

Об истоке вопрошания

Человек рождается в мир. Он вступает, в-ступает в нечто громадное и таинственное и со-единяется с ним. И его бытие сливается с бытием мира.

Так мы иногда говорим. Но *так* ли это? А, быть может, верно другое – мир рождается в человеке и бытие мира сливается с бытием человека? Или они – иные друг другу и только со-при-касаются, оставаясь каждый сам собою в своем инобытии? Неизбежно когда-нибудь (никто не сможет точно сказать – когда) человек задается вопросом: что есть *мир*? что есть *я* в *мире*? что есть *я* и *мир*? что есть *мир* во *мне*? что есть *я*? Что есть *быть*?

Как происходит вопрошание? Как и где оно рождается? Может быть, оно рождается с рождением человека? И в человеке? Не сказать ли, что оно рождается с вопрошающим и в вопрошающем? Родится человек. Он живет. Он любит. Он ненавидит. Он радуется и со-радуется. Он страдает и со-страдает. Он злобствует и завидует. Он смеется. Он плачет. Он подпадает страстям. Он впадает в равнодушие. Он низвергается в уныние. Он восходит к надежде. Он родится. Он живет. И однажды, в тоске и восторге, он вопрошает, взывая неизвестно к кому: «*Кто - я? Где - я?*» Обычное течение жизни заставляет, в конце концов, человека отступить и даже забыть свои вопросы, свою муку, свою надежду, свою тоску по ответу. Человек обращает свое лицо и душу к другим вопросам, более, как кажется, насущным. Но он лишь обманывает себя и свою тоску. Он все-таки не забыл о вопросе. Он все-таки ответил. Ибо само избрание того, *что* почитается насущным, свидетельствует об ответе человека. Человек отвечает всю жизнь своей, каждым своим поступком, каждым словом, каждой самой своей затаенной мыслью и каждым самым скрытым устремлением. Он отвечает, когда выбирает. Отвечает, когда отказывается от выбора. Не решаясь или просто лентясь искать ответ, искать Истину, человек заявляет об ответе своим уже самими нерешительностью и ленью. Ответ просвечивает в жизни человека, проглядывает в его кажущемся забвении вопроса. И уста его отвечают, даже если мы слышим, что он говорит совсем о другом.

Но мы попытаемся избежать самообмана и станем вопрошать об Истине, и искать ответ, и станем терпеливо и прилежно выговаривать его, чтобы нам смочь об Истине *сказать*. Себе. Другому. Людям. Миру.

Что же нам сказать?

Человек говорит: «Я вижу нечто. Я слышу нечто. Я могу это нечто ощупать, попробовать на язык, почувствовать его запах». Значит ли это, что человек – есть? И значит ли это, что есть нечто, которое человек ощущает? И что такое – ощущение? И – да

– что такое – есть? Может быть, и нет ничего, кроме человека? Человек закрывает глаза, и все исчезнет? И тогда – значит, человек сам себя ощущает, и его познание есть самопознание? Или человека нет в его отдельности, и он – только часть, функция чего-то, себя себе дающего? Или – еще как-нибудь?

Могу ли я сказать, что я вижу *дерево*? Я вижу дерево, и, значит, есть я и есть дерево? А что такое дерево? И что сказать о дереве? Что у него – зеленая крона? Но уверен ли я, что крона дерева действительно зелена, что она есть, и есть на самом деле? Есть ли я на самом деле? Есть ли *дерево* на самом деле? Что мы с деревом такое на самом деле? Рано отвечать, да рано и спрашивать. Может быть, и нет никакого «самого дела». Но что же есть? Так нам не продвинуться в нашем вопрошании. Рано спрашивать. Ибо есть нечто, что есть еще до вопроса, до возможности вопрошающему спросить. Что это?

Что мы можем об *этом* знать?

Что мы можем знать? – спрашиваем мы.

И до сего дня остается насущнейшей потребностью (и острота потребности нисколько не притупилась, но только стала еще болезненней от до отчаяния огромного количества неудавшихся попыток) в построении такой гносеологии, которая смогла бы наконец удовлетворить *всех* философов, независимо от того, разойдутся ли и насколько широко их пути за «камнем на распутье». То есть, это потребность в гносеологии, которая окончательно определит, что такое знание и что можно знать.

Что такое знание? Как оно возможно? Есть ли оно у нас? Как философии пробраться к его истоку и определить его пределы? Слишком часто философы начинают говорить о знании, полагая началом разговора уже готовое воззрение на знание и знаемое, уже будучи уверенными, что знают то-то и то-то и знают, что значит знать. В разговоре о знании проблема *начала* важнейшая, но и труднейшая. Кажется, что необходимо преодолеть предваряющий взгляд на знание, предваряющее мнение о познаваемости бытия, которые неизбежны, если мы допустим, хотя бы самым неприметным образом, онтологию в гносеологическую проблематику до разрешения собственно гносеологических вопросов. Не будет ли иметь всякое предварительное онтологическое воззрение своим следствием завидную, но бесплодную легкость в определении сферы знаемого? Не может ли статься, что самого незначительного присутствия в начале рассуждения предварительного знания о бытии и знании (некоторого пред-знания) будет довольно, чтобы всякое решение (а оно, конечно, не преминет тотчас найтись) проблемы знания оказалось неудовлетворительным? Нельзя же начать сначала, если начало рассуждения предваряется тайным прологом. Такое начало есть начало или лжи, или, в лучшем случае, невольного заблуждения. Онтология не может, по всей видимости,

предварять гносеологию; и гносеология, наука о знании, не может начинаться со *знания* о своем предмете. Разве может предваряться вопрошание – ответом?

Значит, следует отказаться от уверенности в обладании каким-либо знанием. Необходимо сказать себе, что всякое знание есть лишь возможное, но не осуществленное еще, требующее предельно добросовестного определения и исследования. Это сложный и чреватый невидными в начале своем, скрытыми даже от пристального взгляда трудностями, путь. На этом пути легко и незаметно можно впасть в ошибки и соблазниться кажущимися совершенно очевидными решениями, которые на деле приводят к неразрешимым противоречиям, к тупикам, выйти из которых философу тем более затруднительно, что он соблазнен видимым уже, почти уже явленным ответом.

Как начать говорить о знании? Отказавшись от уверенности в нем. Но *как* усомниться в знании? Как совершить акт усомнения в *том нечто*, о котором *не* знаешь ведь, *что* оно такое? Усомниться приходится неизвестно в чем. Отказаться от любых суждений о знании и знаемом, *замолчать* и как бы заново учиться создавать систему знания, устроая его на надежном абсолютно основании? То есть мы должны отказаться от знания о знаемом (оно – *не* знаемо, оно лишь – предмет познания), и обрести, если это возможно, надежную опору знания заново, начав с кардинального незнания? Но что такое – незнание?

Как нам достичь состояния незнания, не зная, что такое незнание? Как мы можем усомниться в чем-либо, не зная, что такое сомнение? Как вырваться из отчаянного положения, где нет ни знания, ни незнания, ни уверенности, ни сомнения? Насколько далеко простирается власть диктуемого гносеологической строгостью отказа от предваряющего учение о знании - знания, власть кардинального сомнения?

Спросим себя, *о чем* мы спрашиваем, *что* есть предмет нашего вопрошания. Спросим себя, *что* мы говорим, когда говорим о знании, о незнании, о сомнении. Спросим себя, *каков метод усомнения* в знании, *каков метод отказа* от предваряющего знания. С чем, с какой методологической трудностью мы сталкиваемся на пути сомнения раньше других? Дело, быть может, в том, что мы, последовательно пытаясь все якобы знаемое поставить под сомнение, не знаем, как нам *выразить* свое сомнение. Мы не знаем, *что сказать* и *возможно ли* что-то сказать, возможно ли вообще *говорить* в ситуации, когда под сомнение поставлено *все*. Мы затрудняемся говорить, но мы затрудняемся и молчать, ибо нам надо, прежде чем замолчать, знать, *что* надо сделать, *сказать* себе это.

