея только то, что их души читают – оказываются способны прочесть – в этом мире. И происходит с ними только то, что они прочитывают, охватывают, или в себя включают. Одно-единственного субъекта не существует потому, что его точка зрения была бы «всеохватывающей», «всесторонней» и «...имела бы атрибутом только один термин: бесконечный ряд состояний мира; один-единственный субъект был бы Богом» [Там же. С. 147]. Но это скорее Бог концепта Спинозы, который по определению всегда уже должен охватывать, включать в себя все возможные «конститутивные модификации мира», то есть их бесконечный ряд. Лейбниц же привержен принципу множественности субъектов и, соответственно, множественности точек зрения.

Почему со-существует множество точек зрения, почему необходима плюральность? Потому что бесконечный ряд подвержен столь же бесконечному количеству вариаций.

Среди их разнообразных типов – ритмические, мелодические вариации, противоположно направленные движения «... когда восходящее становится нисходящим, а нисходящее – восходящим. Ретроградные (ракоходные) движения, когда вы начинаете с конца и получаете другой ряд. Стало быть, существует бесконечное множество вариаций бесконечного ряда» [Там же. С. 148]. Каждый субъект начинает, различает бесконечный ряд с определённого члена, равно как и заканчивает, как бы при-останавливается в этом ряду на определённом его члене, и поскольку субъект индивидуален, «... не существует двух субъектов, которые начинали бы бесконечный ряд с одного и того же члена либо заканчивали бы его одним и тем же членом. Именно поэтому с необходимостью существует бесконечное множество субъектов» [Там же]. Но тогда обнаруживается и некое основание – всё тот же бесконечный ряд мира, на котором каждый субъект охватывает некий регион этого ряда и определяется им. Только он может прочесть (и прочитывает) этот (свой) регион ясно и отчётливо.

Разные субъекты ясно выражают не одну и ту же часть мира. Способности каждого субъекта ограничены ясным прочтением лишь определённой – этой-вот – его части. И эта конечная способность к ясному прочтению определённой части бесконечного ряда подобна дислексии. – «Необходимо сказать, что каждый субъект буквально дислексичен. Вы видите, кто великий читатель. Великий читатель мира – это Бог. Ну а мы, индивидуальные субъекты?» [Там же]. Наша же малая часть прочтения/охвата мира – несмотря на то, что для нас самих она ясна и отчётлива – остаётся всегда лишь его частью, «а остальное мы невнятно бормочем». И в то же время наша часть «может заходить на часть соседа», когда, например, мы оказываемся собраны в некоем месте и ясно выражаем какую-то малую часть (общего для нас) пространства. – «Мы можем объединяться, разлучаться, и это похоже на складывающийся и раздвигающийся аккордеон. Но, как бы то ни было, наша часть ясного и читабельного охвата остается крайне ограниченной» [Там же].

Субъекты различаются присущей каждому из них малой частью бесконечного ряда, которая варьируется сообразно индивидуальности субъекта. Охваченный субъектами, мир не существует независимо от них, но только в несводимом множестве субъектов, его охватывающих. Но тогда основным вопросом, «основополагающей проблемой становится проблема взаимоотношения субъектов, так как объективность и реальность мира неукоснительно совпадают со взаимоотношениями субъектов» [Там же. С. 151]. Согласно Лейбницу, субъект, или индивид, как монада, или будучи монадой, охватывает бесконечное. У Делёза монада Лейбница совпадает с концептом индивидуального понятия, с концептом индивида, взятого как его понятие, с субъективным единством, субъективностью (как таковой). Иначе, это индивидуальный субъект. – «Иными словами: единство (единица) как монада есть индивид» [Делёз. Лекции о Лейбнице. С. 157]. Индивид, или субъект.

Делёз скрупулезно рассматривает два тесно связанных между собой лейбницеvских понятия, ускользающих от неоплатонизма, – это индивид и бесконечное. Концептуально отношение «индивид – бесконечное» должно иметь некое содержание [comprehension] и некую протяжённость (то, что присуще любому концепту). – «Содержание концепта есть вещь, концептом обозначаемая: совокупность предиктируемых ему атрибутов» [Там же. С. 158]. Делёз приводит пример льва, как храброго животного. «Храброе животное» соответствует (тождественно) части содержания концепта «лев». К «храброму животному» может быть добавлено «млекопитающее», «имеющее гриву», «много спящее» и т.д. Таким образом, содержание концепта образует совокупность предикатов, которые могут быть атрибутированы объекту, обозначенному концептом. Протяжённость концепта определяется количеством экземпляров, или объектов, подводимых под этот концепт, или вложенных в него. Отвечая на вопрос «Сколько существует львов?», мы тем самым выстраиваем, разворачиваем протяжённость концепта.

Логика концепта показывает, что по мере уменьшения/сокращения протяжённости увеличивается/наращивается содержание, и наоборот. С уменьшением протяжённости и увеличением содержания нечто стремится к единице. По мере увеличения содержания концепта нечто стремится к бесконечности (∞), по мере уменьшения его протяжённости нечто стремится к нулю (0). Затем понятие может быть специфицировано, то есть внутри некоего множества может быть выделено определённое подмножество. Например, львы Сахары, как определённое подмножество, составляют часть того же концепта «лев». – «Это львы, но они имеют и нечто большее, а именно: они имеют конкретные свойства львов Сахары, каких нет у прочих львов. Их не имеют, например, львы... в конце концов, львы других мест: например, иметь на кончике хвоста более пушистую кисточку, чем у остальных. Я бы сказал: это свойство содержания львов Сахары, которого у прочих львов нет – итак, я добавляю его. Я бы сказал, что львы Сахары обладают большим содержанием, чем львы вообще, но тем самым они обладают и меньшей протяженностью. Существует меньше львов Сахары, чем львов вообще» [Там же. С. 159].

Но неопределённо долгое наращивание концепта никогда не достигает (не может) достичь индивида. «Почему? Потому что индивид зависит от случайностей материи, а не от свойств концепта» [Там же]. Иначе, логика концепта такова, что – пусть только де-юре – он всегда предполагает включение нескольких индивидов. Концепт никогда не «спустится» до индивидуальности пусть даже одного-единственного выжившего льва. Так как уже сам концепт предполагает существование бесконечного множества возможных львов, но при этом концепт никогда не дойдёт (не достигнет) бесконечности. Неопределённо долгое продлевание/наращивание содержания концепта никогда не дойдёт до протяжённости, равной единице. То есть всякий концепт по определению имеет/проецирует протяжённость, равную x . «Общность» концепта всегда предполагает протяжённость. – «Лев Сахары

имеет концепт, лев такого-то оазиса имеет концепт – концепт льва можно продлевать сколько вам угодно, но индивидуация не то же самое, что спецификация» [Там же. С. 160].

В итоге, никакая форма, никакой концепт не «догоняют» индивида, «стопорятся» перед ним, даже при неопределённо долгим продлении содержания концепта. Согласно Делёзу, Лейбниц разъясняет, что неопределённого не существует. – «Существует только актуальное бесконечное» [Там же]. Поэтому Лейбниц сразу же определяет индивида как концепт, *концепт от преимуществу*, содержание которого бесконечно, а протяжённость равна единице. Благодаря чему индивид и охватывает бесконечное. Иначе, лейбницевская монада, как индивидуальная субстанция охватывает, объемлет бесконечное множество предикатов, образующих состояния мира. Она генерирует индивидуальное единство, готовое (всегда уже способное) породить бесконечное множество. – «Иными словами, если бы у меня был математический символ для индивида, я бы сказал: возможно, вы всё поймете благодаря символу $1/\text{бесконечность}$; единица, деленная на бесконечность» [Там же. С. 161].

Обращаясь к христианству и, далее, онтологическому («самому благородному») доказательству существования Бога, Делёз показывает, на что здесь направлены усилия и мышление Лейбница. Суть онтологического доказательства, как оно проговаривается Делёзом, заключается в следующем: «я определяю Бога (не знаю, существует ли Он, – иначе здесь был бы изъян) как бесконечно совершенного и через бесконечное совершенство» [Там же. С. 161-162]. Следовательно, Бог существует, поскольку если бы Он не существовал, Ему недоставало бы (Его собственного) совершенства. «Неприятности» начинаются когда Лейбниц замечает, что конструкт «бесконечно совершенный» сам нуждается в доказательстве, то есть не содержит в себе противоречие. И Лейбниц берётся за это, утверждая, что «бесконечно совершенное» суть *omnitudo* – совокупность всех возможностей, которая, как таковая, возможна. И надо доказать как раз то, что она воз-

можно, «чтобы онтологическое доказательство могло проследовать от бесконечно совершенного существа к существованию Бога» [Там же. С. 162].

Бог с необходимостью существует в тот момент, когда совокупность всех возможностей возможна, поскольку онтологический аргумент работает. – Как существо бесконечно совершенное, Бог существует; иначе, не-существование лишило бы Бога Его (бесконечного) совершенства. Что позволяет Лейбницу перейти от представления о возможной совокупности всех возможностей к полаганию/утверждению идеи существа, существующего *с необходимостью*. Так онтологическое доказательство у Лейбница «продвигается от бесконечного множества всех возможностей к сингулярному существованию соответствующего существа, к сингулярному существованию соответствующей реальности, которую мы называем Богом» [Там же. С. 163]. Бог, как существо, наделённое всеми совершенствами, совпадает с бесконечностью, или совокупностью всех возможностей, собранной в индивидуальном сингулярном существе, соответствующем – с необходимостью – самой возможности множества всех возможностей. Иначе, «математическая формула онтологического доказательства есть “бесконечность, делённая на единицу”. Бесконечность/₁» [Там же].

Бесконечность Бога охватывает индивидуальность (или: индивидуальность охватывается бесконечностью Бога). – По мысли Делёза, это и есть онтологическое доказательство бытия Бога, где подразумевается Его (божественная) индивидуальность, или сингулярность. Отношения между Богом (бесконечность/₁) и монадой, индивидуальным субъектом (¹/бесконечность) определяются Делёзом как инверсивные, буквально: обратно пропорциональные. При этом инверсивное отношение не есть отношение «противоположное», или отношение противоположностей: «буквально монада как ¹/бесконечность есть обратно пропорциональное по отношению к Богу, бесконечность/₁» [Там же. С. 164]. И поскольку, как говорит Лейбниц, «всё бесконечно, и всё бесконечно в

действии», всё, что происходит, располагается на уровне «между», то есть происходит между индивидами. И несмотря на то, что индивид, индивидуальное единство включает в себя бесконечное множество предикатов (¹/бесконечность), существуют разнообразные типы (или проекции) бесконечного, и «...бесконечное Бога есть не то же самое, что и бесконечное мира, охватываемого каждым индивидом, – отнюдь нет» [Там же].

Как отмечает Делёз, все теоретические построения индивидуации до Лейбница имели/полагали одну и ту же «катастрофическую пресуппозицию», то есть подразумевали прохождение, осуществление индивидуации «задним числом». Иначе, индивидуация должна была происходить после спецификации, – разделения понятия на всё уменьшающиеся роды. Начиная с Платона, отправной точкой, как правило, служило наиболее обобщённое, универсальное. Но продлевая спецификацию неопределённо долго, предшественники Лейбница никогда не могли дойти до индивида. Предполагая, что индивид находится после последнего наименьшего вида, они заранее проигрывали, так как переход от наименьшего вида к индивиду становился невозможным. А необходимо было обратное действие и/или движение, поскольку всякая спецификация уже заранее предполагает некие сферы индивидуации. – «Всякое назначение видов и родов предполагает процессы индивидуации, которые, следовательно, не могут “накладываться” на определенный тип спецификации. Иными словами, индивидуация первична» [Там же. С. 165].

Но если первоочерёдно утверждается инверсивное, «двойное» отношение «индивид – бесконечное», всё становится на свои места, «всё само собой разумеется». – «Отношение “индивид – бесконечное” я называю “двойное отношение”: в случае Бога – “бесконечноеединство”; в случае монады – “единствобесконечное”» [Там же]. Сохраняя, соблюдая инверсивные отношения между монадой (индивидом) и Богом, мы получаем возможность ставить разные виды проблем. Например, если всякая индивидуальная субстанция вы-

ражает определённую точку зрения, совпадает с ней, то является ли Бог некой бесконечной точкой зрения? И Делёз замечает, что тексты, мысли Лейбница «колеблются по этому вопросу», поскольку, вероятно, возможны (инверсивны) оба ответа. – «Бог, безусловно, есть точка зрения, проходящая через все остальные точки зрения, – но в то же время наиболее содержательные точки зрения утверждают, что существуют взгляды Бога, которые порождают точки зрения, но точки зрения Бога не существует» [Там же. С. 165-166]. Её не существует в том смысле, что «бесконечность, делённая на единицу» (сама) не есть формула точки зрения. Формулу точки зрения задаёт «единица, делённая на бесконечность». И в то же время Бог безусловно способен, может проникать все точки зрения, и именно в силу того, что они инверсивны по отношению к Богу и/или Его позиции.