Нам следует остановиться и поглядеть, не усматривается ли здесь одна из характеристик искомой сути методологической трудности требования отказа от

предваряющего знания. Одна из основных методологических проблем заключена, очевидно, в том, что мы затрудняемся начать *разговор* до знания значений *слов*. То есть строгость методического сомнения заставляет нас усомниться в знании значений слов «речь», «молчание», «сомнение», «знание» и т.п. Трудность в разговоре о знании заключена в большой мере в *проблематичности* знания значений слов. Мы спрашиваем о знании, не зная, *откуда* нам известно то, *что* мы понимаем, и понимаем ли хоть что-нибудь под этим словом. Мы не знаем, знаем ли мы, что значит это слово. Мы спрашиваем: «Что такое знание? Что такое незнание? Что такое сомнение?» Но наше вопрошание остается бессильным и бесплодным, если мы не спросили себя: что значит слово «знание», что значит – «незнание», что значит – «сомнение». Прежде всего, необходимо исследовать значение слов, которые нами будут употреблены для цели построения гносеологии. Но как исследовать значение слова и постигать сказанное, не зная твердо, значат ли что-либо слова, и насколько нерушима связь слова с высказываемым им? Ведь не установлено, несет ли слово в себе то, что оно говорит. Значат ли что-то слова и познаваемы ли их значения – вот откуда, вот из какого рода сомнения берет начало гносеология (собственно, и знание значения слова «значение», и знание значения слова «слово», и знание значения слова «знание» могут и должны быть подвергнуты сомнению, как и знание значения слова «сомнение»). Гносеология начинается с сомнения в способности нашей понимать значение самого слова «гносеология». Она начинается с сомнения в собственной возможности, коль скоро может случиться, что, строя учение о знании и пытаясь о нем говорить, мы не знаем, понимаем ли мы то, что говорим. Как нам заговорить о знании, не зная, возможно ли о нем говорить (и не зная, знаем ли мы значение слова «говорить»)? Не хотелось бы, чтобы все сказанное нами оказалось вдруг чем-то меньшим даже, чем пустой болтовней.

Но когда мы о чем-либо спрашиваем, говорим, что-либо утверждаем или отрицаем, в чем-либо сомневаемся или уверены, то, значит, мы считаем естественным допустить сказуемость, высказываемость, выговариваемость – принципиальную *выражаемость* выражаемого словами. Как бы ни было методически строго наше сомнение, в его методологию входит то, что – начиная говорить о нем, мы исходим из допущения, что само сомнение может быть тем или иным образом высказано, выражено в языке. Без такого допущения о языке, мы не сумеем приступить к началу размышления о гносеологии. Но не является ли это допущение тем самым «тайным прологом», от полагания которого мы сами и предостерегали? Наше сомнение простирается на *знание* значений слов, но, однако, не на *надежду* на это знание. Сомнение же не есть отрицание, оно есть отказ утверждать как знание, так и незнание. Мы не вправе сказать, что знаем,

что понимаем говоримое нами. Но не вправе ли мы сказать, что *надеемся на понимание*? Я надеюсь, что нам достанет и надежды только, чтобы приступить к началу. Мы выразим надежду (не знание), мы будем надеяться, что знание может быть адекватно высказываемо в языке, осуществляемо в речи и знание о чем, в свою очередь, тоже выражаемо в языке. Мы, следовательно, выражаем надежду на неслучайность рекового языком и надежность его связи с высказываемым. В предельно заостренной форме наша надежда формулируема так: *я надеюсь, что возможно понимать сказанное, и надеюсь, что понимаю значения всех слов этого предложения.*

Каковы же последствия выраженной нами надежды? Куда пролегает наш путь? Мы начнем с исследования значения слова «знание», уясним себе понимаемое под этим словом. Потом мы попытаемся обнаружить знание и знаемое и осмотреть входящее в его сферу. Далее мы станем искать способ, которым это знание может быть выражено в языке и искать возможность обосновать соответствие языка и знаемого. Если нам удастся корректно пройти этот путь, то мы смеем надеяться замкнуть круг, построив гносеологию воистину *знающую*, что значит «знание», и то, *что* мы можем знать¹.

Что же мы говорим, говоря: «знание»? Спрашиваем ли мы о знании, имея ввиду, что знание есть, например, некая самостоятельная сущность, сущая сама по себе? Отнюдь нет. Слово «знание» мыслится нами только в связи с другими словами: познающий, познаваемое, познание. Возможность вопрошать о знании допустима, только если уже предположено, что вопрошает – вопрошающий, что может знать – познающий. Знание понимается нами в связи его с *познающим и познаваемым*. Знание есть, собственно, постольку, поскольку есть познающий и есть познаваемое. Знание – *результат отношения познающего к познаваемому*. Проблема знания не возникнет, и ее не потребуется решать, если не предполагается, что есть познающий, который вопрошает о познаваемом, знает ли он его и что он может о нем знать. Таким образом, вопрос о знании при осмыслении самой возможности быть поставленным отсылает нас к первоначальному различению познающего и познаваемого, соотносящихся в акте познания, результатом

¹ Здесь необходимо дать некоторые пояснения. Прежде всего укажу, что под языком я понимаю любую знаковую систему, хотя в дальнейшем, дабы не усложнять без нужды изложение, стану рассматривать язык только как речь (устную или письменную). Вправе ли я утверждать это уже теперь, не пройдя пути исследования языка до-последних возможных пределов? Хочу верить, что отчасти оправданием мне является то, как я заговорил о языке. Если я предположил, что слова что-либо значат, то, соответственно, мною было предположено, что они суть знаки. Так как по-русски «значить» и есть «быть знаком». Язык же как система значений, только и дающая знаку быть знаком - это один из предметов нашего исследования, и покамест рано что-либо говорить о нем.

Скажем еще и об употреблении слов «знание» и «понимание». Может показаться, что я не различаю значение этих слов, что пользуюсь ими как синонимами. И это верно в очень большой степени, но не вполне. В своем месте связь между знанием и пониманием в их сходстве и различии будет, надеюсь, рассмотрена мною основательно и подробно.

которого может быть знание. Поскольку же проблема знания нами поставлена, значит, различение познающего и познаваемого *уже совершилось* и предшествует вопросу, уже фактом своей поставленности свидетельствующему о *предшествующем* ему.

Выясним, не содержится ли в сказанном опасности голословного утверждения *знания* о существовании и природе познающего и познаваемого и о познании как отношении первого ко второму? Никак. Нами вовсе не постулирован знаемый факт существования познающего, познаваемого, отношений между ними. Нами лишь исследуется значение слова «знание», раскрывается понимаемое под этим словом. Всякое наше утверждение здесь – не знание, но только плод надежды на принципиальную возможность слову иметь значение. Слово «знание» вряд ли может быть понято иначе, нежели результат отношения, которое, в свою очередь, явлено первоначальным различием в понимании слов «познающий» и «познаваемое». Эти слова взаимно принадлежат друг другу и не могут быть поняты в отдельности своей друг от друга. Познающий значит «познающий познаваемое», познаваемое значит «познаваемое познающим», а знание есть результат их отношения, результат акта познания. Более того, можно сказать, что *только в отношении, в акте* познания познающий может быть назван познающим, а познаваемое выступает именно как познаваемое. (*Так, из исследования значений слов понятия взаимоотношения познающего и познаваемого, дают нам надежду разрешить в дальнейшем проблему познания познающего, поскольку познание есть акт, в котором познающий также может предстать в качестве предмета познания.*) Очевидно, что мы избегаем названной выше опасности предваряющего гносеологию пред-знания. Ни сущность познающего, ни сущность познаваемого, ни сущность познания самих по себе, вне определяемого языком и из него постигаемого мы совсем еще не готовы представить тем или иным образом (да и даже само это оговаривание слишком поспешно; слишком рано было и вспоминать-то о «сущности»).