Философию (метафизику) и математику – в интересующем нас аспекте, заявленном Делёзом, – роднит то, что бесконечность в этих областях знания мыслится, по существу, почти одинаково, то есть и там, и там она понимается не как число, а как некий конструкт, концепция, или концепт. В математике единица, делённая на бесконечность, стремится к нулевой отметке, поскольку математический ноль – тоже не вполне число, но скорее некий знак (мета), обозначающий (отмечающий) присутствие познающего (субъекта, индивида, или, как бы сказал Делёз, индивидуального субъекта) в тех или иных теоретических построениях. Это знак одновременно и универсальный, и уникальный. Например, ноль в конструктах/построениях Цельсия и Фаренгейта – один и тот же знак, но обозначает он разные температурные (агрегатные) состояния («складки») материи. Один и тот же знак обозначает разные *сгибы души* на одном (верхнем) этаже и *складки материи* – на другом (соответственно, нижнем). Иначе, ноль здесь совпадает именно с концептом точки зрения.

Бесконечность, делённая на единицу, – бесконечность Бога, где Бог, по мысли Делёза, является именем собственным. – Единственным (индивидуальным/сингулярным) име-

нем, чьё существо способно проникать/охватывать все точки зрения. Поэтому существование *двух* миров, *двух* этажей весьма условно, они не существуют порознь, но лишь в (инверсивном) отношении друг-к-другу, или в отношении «между», которое – на что обращает внимание Делёз – Лейбниц именует *гармонией*. Возвращаясь к Липавскому, содружеству чинарей, философским и литературным текстам представитель этого эзотерического союза, нетрудно заметить близость их представлений к пониманию того, о чём говорит Делёз, в частности, в отношении понятия гармонии. Что такое гармония? – Как бы сказал Д.И. Хармс, гармония есть *чистота порядка*. Или как, например, выражает/задаёт бесконечность Бога А.И. Введенский? – В заглавии поэмы: «Кругом возможно Бог». Формула гармонии у Я.С. Друскина – *некоторое равновесие с небольшой погрешностью*, равновесие между «этим» и «тем», где «это» и «то» могут быть наполнены и наполняются у Друскина различными смыслами (в зависимости от целей и задач исследования). Нулевое же состояние, предшествующее акту творчества, Друскин именует игнавией, – невозможностью одновременно и быть при деле, и не быть при нём.

В геометрии охватываний нулевое состояние совпадает с нулевой точкой отсчёта или охвата того, что вот-вот готово открыться индивидуальности, индивидуальному субъекту в виде некоей перспективы, задающей определённый горизонт видения. Как говорит Ф. Ницше, истина есть перспектива. Если «субъект» буквально значит «то, что обнаруживается в основании», то таким основанием (*достаточным основанием* в терминологии Лейбница) и является точка зрения в её способности выражать ясно и отчётливо «ограниченный вариант разворота мира» (уже в терминологии Липавского). Точка зрения воплощается в индивидуальном понятии, которое начинает прочитывать, проговаривать и/или прописывать мир определённым способом. У М. Хайдеггера таким понятием становится *ἀλήθεια*, предъявляющая открытость, непотаённость человеческого бытия-в-мире, его экзистирующего при-

сутствия в перспективе, даруемой человеку языком. Для Э. Кассирера таким индивидуальным понятием выступает понятие (понятие-концепт) символической формы или, вернее, символических форм в их множественности, закрепляемой в ключевом (стержневом) понятии символа.

В «глобальном» смысле четыре основных (традиционно выделяемых) способа познания мира и человека – философия, искусство, религия и наука – это, собственно, и есть четыре основных модуса (основополагающая четверица) их охвата. И конечно же мифология, как древнейшая область знания, здесь по определению не может «остаться в стороне», поскольку именно она наиболее ясно и отчётливо демонстрирует предельную человеческую способность – способность воображения. Отсюда почти неубиваемость, чрезвычайная живучесть мифа и мифов (современных мифологий), зачастую пронизывающих ту же четверицу. – Фантазия, способность воображения характеризуют субъективность, бесконечность мышления в его истоке, или по существу. Внутри четверицы отношение «индивид – бесконечное», безусловно, реализуется по-разному. В философии (метафизической традиции в целом) бесконечное охватывается со стороны *мышления*, в искусстве – со стороны *спонтанной творческой активности* (в классическом искусстве – со стороны бесконечности *чувственного начала*), в религии бесконечное совпадает с бесконечностью *Бога*, научное познание стремится запечатлеть бесконечное *мира*. Соответственно, в разных областях знания геометрия охватываний запечатлевает и различные позиции/топосы индивидуального субъекта. В связке «индивид – бесконечное» срединное «между», как отношение близости/дальности, само всякий раз колеблется в той или иной проекции бесконечного, как подвижного (заново охватываемого) основания выстраиваемой последовательности. Эти «колебания», «покачивания» и принадлежат к дальнейшим возможностям раскрытия тематики и проблематики, философской аналитики геометрии охватываний.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
2. Липавский Л. Определённое (качество, характер изменения, постоянство или изменяемость) // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. – 846 с. – С. 110-132.
3. Липавский Л. Последовательности // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. – 846 с. – С. 106-109.
4. Липавский Л. Трактат о воде // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2-х томах. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. – 846 с. – С. 67-76.
5. Шадрин А.А. Сопредельные миры чинарей. Герменевтика концепта «Теории слов» Л. С. Липавского. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. – 148 с. – С. 69-72.

«Круглый стол»
кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «УдГУ»
совместно с Удмуртским филиалом
Института Философии и права УрО РАН
(31 мая 2019 г.)

Полякова Н.Б. – заведующий кафедрой философии и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «УдГУ», кандидат философских наук, доцент.

Здравствуйте, уважаемые коллеги! Рада вас видеть и приветствовать за нашим очередным – уже пятым по счёту – круглым столом. Наша майская встреча посвящена тематике языка, его философской концептуализации, в частности, проблеме глоттогенеза, как мы, собственно, и намечали год назад, и наш докладчик сегодня – Алексей Анатольевич Шадрин. С удовольствием передаю ему слово, пожалуйста.

Шадрин А.А. – доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «УдГУ», кандидат философских наук, доцент.

Спасибо, Наталья Борисовна. Да, мои «майские тезисы» непосредственно связаны с проблемой глоттогенеза и озаглавлены они предварительно так: «Проблема глоттогенеза: производящий и производимый конструкт Perpetuum Mobile».

Начну с того, что если в науке – научном дискурсе – понятие Perpetuum Mobile уже довольно долгое время прочитывается в негативном или ироническом смысле, то в философской рефлексии (философском мышлении) применительно к проблеме глоттогенеза (и целому ряду других проблем и/или вопросов, в частности, т.н. называемых вечных) оно оказывается само-достаточно продуктивным, – конструктом одновременно производящим и производимым. Проблема глоттогенеза – именно в качестве проблемы – обретает собственную форму (предъявляется) в вопросе о происхождении языка. Будучи собственно *языковой*, сама *форма вопроса*

размещает проблему глоттогенеза внутри языка так, что выход за его пределы *в ответе* на этот вопрос становится невозможным. Иначе, вопрос о происхождении языка принадлежит самому языку, его истоку и его же возможным пределам. Ответить на этот вопрос язык должен целиком, поэтому его ответ может быть только развернутым – философствующим и/или концептуальным.

Дотянуться до истока, или начала, языкового говорения во временной, или темпоральной, перспективе невозможно, равно как и представить существование человека в его доязыковом (невербальном) статусе, состоянии, положение и/или модусе. По мысли В. Гумбольдта, «язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно всё, благодаря чему он становится единым целым» [Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. – 400 с. С. 308]. И «...первое слово уже предполагает существование всего языка» [Там же. С. 314]. Язык всякий раз (как будто) рождается заново с произнесением первого слова устами ребёнка, статус которого (в его принадлежности к роду) характеризуется по существу единственной врождённой способностью – способностью заговорить. Она сравнима с представлением о *Tabula rasa* – «Чистой доске», на которой способны проступить любые языковые структуры, возможные в пределах любого человеческого языка, как целого и/или системы.

Кроме того, врождённая способность заговорить снимает оппозицию *уникального* и *универсального*: она уникальна, поскольку только человек (ребёнок) способен заговорить на человеческом языке по-человечески, т.е. осмысленно; она универсальна, поскольку ребёнок способен заговорить не только на любом человеческом языке (любой этнический язык может стать для ребёнка родным), но и воспринять любую сигнальную систему животных, т.е. биологических видов (т.н. дети-маугли, «одичавшие», или феральные, дети). Парадоксальность врождённой способности заговорить за-

ключается в том, что несмотря на её *врождённость* (что свидетельствует о принадлежности к *роду*), она не может быть определена в качестве *природной* способности. На *неприродность* врождённой способности заговорить указывает тот факт, что при её не-реализации в течение определённого времени она утрачивается, и утрачивается *навсегда* (феральные дети не-способны к социализации, или социальной адаптации).

В трансформационной порождающей грамматике Н. Хомского, опирающейся в первую очередь на синтаксис, главная задача лингвистики видится в формальном описании универсальной грамматики. Однако формальное описание универсальной грамматики по сути представляет собой попытку воссоздания (реконструкции) праязыка, т.е. преследует ту же цель, что и традиционная лингвистика, но уже на уровне искусственного языка, т.е. языка мышления. Это тот же поиск универсальной языковой матрицы (лат. *matrix* – «первопричина»), или праструктуры, способной выразить человеческий язык как таковой в его существе, как он может быть представлен в виде математического (формально-логического) конструкта.

Предположение о существовании универсальной грамматики задаёт (оппозиционную) пару «гипотеза / концепт», различия два типа рациональности – научной и философской.

В курсе лекций о Лейбнице Жиль Делёз, обращаясь к философии И. Канта, отмечает: «Когда Кант использует слово «феномен», он заряжает его гораздо более мощным смыслом: уже не явление отделяет нас от сущности, а явленность. То, что является так, как оно является. Феномен у Канта – это не явление (*appareance*), это явленность (*apparition*). Явленность есть манифестация того, что является так, как оно является» [Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 121]; «“Феномен” означает: то, что предстает в пространстве и во времени» [Там же]; тем самым «... феномен – это уже не явление, за которым располагается

некая сущность; феномен – это явленность, отсылающая к условиям своей явленности» [Там же. С. 122].

В отношении врождённой способности заговорить это означает, что она предстаёт явленностью, всегда уже реализующей (в случае реализации самой способности) собственную сущность. Единственным условием явленности способности заговорить служит её врождённость в присутствии «Другого» (человеческого языка как такового), претворяемого в окружении «других» (людей). Иначе, феномен врождённой способности заговорить выражает тождество имманентного и трансцендентного начал или, по Канту, тождество нуминального и феноменального – Вещи-в-себе и Вещи-для-нас: условия возможности явленности (врожденной способности заговорить) и самой явленности (языка), провозглашаемой в естественном для ребёнка человеческом (социальном) окружении. Или, перефразируя основной тезис философской системы Б. Спинозы «Deus Sive Natura» (Бог, или Природа), в отношении врождённой способности заговорить действителен тезис «Lingua Sive Natura». Тем самым традиционное (востребованное большинством наук о человеке) определение человека как существа био-социального уступает своё место философскому – онтико-онтологическому, или онто-лингвистическому («Теория слов» Л.С. Липавского) – концепту человека как существа лингво-социального.

Вот то, что я пока вкратце набросал и проговорил. Вы все в курсе, что в 2016 г. была опубликована моя монография «Сопредельные миры чинарей. Герменевтика концепта “Теории слов” Л.С. Липавского», где заявленная сегодня мною тема тоже достаточно хорошо просматривается. А затем в 2017 г. вышла статья «Концепт “точки зрения” в перспективе вопроса о генезисе языка», в которой эта тематика является, по существу, сквозной. Буду рад вашим мыслям, вопросам и замечаниям.

Яркеев А.А. – старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН, кандидат философских наук, доцент.

Алексей Анатольевич, у меня следующий вопрос: какова роль конструкта Perpetuum Mobile в заявленной теме выступления? В заглавии он представлен, а в дальнейшем – в тексте выступления – уже не «всплывает». Почему?

Шадрин А.А. Под Perpetuum Mobile здесь имеется в виду сама проблема глоттогенеза как таковая.

Яркеев А.А. Я понимаю, что Вы используете понятие Perpetuum Mobile как концептуальную метафору, но почему она непрерывно выступает производящим и производимым конструктом, проецирующим всё новые и новые вопросы, ответы на которые опять же выступают иницилирующим началом проблематики глоттогенеза?

Шадрин А.А. Потому что в ответах на вопрос о происхождении языка за пределы последнего выйти невозможно. Т.е. этот вопрос отсылает нас одновременно и к языковому истоку, и к его (языка) возможным пределам.

Полякова Н.Б. На мой взгляд, в этом названии, когда мы говорим о производящем и производимом конструкте, прочитывается определённый подход, определённая методологическая направленность. И когда мы здесь обнаруживаем понятие генезиса, оно отсылает нас к *другим* представлениям – эволюционным по своему характеру. Меня интересует соотношение генетически-эволюционного представления о языке, как о точке его начала, или истока, и того, о чём Вы говорите в дальнейшем... Т.е. как этот генезис, или эволюция, вдруг оборачивается конструктивно-концептуальным подходом? – Не вполне прозрачно и понятно.

Шадрин А.А. Второй абзац. – Дотянуться до истока, или начала, языкового говорения во временной, или темпоральной, перспективе невозможно... Вот, как раз об этом и идёт речь. Т.е. от эволюционного подхода я здесь отказываюсь сразу же.