Постараемся понять теперь, чем знание отличается от догадки, предположения, уверенности, веры, надежды – которые тоже ведь есть в некотором смысле результат отношения познающего к познаваемому. Знание отлично от них тем, что как результат познания претендует на истинность и достоверность. Знание не может быть именуемо знанием, если оно не истинно и не достоверно. Но что значит истинное знание, и что значит достоверное знание? Мы можем назвать знание истинным, если оно несомненно, и достоверным - если оно неопровержимо. Несомненность и неопровержимость далеко не одно и то же, хотя между ними наличествует связь, которую мы рассмотрим чуть ниже. Несомненность есть такая характеристика знания, которая указывает на *невозможность* достигнутому знанию никоим образом быть подверженным сомнению и, следовательно, в

доказательствах не нуждающегося, доводов в свою защиту не требующего. Не то - неопровержимое знание. Оно может быть подвергнуто сомнению, и свое право на то, чтобы претендовать на истинность должно подтверждать, опираясь на доводы в свою пользу, удостоверяться ими.

Когда возможно говорить о несомненности знания, когда оно может быть явлено несомненным образом? Только тогда, пожалуй, когда отношение познающего к познаваемому есть *непосредственное* отношение. Знание окажется вне власти сомнения, если акт познания есть акт непосредственный. Почему мы так заявляем? Почему мы думаем, что только непосредственность акта познания может доставить знанию несомненность? Потому, что всякое опосредованное знание будет необходимо знанием, опирающемся на опосредующее и его посредством утверждаемое в качестве несомненного. Однако понятно, что опосредующее, посредством которого утверждается опосредованное, должно само быть не-опосредованным (в противном случае и само оно будет нуждаться в посреднике), что и значит – непосредственным. Есть ли такое знание, обладаем ли мы им? Мы не знаем, и пока что будем думать о знании, исходя из уразумения значения слова «знание».

О знании можно сказать, что оно несомненно, если познание – непосредственное отношение познающего к познаваемому. Но что это значит? Каким образом обретаются в познании познающий и познаваемый? Каково должно быть понимание непосредственности отношения познающего к познаваемому, чтобы мы могли говорить о непосредственности – с одной стороны, и о возможности быть в отношении – с другой? Как нам сохранить обе, как кажется, взаимопротиворечащие характеристики? Ведь, действительно, представление о непосредственности предполагает отсутствие промежутка, пропасти, даже просто границы. Но не отрицается ли таким образом возможность разграничения, различения там, где граница непроводима? С другой стороны, говоря об отношении между различаемыми (а говорить об *отношении* возможно только *между* чем-либо отличаемым одно от другого) познающим и познаваемым, нельзя не полагать определенности отличия. Определенность же предполагает пределы, то есть границы определенного. И, соответственно, непосредственность не может мыслиться там, где мы мыслим отношение? Или как? Нам необходимо найти путь, на котором возникшее противоречие устраняется.

Это возможно, например, в случае, если познаваемое имманентно познающему. Но мысль об имманентности познаваемого познающему должна быть прояснена. Что этим сказано? Нет ли здесь уже *сущностного* понимания проблемы непосредственности отношения?

Ответ на этот вопрос возвращает нас к тому, каким образом пришли мы к требованию (точнее – к осознанию) первоначального различия познающего и познаваемого. Мы пришли к нему как необходимо предшествующему – самой возможностью поставить вопрос о знании – условию. Но мы указали, что различие между познающим и познаваемым определяется не как различие между двумя сущностями, а скорее как различие их роли, функции в акте познания. И нам следует, не забегая вперед, не спеша отбросить заложенные в определении ограничения, попытаться уразуметь то, как нам должно понимать возможность *непосредственного отношения* познающего к познаваемому в акте познания, уразумевая смысл сказываемого языком. Не станем забывать, что акт познания и есть само отношение, которое мы считаем непосредственным, и ни о каком другом отношении речь покамест не идет.

Теперь обратимся к анализу познаваемого как предмета познания. Мы увидим, что и познающий, и акт познания должны быть включены в сферу познаваемого, поскольку они тоже могут быть подвергнуты вопрошанию и в этом смысле суть предметы познания. Значит, можно сказать, что познающий и акт познания имманентны познаваемому, поскольку входят в его сферу и как предметы познания охватываются этой сферой. Можно сказать, что *познающий и акт познания имманентны познаваемому как части имманентны целому*.

Следующим шагом мы должны сделать рассмотрение акта познания, так как именно в акте познания обретается познаваемое, в акте познания оно познается. И значит, акт познания есть тот способ, та форма, в которой познающий познает познаваемое, составляющее содержание акта познания. Если это так, то мы должны утверждать, что *познаваемое имманентно акту познания как содержание имманентно форме*.

Но что такое акт познания, как не акт, совершаемый познающим? Не свидетельствует ли это об имманентности акта познания познающему? По-видимому, мы вправе сказать, что *акт познания имманентен познающему как действие имманентно действующему*.

Попытаемся сформулировать результат. Мы обнаруживаем довольно сложную, но внятную систему. Познание познающим познаваемого является непосредственным отношением, если мы представим его следующим образом: акт познания имманентен познающему как действие – действующему; познаваемое имманентно акту познания как содержание – форме; познающий имманентен познаваемому как часть – целому. То есть познающий в акте познания непосредственно обращается к познаваемому как содержанию акта познания, в которое включен и сам познающий, и его действие (акт познания); и познающий в акте познания обретает способ, дающий ему

различение содержащегося в акте познания².

Может показаться, что познаваемое не непосредственно входит в общение с познающим, но – опосредовано актом познания (так как обусловлено, оформлено им). Это предположение могло бы быть верно, если бы мы говорили об отношении познающего к познаваемому как отношении между «сущностями» и познаваемое следовало бы понимать как трансцендентное познающему. Но это значило бы говорить о чем-то, о чем говорить еще невозможно, мы не имеем еще права говорить об их отношении *вне* акта познания и *за* его пределами. Для нас отношение познающего к познаваемому исчерпывается в акте познания и важно постольку, поскольку оно есть познание и насколько познаваемое познаваемо, то есть содержится в акте познания. Мы говорим о познаваемом лишь постольку, поскольку оно могло бы быть познано³.

После того, как мы прояснили для себя, как нам должно понимать непосредственное отношение познающего к познаваемому (непосредственность акта познания), могущее дать нам результатом несомненное знание, задумаемся, нет ли в нашем словаре слова, наиболее точно выражающего смысл *так* осмысленного акта познания. Я хочу произнести слово, давно уже вырывающееся наружу. Слово это – *созерцание*. Знание оказывается вне власти сомнения, если акт познания есть акт непосредственный, – сказали мы. Знание может быть несомненным, если акт познания есть созерцание, – уточним мы теперь. В созерцании познающим познаваемого содержится познаваемое, раскрывающееся в своем функциональном единстве и обнаруживаемых частях. В созерцании познающий обретает знание о познаваемом, и о себе, и о самом созерцании, насколько они в нем обнаруживаемы.

Когда я утверждаю созерцание в качестве объяснения возможности знанию быть несомненным, то не заявляю тем самым, конечно, обладание мое некими несомненностями (их я должен явить, а не декларировать), но лишь указываю на условие возможности понимать несомненность познания непротиворечиво, то есть согласно с языком. Вместе с тем мое утверждение претендует на неопровержимость. Так как утверждение может быть поставлено под сомнение, я намерен доказывать его истинность и опровергать возражения, если они будут. Я намерен удостоверить свое утверждение. И того же я стану требовать от своих судей.

² Мы видели, что познаваемое заключает в себе и акт познания, и познающего. Таким образом, появляется надежда прояснить роль акта познания как отношения познающего к познаваемому, раскрывающего способ их различения.