Полякова Н.Б. И тогда это проблема *глоттогенеза*? Может быть она имеет – может иметь – какое-то другое наименование?

Шадрин А.А. Отвечаю тезисом Ж. Лакана: ответить на этот вопрос – вопрос о происхождении, или генезисе, языка – невозможно, но и избежать, уклониться от него также не представляется возможным. Иначе, возникает отношение необходимости / невозможности – необходимости постановки вопроса, возвращения к нему и невозможности окончательного – исчерпывающего – ответа на него. Поэтому ответ на этот вопрос может быть только развернутым – философствующим и/или концептуальным.

Полякова Н.Б. Я это понимаю. Но всё-таки вопрос о происхождении языка – это всегда *неизбежно генетический вопрос?*

Шадрин А.А. Я понял Ваш вопрос, Наталья Борисовна. С одной стороны, этот вопрос мне самому порядком поднадоел (я занимаюсь им последние 7-8 лет)... Но, с другой стороны, что значит, избежать этого вопроса невозможно? – Он (сам этот вопрос) постоянно «подкидывает», проецирует некие новые возможности. Поэтому-то как раз я здесь и обращаюсь к этой чрезвычайно интересующей меня сегодня способности – врождённой способности заговорить, как единственной, по сути, врождённой способности, характеризующей человека в его *существо*. И она, что поразительно, оказывается, с одной стороны, *врождённой*, а с другой – *неприродной*.

Яркеев А.А. И сразу же возникает вопрос: тогда *какая* эта способность?

Шадрин А.А. Поясняю: само понятие *врождённой* способности показывает лишь на принадлежность к *роду человеческому*. Врождённая способность заговорить *неприродна*, поскольку, повторюсь, при её не-реализации (в течение определённого времени) она утрачивается, и утрачивается *навсегда*. Это один аспект. И второй – ребёнок никогда и не при каких обстоятельствах *сам* не заговорит, – необходим *другой человек, другие люди*, иначе, необходима та социальная оболочка, покров которой позволяет этой врождённой способности обнаружиться и/или реализоваться. Понятие

оболочки задействуется П. Слотердайком, метафора крова, или дома бытия – М. Хайдеггером, и с этими концептами, уважаемые коллеги, мы с вами хорошо знакомы. А вот сигнальные системы растительных, насекомых и животных видов полностью *природны*, поскольку заданы в них (самих видах) биологически, или генетически, и потому всегда реализуются, независимо от тех или иных обстоятельств.

Яркеев А.А. Это мы понимаем и прекрасно различаем человеческий язык и сигнальные системы биологических видов. Вопрос не в этом, а в терминологии и понятиях.

Скобелева В.В. – доцент кафедры журналистики ФГБОУ ВО «УдГУ», кандидат философских наук.

Врождённая способность – это некий потенциал?

Полякова Н.Б. Я тоже думаю, что здесь нужно разобраться терминологически. Насколько уместно (или необходимо) тут употреблять слово «способность»? Нет ли здесь, действительно, какой-то потенции или возможности? Не *задаток* ли это? Задаток всегда как бы *есть*, но не всегда реализуется. И когда он реализуется, он становится способностью. Отсюда вновь возникают вопросы: всё-таки это врождённая способность или это потенциал, возможность или что-то ещё? – Какая-то *внутренняя потенция*, благодаря проявлению которой человек (ребёнок), собственно, и становится человеком?

Шадрин А.А. Очень хороший вопрос, и я понимаю в связи с чем он возникает. Но я всё-таки настаиваю на том, что это именно *способность*. Поскольку само понятие *потенции* предполагает некую *направленность*.

Полякова Н.Б. А способность разве не предполагает?

Шадрин А.А. Предполагает, но *эта* способность оказывается *универсальной*. Т.е. она универсальна и уникальна одновременно. Универсальна она в том смысле, что, во-первых, любой этнический язык для ребёнка может стать родным, и в этом позитивность; негативность же, во-вторых, заключается в том, что ребёнок, в силу обстоятельств оказавшийся в животном окружении, так же способен усвоить

любую сигнальную систему, я имею в виду детей-маугли. Чего не наблюдается в природе, – животное не может переключиться с одной сигнальной системы на другую.

Полякова Н.Б. А «воспитание» в животной среде действует какие-либо способности?

Яркеев А.А. А там о способностях вообще говорить некорректно, – у животных нет способностей.

Полякова Н.Б. Да, я как раз об этом и говорю.

Шадрин А.А. Поэтому я и употребляю понятие *врождённой способности*, – врождённой, а не природной. Т.е. вопрос заключается в том, уместно ли употреблять понятие способности по отношению к сигнальным системам биологических видов? – Согласен, может быть и неуместно, но это лишь ещё раз подчёркивает её – врождённой способности заговорить – уникальность. Но по отношению именно к этой (причём единственной) человеческой врождённой способности я всё-таки настаиваю на понятии *способности*. Я не могу подобрать лучшего, более точного, оптимального, или приемлемого, понятия.

Яркеев А.А. Но это мелкий вопрос...

Полякова Н.Б. Да, мелкий, скорее, технический, или терминологический.

Яркеев А.А. Меня всё-таки смущает понятие врождённости...

Шадрин А.А. Как принадлежности к роду человеческому?

Яркеев А.А. Да, поскольку род ведь тоже может рассматриваться как *биологический* род.

Полякова Н.Б. Да, и если мы будем рассматривать «при-роду», то она тоже окажется «при-роде», т.е. при рождении.

Яркеев А.А. И потом, слово «род»... родился, биологически появился на свет.

Полякова Н.Б. Да, и это тоже имеет биологическую природную основу. Разве не так?

Шадрин А.А. Согласен, всё очень близко. Врождённая и природность – это почти одно и то же, но не одно и то же.

Яркеев А.А. *Минимальное различие* Славоя Жижека?

Шадрин А.А. Да-да! Казалось бы, *биологически* появился на свет *человеческий* ребёнок, и он, казалось бы, уже по факту своего рождения принадлежит к роду человеческому. Назовём рождение ребёнка событием *этапным*, поскольку этот этап действительно должен быть пройден. Так вот это событие (рождение ребёнка) безусловно *этапное*, но пока ещё не *значимое*. Значимым оно станет только тогда, когда ребёнок *заговорит*. Но ведь он сам не заговорит никогда. Ему необходим другой человек, другие люди, которые с ним заговорят – должны заговорить – *первыми*. Тогда-то и реализуется его (ребёнка) врождённая способность заговорить. Более того, эта способность может быть утрачена ребёнком навсегда, если он на несколько лет (пяти более чем достаточно) окажется в животном окружении. Это действительно ужасно, поскольку в дальнейшем, оказавшись среди людей, биологически одного с ним рода, ребёнок уже никогда не социализируется. И даже более того, дети-маугли в человеческом окружении, как правило, не выживают. Поэтому я и утверждаю, что врождённая способность заговорить отнюдь не является природной (в биологическом смысле).

Полякова Н.Б. Т.е. язык здесь предъявляется в его речевом, звучащем осуществлении?

Шадрин А.А. Да, звук онтологичен, или он и онтичен, и онтологичен одновременно, поскольку материален, физичен и в то же время наделён смыслом, смысловой направленностью произносимого слова или предложения. Неслучайно М. Хайдеггер задаёт речь в качестве определяющего способа бытия языка, – речь, произносимую здесь-и-сейчас.

Яркеев А.А. А почему только звук, звучащая речь? – Насколько я помню, Э.В. Ильенков писал о слепо-глухих детях, которые смогли «освоить» язык, и кто-то из них даже защитил две диссертации – и кандидатскую, и докторскую.

Шамшурин А.А. – Аспирант кафедры истории России ФГБОУ ВО «УдГУ».

Это был эксперимент А.И. Мещерякова по формированию и развитию психики у слепоглухонемых детей. Он занимался с четырьмя детьми, и Э.В. Ильенков об этом пишет в работе «Философия культуры».

Яркеев А.А. Да-да, вот пример того, как дети смогли освоить язык, несмотря на отсутствие слуха и зрения.

Скобелева В.В. Да, есть такие люди, и они социализируются, благодаря специальным методикам обучения.

Шадрин А.А. В человеческом окружении, конечно же, это возможно, но когда его нет в течение первых пяти лет жизни ребёнка, социализация уже невозможна. Пять лет – это предел. Весь ужас-то в чём? – Даже дикие животные одомашниваются, domesticируются, а дети-маугли не «одомашниваются» и гибнут в том окружении, которое, казалось бы, должно быть для них естественным.

Полякова Н.Б. Тогда вопрос: они погибают только потому, что у них отсутствует язык, или потому, что у них отсутствует социальное окружение?

Шадрин А.А. Потому, что эта способность (врождённая способность заговорить) была нейтрализована той или иной сигнальной системой, нейтрализована целиком и полностью, т.е. это «место» – место языка – заняла определённая сигнальная система.

Полякова Н.Б. И это основной момент? Т.е. благодаря реализации именно этой языковой способности ребёнок входит в социально-культурное пространство, так?

Шадрин А.А. Да, конечно же, я придерживаюсь концепта М. Хайдеггера, который чётко утверждает, что человек – *языковое существо*.

Яркеев А.А. Вспоминается эпизод у Примо Леви, цитируемый Дж. Агамбенем, – рассказ о мальчике, который родился в концлагере, и его там никто не научил говорить. Там описывается весь ужас этого ребёнка, который не мог проломить свою немоту, не мог выйти за её пределы, обратиться к

людям, которые говорят. Они – языковые существа, а он – существо неязыковое, неязыковое существо среди языковых существ. Он погиб в итоге, но не потому, что не умел говорить, не по этой причине, скорее всего, и тем не менее эта ситуация, на мой взгляд, близка к тому, о чём говорит Алексей Анатольевич.

Скобелева В.В. Это социальная трагедия...

Полякова Н.Б. Речь об этом и идёт...

Яркеев А.А. Да, здесь акцентируется языковая сущность человека, что ребёнок не может как бы естественным образом сам собой заговорить, что кто-то должен его этому «научить», и если этого не произошло, то он становится просто беспомощным среди людей.

Полякова Н.Б. Да, но акцент исключительно на фонетике, звуковом ряде, строе языка сужает поле возможностей в разговоре о языковом континууме.

Яркеев А.А. Безусловно, есть и нефонетические языки, но какой момент, что здесь принципиально?

Шадрин А.А. Согласен, просто я говорю о том способе, или способности, реализация которой естественна для нас, для ребёнка в отношении начала говорения. Она естественна для естественного языка как такового. Что здесь принципиально, какие моменты интересны? – С моей точки зрения, два момента, или аспекта. О первом мы уже поговорили, – я имею в виду детей-маугли. Это один вариант не-реализации врождённой способности заговорить. Второй – слепоглухота. Но если ребёнок от рождения только слеп или только глух, он фактически полноценно социализируется, несмотря на врождённое отсутствие зрения либо слуха. В первом случае – опять же благодаря естественному языку, во втором – посредством жестового языка. Я специально, глубоко не интересовался жестовыми языками, но знаю, что, с лингвистической точки зрения, они мало чем отличаются от вербального языка. Это такие же осмысленные языки и обладают всеми необходимыми для человеческого языка грамматическими компонентами. Жесты условно-схематичны, иногда возника-

ют «на лету», необязательно визуально связаны с обозначаемым словом (т.е. также неониматопеичны как и слова вербального языка) и позволяют обращаться к любым темам: простым и сложным, конкретным и абстрактным. Кроме того, жестовый текст, в отличие от фонетического, не линейен, т.е. один жест может «высказать» целую фразу, задать определенное положение вещей. И в этом смысле у жестовых языков даже больше возможностей в сравнении с вербальным языком, – это объёмные языки, их структура включает в себя наряду с жестовым и немануальный компонент (используется взгляд, выражение лица, движения головы и тела). Таким образом, жестовые языки, как и вербальный язык, приводят в движение мышление, позволяют мышлению включиться и развиваться. Но вот что касается врождённой слепоглухоты, то я не могу себе представить, как возможно полноценное развитие такого ребёнка, как его мышление вообще может быть приведено в движение, как оно может заработать.

Яркеев А.А. Когда человек осваивает какой-то невербальный язык, неважно, жестовый или какой-то искусственно созданный язык, он наделяет любой жест либо знак каким-то смыслом, а смысл – это звучащий смысл...

Полякова Н.Б. Он может быть необязательно в речи озвучен, он может быть мысленно «озвучен»...

Яркеев А.А. Да, и поэтому мне тоже сложно представить, как они, слепоглухие, какие-то тактильные ощущения переводят в регистр смысла.

Шамшурин А.А. Если мы обратимся к эксперименту А.И. Мещерякова, то там дети обучались, приобщались к культуре посредством предметов и вещей, т.е. посредством предметно-практической деятельности, начиная с навыком обращения с ложкой, кружкой и так далее.

Яркеев А.А. Т.е., получается, обучение проходило через интериоризацию предметов культуры, и так они усваивали смысл. Тогда возникает следующий вопрос: а как эти дети «схватывали», распознавали не-предметные, абстрактные смыслы?

Скобелева В.В. Такие, как любовь, красота, искусство и многие другие.

Яркеев А.А. Да, и они не выводятся из пользования вещами, какими-то предметами обихода и так далее. Вот в этом как раз и вопрос.