³ Познаваемое поскольку оно не может быть познано не есть сейчас предмет нашего вопрошания. И не о познаваемом как непознаваемом сделаны наши утверждения. Учтем, кроме того, что все сказанное имеет отношение к возможности знания несомненного.

Но здесь мы уже вступаем в сферу знания, требующего доказательств, знания не несомненного, знания, могущего быть предметом спора и возражений, знания, достоверность которого в его неопровержимости. В чем возможно основание неопровержимости достоверного знания? Необходим *критерий* достоверности, согласно которому мы могли бы наши знания подтверждать или опровергать. Что же может быть искомым критерием? Ничто из того, что, в свою очередь, может быть подвергнуто сомнению. Не сказать ли, что критерий достоверности знания – несомненное знание, в силу своей несомненности уже далее не могущее быть оспоренным? Действительно, что еще нельзя оспорить, кроме несомненного? Это-то несомненное обоснование я и надеюсь явить тем, кто пожелает оспорить мое утверждение, что созерцание есть единственная гарантия несомненности. Значит, именно непосредственное знание должно будет послужить мне доводом в обосновании достоверности сказанного мною. Но не становится ли нам яснее, *что* такое само достоверное неопровержимое знание, когда мы подходим к его сфере подобным образом? *Что* я надеюсь обосновать при помощи непосредственного знания? Свое *утверждение* о несомненности непосредственного знания, каковое *утверждение* и нуждается в удостоверении. Не обнаруживается ли, что достоверное знание – это то знание, на обладание которым мы выразили надежду, чтобы суметь начать как-то разговор о гносеологии? Не вправе ли мы сказать, что здесь заявляет о себе проблема знания значений слов? Мы пытались уразуметь суть гносеологии, найти способ корректной формулировки ее предмета и корректного решения ее вопросов. Одной из важных методологических трудностей оказалась невозможность вести рассуждение в ситуации незнания значений слов. Но мы выразили надежду, что значение слова знать можно. И решили исследовать значение слова «знание», дабы потом, если мы сможем определить сферу известного (и знание значений слов окажется включенным в него), обосновать знание значения слова «знание». Мы прошли некоторый путь и сделали ряд выводов. Сказанное требует доказательств, и поэтому мы понимаем, что *доказательств* требует именно *сказанное*. Именно оно требует доводов в свое обоснование, чтобы стать неопровержимым знанием.

Уже сейчас можно предположить, что знание значений слов входит в сферу знания, претендующего на достоверность и нуждающегося в корреляции с непосредственным знанием (знание значений слов есть знание дискурсивное, осуществляемое в суждении, и, таким образом, наши дискурсы, чтобы быть доказательными, следует соотносить с созерцанием).

Мы установили знание как результат созерцания познающим единого познаваемого, которое познаваемо несомненно настолько, насколько оно присутствует в

созерцании. Наиболее точное определение такого знания – *понятие*. Слово «понятие», этимологически восходя к – «поятие», то есть означая: принятие в себя, делание своим, себе принадлежащим, присвоение и усвоение, – предельно полно проявляет предложенное нами понимание непосредственного знания. Оно несет в себе представление о познании в акте созерцания, непосредственном овладении познающим предметом познания и, вместе с тем, точно указывает, что несомненно познано может быть только то в познаваемом, что *понято*, то есть *поято*, выхвачено у познаваемого в акте познания и истинность чего покоится на непосредственном обладании, владении *поятым*⁴.

Но вспомним, что начинали мы свое рассуждение с необходимости кардинального сомнения. Пытаясь уразуметь методологию сомнения, мы увидели одну из важных его составляющих: сомнение в знании значений слов. Мы увидели, что знать значение слов можно в том случае, если слово-знак может быть отнесено к несомненному корреляту (= к *понятию*), которое есть (должно быть, чтобы быть несомненным) результат непосредственного отношения познающего к познаваемому в акте познания. Таким образом мы устанавливаем, что знать значение слова – это понимать его (иметь *понятие*, дающее слову-знаку значение), то есть, чтобы знать значение слова достаточно иметь *понятие*, которое может быть со словом соотнесено. Возможно ли это? Возможно ли соотнесение слова-знака и *понятия*? Каков механизм этого соотнесения? Я надеюсь, что мы сумеем ответить на эти вопросы. Но сейчас нам, чтобы ухватить способ усомнения, осуществляемого в языке (а значит, должно иметь коррелят в *понятиях*), важно прояснить другое. Что значит *иметь* *понятие* о чем-либо? Можно ли вообще так говорить? Ответ только кажется безусловно положительным. Представление о чем-либо, о чем можно иметь *понятие*, предполагает разграничение между ними. Но достаточно ли обоснованно такое различие и разграничение? Покамест мы можем отвечать положительно только в том смысле, что *понятие* как результат созерцания познаваемого есть *понятие* о познаваемом. Соответственно, *иметь* *понятие* может познающий о познаваемом. Видимо не будет заблуждением и преувеличением сказать, что знание осуществляется в *понятиях* и исключительно в *понятиях*. Поскольку все познаваемое как

⁴ Я не стану сейчас называть *понятия*, которые составляют знание. Но скажу, что именно *понятие* есть то, что высказывается в языке и служит критерием достоверности высказываемого. Язык есть система знаков, берущих свое значение у *понятия*. Познающий как говорящий есть обозначающий знаками *поятые* значения. Я выскажу это как догадку, как предположение. Нам необходимо еще уразуметь, что есть знак, и установить связь между *понятием* и знаком как достоверную, а может стать, как несомненную.

Вместе с тем, я отдаю себе отчет в существовании иной, нежели представленная, модели для описания связи *понятие* – слово. Я знаю о достаточно широко распространенном взгляде на эту связь как на связь, где *слово* определяет *понятие*. Но, надеюсь, слишком *понятно*, что в ходе *данного* рассуждения названная модель не могла бы органично возникнуть, так как опирается на совершенно иной ход мысли.

результат содержания созерцания познаваемо в акте созерцания, пошто как имманентное познающему, постольку *все* познаваемое (включая познающего и акт познания), познаваемо в понятиях как результатах созерцания, и в акте познания определяется (обретает определенность) как понятия о познаваемом; и познаваемое как содержание акта созерцания исчерпывается в понятиях и ими разграничивается.

Нужно вернуться к моменту осознания необходимости сомнения, чтобы уразуметь метод, которым сомнение может быть осуществлено. Мы говорили о том, что для целей построения гносеологии требуется отказ от какого бы то ни было предваряющего знания, то есть что требуется построить беспредпосылочную систему знания. Но мы ощутили непреодолимое сопротивление языка, когда столкнулись с невозможностью *выполнить* свое условие и продолжать *понимать* само условие (или вообще хоть что-нибудь). Отчаянное наше положение было преодолено надеждой на возможность понимать язык. Только понимая язык, можно надеяться на разрешение задач, сформулированных в языке.

Теперь нам следует спросить о возможности сомнения вообще. Сомнения как *метода* – до понимания. Что такое сомнение? Что мы делаем, когда сомневаемся в чем-либо? Может ли предмет сомнения быть неопределенным? То есть мы спрашиваем: *возможно ли беспредпосылочное сомнение?* Возможно ли усомниться в том, что еще прежде акта усомнения нами не понято как *определенный* предмет сомнения? Думаю, мы не погрешим против истины, если скажем, что невозможно сомневаться в том, чего не понимаешь. Понимание необходимо предшествует сомнению и только благодаря ему сомнение возможно. Здесь обнаруживается связь сомнения с пониманием, которая часто ускользает от внимания исследователей теории знания. Мы должны понимать то, что познаем, – говорилось выше, – более того, в понятиях и осуществляется познание. А теперь мы говорим, что и то, в чем мы сомневаемся, должно быть понятно. Не значит ли это, что и сомнение осуществляется в понятиях? Однако прежде мы утверждали, что обладание понятием (которое есть результат созерцания) гарантирует нам *несомненность* знания. Каким же образом возможно, чтобы обладание понятием гарантировало возможность *сомнения?* Обратим внимание на сущность сомнения, как она открывается нам в языке. Сомнение есть всегда, когда наличествует трудность в выборе одного из двух (или более) мнений о предмете познания, и поэтому оно, собственно, – *со-мнение*. Сомнение имеет своим предметом то же, что и познание. Следовательно, понятия, которые обретаются в акте познания, понятия, дающие основания несомненности, – суть те же понятия, обладание которыми дает возможность быть и сомнению? Как возможно сомневаться в несомненном? Сейчас ведь речь идет не о знании, осуществляемом в языке, знании, претендующем на неопровержимость и для удостоверения нуждающегося в

корреляции со знанием несомненным. Речь идет о самом корреляте, о понятии.

Очевидно, что мы заходим в тупик.

Значит, следует спросить о понятии и о знании и понимании, осуществляемых в понятиях, иначе, нежели прежде. Мы рассматривали проблему знания, пытаясь дать ему возможность претендовать на несомненность. И мы увидели, что несомненно знание может быть, если оно понятно, то есть непосредственно понято в понятии. Но следует спросить, всегда ли мы *несомненно* знаем то, что *понимаем*. Здесь мы подходим к осмыслению различия понимания и знания, к осмыслению той границы, за которой они уже не могут мыслиться как тождественные между собой.

Чтобы знать несомненно, надобно понимать, несомненное знание и есть понимание. Знанию, чтобы быть несомненным, необходимо быть пониманием. Но возможно – что не наоборот? Возможно, понимаемое не необходимо есть знаемое несомненно? *Как*, однако, это возможно? Если не все понимаемое – знаемо несомненно, то в сферу понимания включается и не-несомненное (а быть может, и не-знаемое). Но что такое не-несомненное? Это – не-непосредственное, прежде всего. Понимание не-несомненного возможно, если возможно понимание не-непосредственного. Если так, то становится объясним акт усомнения, понимающего, *в чем* оно сомневается. Если становится возможно понятие не-непосредственного, то возможно сказать, что мы понимаем то, *в чем* сомневаемся.

Но как возможно понятие (понятие) не-непосредственного? Мы сейчас спрашиваем не о том, каким образом не-непосредственное может быть опосредовано понятием. Мы спрашиваем, как возможно понятие о не-непосредственном? Я не готов покамест ответить на этот вопрос. Мы должны пройти дальше в нашем вопрошании, чтобы попытаться дать ответ. Но уже сейчас мы, кажется, точнее уразумеваем природу сомнения. Сомнение возможно относительно не-несомненного, то есть не-непосредственного, но именно *так* (как не-непосредственное) и понятого, данного непосредственно в созерцании как не-непосредственное. Предмет сомнения должен быть дан в созерцании, и в этом смысле он несомненен; он знаем несомненно, так как понято и понятен. И, однако, он должен быть дан в созерцании как не-непосредственный и потому могущий быть предметом сомнения. Если мы говорили, что познаваемое, чтобы быть познанным несомненно, должно быть непосредственно понято в созерцании, то теперь мы добавим, что познаваемое может быть понято как не-несомненное, если оно дано в созерцании как не-непосредственное. Здесь мне хотелось бы ввести в рассуждение еще одно слово – для более точного обозначения и определения входящего в сферу сомнения. Не-непосредственное есть выходящее за пределы знакомого непосредственно. Но что такое для познающего выход за пределы

непосредственного? В данном случае важно не упускать из виду, что за-предельное созерцанию должно быть некоторым образом понято в созерцании, то есть некоторым образом пред-ставлено в созерцании как за пределами созерцания представляемое. Слово «представление», мне кажется, довольно удачно отражает и то, что оно само (как представление) непосредственно созерцается, и то, что созерцаемое пред-ставлено, то есть поставлено не *в*, а *перед*, *вне* познающего в акте созерцания. *Выхождение за пределы несомненно известного должно быть понятно*, и только так возможно сомнение. Не имеем ли мы теперь право сказать, что начинаем более отчетливо уразумевать, что такое сомнение (его природу и способ)? Если мы сможем обнаружить, каким образом в созерцании может быть открываемо не-непосредственное, пред-ставляемое вне, то мы сможем утверждать, что понимаем то, в чем сомневаемся. Наше сомнение будет понятно и, следовательно, обоснованно. То есть мы будем несомненно знать то, в чем мы сомневаемся⁵.

Итак. Куда же лежит наш путь? Не пришла ли пора нам попытаться внимательно оглядеться в поисках того, что смогло бы наполнить жизнью предложенные схемы? Продвинувшись несколько вперед в уразумении природы знания путем исследования значения слова «знание» и обнаружения из реального языком формальных условий возможности знанию быть осуществленным, мы еще мало продвинулись в раскрытии сферы известного. Мы совсем еще не видим того, *что* же можно знать. Познаваемое по-прежнему закрыто от нас. Наш путь не был, быть может, вовсе неплодотворным. Но был ли он подлинным и полным постижением значения слова «знание»? Нет. Если понять значение слова есть обладать *понятием*, которое словом высказывается, то, определяя слово-знак через другие слова-знаки, мы не можем прийти к понятию. То есть можно сказать, что мы все еще *не понимаем* ни – что такое условия его осуществления, ни – что такое сомнение, ни – того, в чем мы сомневаемся.

Нам необходимо прорваться к *существу* дела, нам надо вырваться из круговерти словесных взаимоотношений *к тому самому*, о чем мы говорим. Я не предполагаю здесь отложить перо и обратиться к абсолютно невербальному «чистому мышлению». Но письмо мое я уже вынужден условно рассматривать как род дневниковой записи, где

⁵ Впрочем, выскажем предположение, что здесь нами нащупывается способ отличать определенно знание и от незнания. Ибо что такое незнание, как не не-несомненное? Во всяком случае, если возможно несомненно знать предмет сомнения, то возможно несомненно знать то, что несомненным не является. То есть мы можем надеяться обоснованно сказать, что знаем то, чего не знаем.

начертанный знак соотносится с понятием, дающим ему значение, в надежде, что соответствие возможно, но без надежды даже, что оно кому-либо еще понятно. Эта *условность* даст мне возможность *говорить*, выговаривая понятия, а не продираясь к ним через слова-знаки. Речь, не обращенная во вне, не нуждается в гарантии связи слово→понятие; ей довольно, чтобы понятие могло быть высказано в слове, то есть связи понятие→слово.

Итак. Я попытаюсь понять то, о чем я говорил в предыдущем параграфе, *исходя* из понятий, а не приходя к ним.

Все сказанное мною о знании, акте познания, сомнении и всем прочем представлялось мне в большой степени очевидным. Но отчего – так? Отчего сказанное мною я посчитал если уж не несомненным (несомненно, как мы видели, только непосредственно понятое, а не высказываемое), то – неоспоримым? Не оттого ли, что все сказанное было вы-сказыванием непосредственно известного (то есть понимаемого)? Не на этом ли фундаменте зиждилось представление об очевидности? Если так, то мне следует теперь подвергнуть исследованию высказанное, выводя наружу сами понятия, обнаруживая само созерцание. Выразив надежду, что слова наши могут быть понятны, мы должны теперь уяснить, а *что* мы понимаем в сказанном нами.

Когда мы размышляли о возможности познания, мы, вслушиваясь в язык, утверждали, что знание возможно, только если оно есть отношение познающего к познаваемому. Но это утверждение основывалось лишь на открываемом языке в языке.

Но спросим: *о чем* мы говорим, когда спрашиваем о возможности знания? *О чем я говорю*, когда говорю о познающем, познаваемом, об акте познания?