Шадрин А.А. И как же тогда были написаны диссертации? – В диссертационном исследовании без абстрактных понятий просто не обойтись. Пожалуй, единственное, что я могу предположить здесь: слепоглухота этих детей не была врождённой, т.е. возможно, они потеряли зрение и слух – одновременно или поочередно – в детстве тогда, когда какое-то языковое представление у них уже более менее сформировалось.

Полякова Н.Б. Да, возможно, что так. И каких-то интеллектуальных нарушений у них не было, целостность интеллекта была сохранена.

Шадрин А.А. Да. А целью человеческого – лингво-социального – окружения является как раз приведение мышления ребёнка в подвижное состояние, т.е., собственно, включение мышления. И здесь могут быть задействованы разные способы. Но естественное (человеческое) окружение ребёнка – оно всегда *лингво-социальное*.

Яркеев А.А. Если мы способны различать язык и мышление, возникает вопрос: что инициирует, что побуждает нас проводить такое различие? С одной стороны, они не могут существовать в (или по) отдельности, т.е. могут существовать только в тождестве, с другой стороны, мы их разделяем.

Шадрин А.А. Потому что в тождестве всегда присутствует некое различие. Понятно, что животные не различают собственные сигнальные системы в качестве таковых. Мы же, благодаря мышлению, способны дистанцироваться от языка, как той условно внешней системы, которая целиком определяет наше существование. И эта символическая дистанция позволяет человеку создавать искусственные языки, языки мышления, т.е. языки чистых форм.

Яркеев А.А. Но эти «чистые» формы тоже носят языковой характер. Любое понятие, в том числе и понятие формы, является языковым, словесным. Нет «чистой мысли» как таковой. Даже образ семиотичен.

Шадрин А.А. На одном из семинаров мы говорили о границах мышления, заданных вертикально, – нижней и верхней. Нижняя граница – это логика, где мышления «ещё-нет», а верхняя – фантазия, способность воображения, где мышления «уже-нет». На уровне логики (языка мышления) сама форма становится содержанием мышления, а на уровне воображения (языка поэзии) содержание воплощается в форме. Т.е. понятие формы оказывается актуальным как для нижней, так и для верхней границы мышления.

Полякова Н.Б. Да, в поэзии на пределе тоже предъясняется чистая форма. И только между этими двумя границами возникает некий проблеск того, что зовётся мышлением, как бы сказал М. Хайдеггер. И действительно, ухватить мышление в «чистом» виде невозможно. Т.е. мы «схватываем» мышление всякий раз определённым способом, мы его как-то *оформляем*. И только тогда, когда оно как-то определено нами (вербально), мы начинаем о нём говорить.

Яркеев А.А. Возвращаясь к проблеме глоттогенеза, еще один вопрос: Алексей Анатольевич, что Вы для себя пытаетесь найти в этой проблеме в философском, онтологическом ключе, или отношении?

Шадрин А.А. В частности, я пытаюсь понять и осмыслить те положения, которые утверждает Ж. Делёз, и о них я пишу в статье, уже упомянутой мною сегодня. Вот эти три тезиса Ж. Делёза: «всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах», «именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и преступать их» и «язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще». И до Ж. Делёза, по существу, о том же самом говорит В. Гумбольдт: «язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно всё, благодаря чему он становится единым целым», и

«...первое слово уже предполагает существование всего языка». Как язык рождается, возникает весь целиком, как это возможно онто-гносео-логически? – Вот тот вопрос, который меня «тревожит» и интересует.

Полякова Н.Б. Т.е. здесь, собственно, концептуализируется целостность языка. И целостность языка задаётся вопросом или в вопросе о его происхождении. Возможно ли задать целостность языка иным способом, иным вопросом? Потому что вопрос о происхождении языка «изъезжен» настолько, что, как Вы сами говорите, мы одновременно не можем и избавиться от него, и не говорить о нём, не возвращаться к нему. Но возможно ли, с философской точки зрения, сформулировать и задать эту целостность как-то иначе, в другом вопросе?

Шадрин А.А. Не соглашусь с Вами, Наталья Борисовна. Что касается того, что этот вопрос «изъезжен», – кем это и как он «изъезжен»?! В отношении лингвистики Л.С. Липавский говорит о том, что для неё вопрос о происхождении языка должен быть *основным* вопросом. Но лингвистика всячески обходит этот вопрос, «отвечая» на него лишь гипотетически, и полёт фантазии, с моей точки зрения, там невысокий. Прочитую Л.С. Липавского: «Ограничившись несколькими замечаниями о том, что язык создан, вероятно, из звуков, связанных с работой, а быть может, частью из звукоподражания, языковеды спешат поскорее уйти от этого вопроса и уже не возвращаться к нему. Это так вкоренилось, что самый вопрос о происхождении языка и исходных первоначальных слова молчаливо признан каким-то неприличным вопросом, а занятия в этом направлении чем-то смешным и жалким, вроде попытки построить перпетуум мобиле. Для современной науки о языке не существует самого вопроса об истории значений: она считает, что нынешний ассортимент понятий единственный возможный, он существовал в готовом виде всегда, разве что в более урезанном виде прежде» [Липавский Л.С. Теория слов // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин,

Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В. Н. Сажин. В 2-х т. Том 1. – М.: Ладомир, 2000. С. 291]. И «в основе этого отвращения языкознания к вопросу, который, казалось бы, должен бы стоять в центре его работ» проявляется не только неререфлексивность, но и некое чувство: «Это чувство хотя и не осознанно, но весьма сильно: это – осторожность, почти инстинктивная боязнь беспочвенных спекуляций. Эта боязнь понятна: нигде, пожалуй, материал не бывает так податлив, так услужливо подтверждающим любую гипотезу, как в языке. Ведь букв в языке всего пара десятков, а звукосочетаний много сот тысяч; звуки могут переходить друг в друга, значения все связаны между собой самыми на вид разнообразными способами, так что можно соединять их нитями и так и так...» [Там же. С. 292]. И далее: «Чтобы уберечься от спекуляций, языковеды отказываются вообще от какого-либо руководящего принципа. Они стараются только подмечать факты, считая, что факты в конце концов приведут к правильным общим выводам. Недостаточность проникновения вглубь материала они стараются возместить шириной привлекаемого материала. Современное языковедение недаром зовется сравнительным: оно изучает факты одного языка, сравнивая их с фактами других языков» [Там же].