Ну, например, я говорю о себе. В моем вопросе высказывается понятие о *я*, которое может или не может познавать. Кто этот *я*? Мне не прорваться к нему, множа слова-знаки. Я должен понять (поять) *себя*, чтобы себя понять, чтобы понять слово «я». В вопросе: «Кто я?» – проглядывает другой вопрос: «*Что* я говорю, говоря «я»?» То есть я хочу понять, *что* я имею в виду, говоря слово «я». Но что такое это «имение в виду», как не понятое в созерцании? Говоря: «Я!» – я имею в виду *себя* как познающего (вопрошающего), но и как предмет познания и как участника акта познания. Чтобы *говорить* о себе – познающем, мне необходимо *иметь* себя в понятии, только тогда вопрос становится понятен. Но что это значит? Какое понятие здесь высказывается? Говоря: «Я» – я говорю о *познающем*? Или о предмете познания? Выводится ли и, если выводится, то – какое понятие выводится здесь наружу словом? Я спрашиваю не о том, высказано ли, выведено ли оно наружу, а о том, понято ли высказанное как понятие. *Каково оно?*

Как мне приблизиться к себе? Как мне себя непосредственно «коснуться»? Важно сейчас не «дать интерпретацию», не «объяснить», а – понять самого себя как *то, что* высказывается в слове «я», что придает этому слову *значение*.

Я морщу лоб. Я растерянно улыбаюсь. У меня болит голова. У меня болит пятка, которая была сломана несколько лет назад и неправильно срослась. Я бывал влюблен. Я женат. У меня растет сын. У меня две руки и две ноги. О голове я уже говорил. Я об этом думаю, говорю, пишу.

Могу ли я каким-либо образом завершить ряд этих словесных самоопределений? Перечисление, как кажется, бесконечно. Понимаю ли я себя? Понимаю ли я, кто я такой? Кто это – я? Как мне схватить себя, понять? Может быть, надо *вычленить главное*? Может быть, надо *схватить «Я» как особенное, отличное* от иного? Попытаться найти нечто, что есть я *по преимуществу*? А каков *метод* такого вычленяющего нахождения? Он достаточно прост. Мы исключаем все, что нам в понятии «я» кажется сомнительным, и оставляем только знакомое несомненно. В результате такого строгого методического редуцирования мы находим некоторый нередуцируемый далее остаток, который и есть «я» («по преимуществу», «чистое», «на самом деле», «истинное» и тому прочее). Однако это – кажущаяся простота. У меня есть большие опасения, что, осуществляя строгую методическую редукцию некоего проблематичного понятия, мы не вполне *понимаем* совершаемое нами. И не вполне *понимаем* сам *метод*. Что я имею в виду?

Дело в том, что метод редукции путем исключения всего сомнительного не может быть воплощен без предваряющего редукцию *определения* исключаемого. То есть здесь я вновь хочу указать на проблему невозможности беспредпосылочного сомнения. Исключая сомнительное, мы должны предварительно уже понимать определенно, *что* мы исключаем. Но это значит, что метод редукции *не является плодотворным* для обретения определенности понятия. Понятийная определенность предшествует сомнению и редуцированию; акты усомнения и редуцирования сомнительного возможны только на основании неких определенностей и только как операции с предварительно определенно различаемыми понятиями.

«Понять» не значит совершать над понятием операции разъятия и редукции. Мне важно наконец осознать, что эти акты над понятием возможны только в том случае, если понятие *уже понято*. Неправомочно, например, сводить понятие «я» к «мышлению», отрывая от него «тело» и надеясь таким путем понять понятие «я». Если различение в понятии «я» между мышлением и телом возможно, то это есть предмет для размышлений. Но это же означает, что и мышление, и тело, и многое другое составляют понятие «я». То есть «я» *так* понято, *так* понято и именно *так* выговаривается в слове «я». Что можно

против этого возразить? Что, возможно, такое понятие «я» – неправильно? У нас будет еще время поговорить о правилах, их установлении и применении. Сейчас же просто замечу, что представление о «неправильном» понятии не может быть принято нами, так как под понятием мы понимаем не вполне то, что предлагается обычно в учебниках. Понятие как результат созерцания не бывает неправильным (если, конечно, вообще *бывает*, что мне необходимо обнаружить); оно либо есть, либо его нет. Если же обвинение в неправильности понятия должно быть отведено, то становится ясной неплодотворность расчленения понятия с целью его постижения.

Приходится признать, что анализ как путь к определению понятия заводит в тупик. Различение (а всякое сомнение и всякое редуцирование необходимо имеют дело с различием) не доставляет, но, наоборот, опирается на определенность. Граница между различаемыми понятиями *уже проведена*, когда мы пытаемся их определить, подвергая аналитическим опытам.

Но, быть может, коль скоро анализ сомнительного не приближает нас к определенности понятия (а исходит из нее), то следует обратить внимание на, возможно, синтетическую природу понятия? Не может ли оказаться, что границы понятий, дающие основания для их различения, определяются путем синтеза? Для такого утверждения действительно имеются веские основания. Сторонникам взгляда на природу знания как аналитическую не раз справедливо указывалось, что различаемое и разделяемое не может определять границы своих частей. Напротив, скорее соединение, синтез частей позволяет подобраться к целому, которое, таким образом, впоследствии легко может быть разделено на *те самые части*, что его и составляют⁶. При этом нельзя забывать, что определенность целого зависит от определенности частей, его составляющих. Целое со-стоит из определенных частей. Рассуждая так, мы открываем для себя надежный путь для различения и анализа.

Но спросим себя: если определенность анализируемому целому обеспечивает предваряющий операцию анализа синтез, то *что делает определенными синтезируемые части*? Анализ синтетического единства дает нам определенное различение составляющих синтеза. Но как нам подступиться к определенности синтезируемых частей? Возможно предположить, что и эти части, в свою очередь, представляют собою результаты синтезов. Но, кажется, здесь мы рискуем остаться в плену у бесконечно

⁶ Хочу привести известный пример. Всякое число может быть легко разделено на составляющие его определенные части. Однако не это определенное число дает определенность числам, из которых состоит. Необходим синтез определенных составляющих целого числа, их последовательное складывание, предваряющее достижение определенности целого и задающее его. Только в результате такого последовательного синтеза частей мы получим искомое целое, могущее впоследствии быть на части разделенным.

возобновляемого требования анализировать очередной достигнутый уровень определенности⁷.

Одним из выходов из создавшегося затруднения является догадка, что синтез, определяющий границы частей, есть «*синтез изначально неопределенного многообразного*», дающего определенность синтезирования лишь в результате. Но эта догадка – ложная. Ложность ее заключена в недостаточном продумывании значений слов словосочетания «синтез неопределенного многообразного». Может ли синтез иметь дело с чем-либо неопределенным? Я хочу спросить: можно ли вообще говорить в таком случае о синтезе? Что дает нам основание употребить это слово? Прежде всего, сомнение вызывает сама возможность доступа к процессу, лежащему в основе искомой определенности. Коль скоро определенным является лишь результат, то о процессе, приведшем к нему, сказать определенно (например, что он есть синтез) ничего нельзя. Но и, помимо этого, следует помнить, что синтез предполагает складывание, собиранье и, значит, предполагает определенность частей. Неопределенное не может быть *частью* и не может, соединяясь с другими неопределенностями, результировать *определенное целое*. Да и слово «многообразное» могло бы оказаться здесь лишь по недоразумению. Чтобы назвать что-либо многообразным, его *многие образы* должны быть предварительно различены и, притом, определенно различены. Поэтому правомочно говорить только о синтезе определенного многообразного. Но, сказав так, мы оказываемся в начале того самого пути, что завел нас в тупик. Мысль о том, что начало синтеза определенного из определенных частей полагается в синтезе неопределенного, необходимо отвергнуть. Синтез *всегда* имеет дело с определенностью.

Еще один выход намечается в представлении об изначальной единице синтеза как «далее неделимой». Здесь не место выяснять источник этого представления. Не стану также рассматривать его правомочность⁸. Зададимся лишь вопросом: открывает ли «атомистическое» (или, если угодно взять пример из другой культуры, – «дхармическое») решение путь к определенности предполагаемого «далее неделимого» понятия? Что кроме принципиальной неделимости (впрочем, не обнаруженной, а – декларированной только) возможно здесь открыть? Открывается ли нам способ подступить к *пределам* определенности *так* определяемого понятия? Можно ли сказать хоть что-либо о том,

⁷ То есть, продолжая рассматривать наш пример из арифметики, мы понимаем, что столкнулись с некоторой трудностью в определении составляющих целого числа. Число состоит из последовательного синтеза единиц; ими оно и определяется, на них и разделяемо. *Но как определяется единица?* Если путем синтеза – то она потенциально бесконечно делима; и не видится пути к обнаружению *начала* синтетического процесса.

⁸ Хотя правомочность его сомнительна уже и по тем причинам, которые были высказаны в предыдущем примечании.

каковы эти пределы? Ответ я могу дать, увы, только отрицательный.

Как видно, ни аналитический редукционизм, ни синтетизм не могут быть признаны удовлетворительно проясняющими природу определенности понятия. Однако обращение к ним нашего внимания не стоит считать вовсе бесполезным. Нам более отчетливо стало внятно, что операции синтеза ли, анализа ли, если они могут быть совершаемы с понятиями, совершаются именно с *понятиями*, а не имеют их своим результатом. Разумеется, мы таким образом не отвергаем того истинного и верного в представленном выше, говорящего о связи синтеза и анализа. Я думаю, что возможность анализа (и, соответственно, правилосообразность редуцирования) совершенно обоснованно и справедливо ставится в зависимость от предшествующего анализу синтеза. Но здесь у нас речь идет о возможности синтезу быть собственно синтезом, то есть соединением определенного в определенное. Материалом синтезу могут служить понятия *уже* обладающие определенностью. Понятие уже *пред-*находится как определенное вперед и до возможности осуществления с ним каких-либо операций. И созерцание, результатом которого, мы ждем, должно стать обладание понятием, есть акт, не могущий быть сформулированным *непротиворечиво* как акт синтеза или анализа⁹.

Но что это значит? Что нам делать теперь? Как нам постичь понятие в его необходимой определенности?

Нам следует отступить еще назад и спросить об *источнике* самого представления об определенности. И здесь нельзя забывать того образа понятия, который открылся нам на пути осмысления акта познания как акта созерцания. Понятие, видели мы, есть то, что *выявляет* познаваемое в его целокупности (познающий, познаваемое, акт познания) и частях. А значит, только оно-то, само понятие, и может доставить нам чаемую определенность. И только в этом случае мы сможем *говорить* об определенности (о том, что вообще это такое, что *значит* это слово), если будет обнаружено понятие, понятое как определенность в акте понятия. Но понять значение слова «определенность» мы можем, обратившись к *понятию* определенности.

Но как нам постичь и понять понятие?

Кажется, имеет смысл до поры отложить разрешение проблемы определенности; ибо это частная проблема и ее разрешение зависит от разрешения более общей. Мы не можем постичь, в чем заключается определенность понятия, дающая ему быть отличаемым от другого (и поэтому быть и связываемым с другими). Мы не сможем

⁹ Важно подчеркнуть, что противоречивость такого понимания созерцания для нас сейчас играет почти решающую роль. Так как не допускать противоречий нам необходимо согласно заявленному методу, опирающемуся на надежду, что слова имеют значение и это значение нам внятно.

сделать этого до того, как нам не станут внятны пределы понятия. До того, пока остается непостижимым и непонятным само понятие.

Спросим себя, внятно ли нам то, *что* мы хотим понять и постичь. Не проглядывает ли в нашем поиске пути к пониманию понятия преграда, в которую мы уже упирались прежде? Когда мы хотим уразуметь понятие, его пределы и вообще то, что оно есть такое, – не оказываемся ли мы в плену у слов, у *слова*? Не оказываемся ли мы вновь в плену невозможности обрести понимание значения слова (здесь, например, значение слова «понятие»), определяя его через умножение словесных же о-пределений? И не столкнулись ли мы вновь с необходимостью прорыва *за – слова, к – самим понятиям, чтобы понять наши слова?*

Но как же нам прорваться за слова?

Мне кажется, нам надо вернуться к нашему исследованию созерцания и рассмотреть, не сможем ли мы углубить свое исследование и найти основания для более строгого разрешения нашей задачи?¹⁰ То, как мы подходим к уразумению акта познания (акта непосредственного созерцания), подавало нам надежду, что в самом акте познания и должны быть открыты понятия, высказываемые словами и являющиеся критерием истинности их значений. Точнее было бы даже сказать, что акт созерцания должен открыть нам понятия, или – что понятия в созерцании должны открыть себя.

Так что же мы надеемся обрести? Мы ждем, прежде всего, что созерцание даст нам *понять* (поять в понятиях) познаваемое и даст нам возможность различения понятий. При этом мы надеемся, что возможность различения будет основана на изначальном обличении понятий. Это означает надежду на обретение «лица» понятия в его *положительной* особенности. Ибо, чтобы различать и отличать, надобно прежде сличить «лица», которые для этого должны быть поняты еще до сличения (как уже определенный материал сличения), каковое будет, в свою очередь, основанием различения. *Каким* же образом может быть открываемо «лицо» понятия (то есть – каков его *образ*)? Этот вопрос заставляет обратить внимание на насущнейшее в поисках пути прорыва к понятиям – тот *способ*, которым осуществляется созерцание. Познаваемое важно постичь через способ его явления, через *способ познания познаваемого*.

Кажется, впору теперь попытаться сделать шаг в открывающийся просвет. И, однако, я нахожусь в растерянности. Я уже пытался подкрасться к понятию с этой стороны, минуя слова и обращаясь к самому тому, что слова выговаривают. Но я шагнул в неопределенность, в пустоту. Я не знаю, *куда мне ставить ногу*. Чего проще:

¹⁰ А методически строгим будет обретение значения слова через обретение понятия, словом выговариваемого, и установление связи между понятием и словом как достоверной (то есть тоже понятной).

выговаривать понятия, добытые в результате созерцания. Но понимаю ли я то, о чем я говорю? Понимаю ли я значение слова «созерцание»? Странно искать способ созерцания, не зная, способа *чего* я ищу. Но зная, что такое созерцание, я уже должен знать и способ его. И нечего будет искать. А что я знаю о созерцании? Все написанное мною виделось мне таким ясным и справедливым, пока я писал. Но все написанное было написано в надежде, что мне внятны значения слов. И вот теперь я не вижу, чтобы мне удалось эту надежду оправдать. Я не могу осуществить заявленный план выговаривания понятий, так как понятийная определенность все время ускользает от меня. Все расплывается. Я не вижу пути. То есть, я не вижу пути вперед.

Но, быть может, мне следует вернуться еще назад? К самому началу? Я хочу сказать, что следует вернуться к ситуации вопрошания, послужившего исходной точкой рассуждения. Мы увидели, что трудно говорить о возможности беспредпосылочного сомнения. Но, кажется, нам необходимо спросить о возможности беспредпосылочного вопрошания. Не удастся ли обнаружить то, что делает его возможным? Не окажется ли, что вопрошание – это еще не начало?

Я пытался разрешить методологическую проблему *начала* как проблему начала *разговора*. И пытался начать с *допущения*, что речь наша нам понятна, что мы понимаем значения слов. Но, как мне теперь представляется, я не был достаточно внимателен. Я упустил из виду нечто важное, оказавшись, сам того не желая, в плену традиционных философских суеверий. Мне должно их распознать и преодолеть.