Тем самым лингвистика лишь обращается к неким гипотезам – звукоподражательной (ономатопоэтической), трудовой (т.н. теория «рудовых выкриков»), междометийной, – не разворачивая их теоретически. Т.е. никаких развёрнутых теорий, отвечающих на вопрос о происхождении языка, в лингвистике нет. Есть только гипотезы. Но гипотеза – понятие научное, гипотеза должна *доказываться*, а доказать здесь ровным счётом ничего невозможно. Тогда для чего обращаться к каким-то гипотезам? – Непонятно. Поэтому ответить на этот вопрос возможно лишь концептуально, а творчество концептов, и здесь я, безусловно, опираюсь на Ж. Делёза, – это как раз по философской части. И «Теория слов» Л.С. Липавского в этом отношении оказывается редким

исключением, когда философ действительно пытается концептуально, развёрнуто ответить на вопрос, история которого уходит в глубину веков, ответить на него *теоретически*.

Полякова Н.Б. Иначе, в ответе на этот вопрос должна производиться собственно философская концептуализация, так?

Шадрин А.А. Да, безусловно.

Полякова Н.Б. А возможно ли этот вопрос концептуализировать как-то иначе?

Шадрин А.А. Конечно. Этим вопросом (в современности) занимался М. Хайдеггер, Р. Барт, Ж.-Л. Нанси, У. Эко, другие философы. Я же сегодня пытаюсь переосмыслить его, обращаясь вот к этой уникально-универсальной врождённой способности – врождённой способности заговорить.

Полякова Н.Б. У Владимира Библихина есть интересная статья «Детский лепет», где он пишет о том, как дети начинают говорить.

Шадрин А.А. Спасибо, Наталья Борисовна, обязательно прочитаю.

Полякова Н.Б. Библихин тоже обращается к началу говорения и его истоку. Происхождение языка исторично, а исток оказывается индивидуален и/или человечесен.

Шадрин А.А. Поэтому я и пишу о том, что язык всякий раз как будто рождается заново с произнесением первого слова устами ребёнка.

Шамшури А.А. А может ли врождённая способность заговорить как-то пересечься с представлением Платона о знании как припоминании? Т.е. можем ли мы рассматривать язык как универсалию, говоря не языком о языке, а языком об универсалии языка?

Шадрин А.А. Вот этой проблемой как раз и занимается Ноам Хомский. О понятии трансформационной порождающей грамматики я лишь упомянул, хотя эта концепция заслуживает более пристального внимания. Заслуживает уже постольку, поскольку Н. Хомский тоже пытается задать целостность языка, когда он включается весь целиком, и ребё-

нок предъявляет способность к самостоятельному построению языковых конструкций, задействуя механизм, называемый Хомским «алгеброй трансформаций».

Полякова Н.Б. Т.е. мы можем рассматривать эту способность заговорить как *врождённую универсалию*, которая в полной мере реализуется *социально*, и уникальна она тогда, когда находит своё воплощение в конкретном человеке.

Шадрин А.А. Да, и тогда обнаруживается ещё одна универсалия, – ещё одна уникально-универсальная врождённая способность. – Когда язык включается весь целиком, его система начинает предъявлять и структурировать мышление ребёнка, на что и показывает, с моей точки зрения, метафора «алгебры трансформаций». Язык получает отклик мышления. Следовательно, мы можем говорить о том, что человеческий мозг обладает врождённой способностью к мышлению. Если язык – это условно внешняя система, то мышление, которое, несомненно, связано с деятельностью мозга, являет собой область внутреннего. Звук и знак материальны, мышление идеально. Тогда человеческий мозг действительно обладает врождённой способностью к мышлению, которая либо задействуется и затем развивается (т.е. может быть развита), либо нейтрализуется и безвозвратно утрачивается. По мысли А. Бадью, единица делится надвое: начав с одной врождённой способности, пришли ко второй.

Полякова Н.Б. Да, и это ещё один разворот, требующий отдельного рассмотрения. Спасибо Алексею Анатольевичу и всем участникам беседы. Затронутая нами сегодня проблематика по существу неисчерпаема, и к ней, я надеюсь, мы будем обращаться и в дальнейшем. Разговор получился интересным и перспективным.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ...

Даниил Хармс

Адам и Ева

Водевиль в четырех частях

Цена 30 рублей

Часть первая

АНТОН ИСААКОВИЧ. Не хочу больше быть Антоном, а хочу быть Адамом. А ты, Наташа, будь Евой.

НАТАЛИЯ БОРИСОВНА (*сидя на кордонке с халвой*). Да ты что: с ума сошел?

АНТОН ИСААКОВИЧ. Ничего я с ума не сошел! Я буду Адам, а ты будешь Ева!

НАТАЛИЯ БОРИСОВНА (*смотря налево и направо*). Ничего не понимаю!

АНТОН ИСААКОВИЧ. Это очень просто! Мы встанем на письменный стол, и, когда кто-нибудь будет входить к нам, мы будем кланяться и говорить: "Разрешите представиться: Адам и Ева".

НАТАЛИЯ БОРИСОВНА. Ты сошел с ума! Ты сошел с ума!

АНТОН ИСААКОВИЧ (*залезая на письменный стол и таща за руку Наталию Борисовну*). Ну вот, будем тут стоять и кланяться пришедшим.

НАТАЛИЯ БОРИСОВНА (*залезая на письменный стол*). Почему? Почему?

АНТОН ИСААКОВИЧ. Ну вот, слышишь два звонка! Это к нам. Приготовься.

В дверь стучат.

Войдите!

Входит Вейсбрем.

АНТОН ИСААКОВИЧ и НАТАЛИЯ БОРИСОВНА
(кланяясь). Разрешите представиться: Адам и Ева!

Вейсбрем падает как пораженный громом.

Занавес

Часть вторая

По улице скачут люди на трех ногах. Из Москвы дует фиолетовый ветер.

Занавес

Часть третья

Адам Исаакович и Ева Борисовна летают над городом Ленинградом. Народ стоит на коленях и просит о пощаде. Адам Исаакович и Ева Борисовна добродушно смеются.

Занавес

Часть четвертая и последняя

Адам и Ева сидят на березе и поют.

Занавес

23 февраля 1935

В соответствии с Федеральным законом
От 29.12.2010 г. № 436-ФЗ 12+

Научное издание

Шадрин Алексей Анатольевич

**Пограничные философские концепты
в «складках» традиции:
Л.С. Липавский, Я.С. Друскин,
Г. Лейбниц, Ж. Делёз**

Монография

Авторская редакция

Дизайн обложки, вёрстка – О. Вейсбрем

Подписано в печать 23.12.2025. Формат 60x84^{1/16}.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать цифровая
Усл. печ. л. 5,5. Тираж 50 экз. Заказ № 6265.



Общество с ограниченной ответственностью «Типография “МарШак”»
426011, Удмуртская Республика, г. Ижевск, ул. Пастухова, 13
Тел.: 51-13-19, 78-06-00, 8-904-311-41-46 (WhatsApp, Telegram)
e-mail: mar-shak@mail.ru