Я сказал, что гносеология не может предваряться онтологией. Но *почему* – так? Я выразил надежду, что слова имеют значение и речь понятна. Но я не попытался продумать, на *что* же именно я надеюсь. Я почти коснулся чего-то важного, когда заговорил о чем-то, что – еще *до* самой возможности спросить. Но я соскользнул на привычный ход мысли. Значит теперь мне надо, вернувшись к ситуации вопрошания, попробовать заглянуть за вопрошание, в его *исток*. Как бы ни было радикально наше сомнение, как бы ни было изначально наше вопрошание, они, все-таки, лишь отсылают нас к чему-то, сущему еще более изначально. Есть нечто, сущее еще до того, как мы *заговорили* о нем и стали искать метод, позволяющий нам к нему приблизиться. Наше вопрошание, наше сомнение, наши предположения и утверждения – наше философствование *всегда* осуществляются *уже* как наше *говорение*. Понимание этого все время проглядывало в моем рассуждении и обуславливало стремление вырваться из «плена слов». Я все время стремился прорваться к *тому самому*, что высказывается словом. И это было (почти бессознательным) стремлением к подлинной изначальноности, к самому началу философии.

Что значит вернуться к ситуации вопрошания? Это значит, прежде всего, дать себе отчет в том, что это именно ситуация, в которой мы *уже* оказались, если смогли о чем-либо спросить. Вопрос возможен только в *языке* и из языка. Если мы спрашиваем, что такое «говорение», что такое «вопрошание», имеют ли слова «значение» и т. п., – то мы *уже* говорим, вопрошаем и некоторым образом понимаем значения слов. Необходимо прояснить, каков этот «некоторый образ» понимания. Мы видели, что, если слова имеют *значение*, то они суть *знаки*. Значит, вопрошая, мы пользуемся знаками, то есть языком как знаковой системой.

Что такое *знак*? И каким образом он обретает свое значение, *как* знак *значит*? Мне следовало сразу задать эти вопросы. Но смог ли бы я ответить? Как можно было ответить, если я усомнился в знании значений слов и, соответственно, слов «знак» и «значение»? А правильно ли я сделал? Может быть, мне не стоило простираť сферу сомнительного так далеко, что становилось непонятно, что значит слово «сомнительное»? Но радикальность моего усомнения была продиктована декларированным методом: не считать знаемым ничего заранее, до построения гносеологии, до ответа на вопрос: «Что мы можем знать?» Однако декларированный метод вверг меня в совершенно отчаянное положение, из которого я не очень-то корректно (как я теперь понимаю) вырвался, выразив *надежду*, что знаю значения слов. Я поспешил. Если бы я задумался о том, *что* питает мою надежду, то, скорее всего, я вынужден был бы внимательно продумать и обоснованность заявленного метода. То есть, разумеется, в ходе мысли, требующем воздерживаться от определения сферы знаемого до выяснения значения слова «знание», есть своя правота. Однако мною не был достаточно четко осмыслен тот факт, что здесь знание значений слов не только требуется, но *и пред-полагается*. Но не стало ли бы это предположение тем самым «тайным прологом», который свел бы на нет все мои усилия по построению беспредпосылочной гносеологии? Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо отчетливо продумать две вещи: *что* мы имеем в виду, когда запрещаем предположение, и *почему* мы должны считать это необходимым.

Когда мы запрещали построение онтологии до разрешения гносеологической проблематики, мы исходили из убеждения, что такая предваряющая онтология не имела бы никаких надежных оснований и вполне могла оказаться просто пустой болтовней. Но о чем, о какого рода онтологии здесь идет речь? Об онтологии как *учении* о бытии, осуществляемом *в языке*. И казалось очевидным, что *учение* должно предваряться гносеологией, устанавливающей пределы знания и дающей таким образом надежное основание разворачиванию онтологии. А уж гносеология, как представлялось, необходимо должна быть беспредпосылочной, если она вообще может быть. Однако

гносеология тоже есть *учение*, и учение, осуществляемое в языке. Здесь мы вновь упираемся в требование знания значений слов как необходимое условие, которое должно предшествовать любому учению, чтобы ему быть высказанным. Но теперь я постараюсь не упустить возможность подступить к выходу из создающегося тупика путем более корректным и надежным, чем просто выражение надежды на знание значений слов. Что значит: знать значение слова? Можно ли установить значение слова из *самого* слова? Положительный ответ здесь невозможен. Всякому, кто хотел бы утверждать возможность извлекать значение слова из самого слова, можно, для отрезвления, посоветовать заняться переводом с незнакомого языка без подстрочника. Сможет ли он вообще установить, что имеет дело с языком?¹¹

Но если значение слова не обретается в самом слове, то его следует искать в отнесенности слова к чему-то, что наделяет его значением. В этом и заключается знаковая природа слова. Слово-знак *значит* только в отнесении его к чему-либо, только как на что-либо *указание*¹². И не в этом ли коренилась трудность уразумения значений слов, взятых самих по себе или – определяемых через другие? Но более того. Если слова суть знаки, указующие на нечто, и так обретающие свое значение, то знание значений слов исчерпывается нашим знанием об этом *нечто*. И определенность значения слова зависит от определенности того, на что оно указывает. И даже достаточно сказать, что знать значение слова значит то и знать, на что оно указывает. Таким образом, мы приходим к пониманию, что основное в слове: не «может ли оно быть объяснено?», но «может ли быть оно отнесено к тому, на что оно указывает?». Так понятая проблема знания значения слова делает более ясной суть моей надежды: я надеюсь, что знаю значения слов, то есть я надеюсь, что могу обнаружить, на что они указывают. А это значит, что в своем стремлении вырваться из плена слов мне не следует искать *выражаемого* этими словами как некоторым образом присутствующего в самом слове-выражении. Нет, мне предстоит обратиться к тому самому, на которое слова указывают, то есть *что* они называют¹³.

Но не того ли самого я хотел, когда стремился высказать в слове понятие, которое дает слову значение? Именно так. Но есть ли, в таком случае, какая-либо польза от сделанных мною уточнений?

Польза их уже хотя бы в том, что мы прояснили для дальнейшего рассуждения

¹¹ Причем – языком как системой, в которой знаки имеют определенное значение и правилосообразны. Сможем ли мы узнать хоть что-то об этих правилах, если один и тот же знак может странным (для нас) способом употребляться каждый раз в новом значении?

¹² Можно ли попытаться обнаружить в знаке указующем еще и *выражение* указываемого – неочевидно. Во всяком случае, сейчас у меня нет возможности корректно ответить на этот вопрос.

¹³ Сказанное вовсе не означает, что моя надежда на знание значений слов теперь превратилась в знание. Но я надеюсь, что начал движение в направлении уразумения того, на *что* была выражена надежда.

природу связи слова и понятия. Нам можно не беспокоиться теперь о *выразимости* понятия в языке. Нам достаточно, чтобы слово могло на понятие лишь указывать. Кроме того, мы можем теперь попытаться понять, *чем* является слово для понятия. Если понятие есть результат созерцания, есть то, что понято, то трудно найти слово, более точно характеризующее слово-знак, указывающее на понятие, чем слово «*имя*». Слово «*имя*», этимологически восходящее к тому же корню, что и слово «*иметь*», как нельзя более удачно подходит для *указания* на основополагающую (в нашем рассуждении) характеристику связи слова и понятия: имя указывает на понятое в созерцании, имя указывает на *имеемое* познающим в акте познания.

Вместе с тем, сделанные уточнения должны помочь нам прояснить все сказанное о вопрошании, о знании, о познающем, о познаваемом и акте познания. А чаемая ясность, надеюсь, окажется плодотворной в поисках выхода из тупика, в котором я оказался. Надеюсь, что теперь мне удастся сделать шаг в открывающийся просвет.

Итак. Наше вопрошание, осуществляемое в языке, предваряется тем, на что язык указывает. То, о чем спрашивают, *уже* присутствует в языке как его значение. Что это? Что это за *ситуация*, в которой оказывается вопрошающий, ситуация, предшествующая говорению? Я попытался разрешить этот вопрос и прежде. Мною было заявлено, что слово берет значение у понятия как результата созерцания познающим познаваемого. Рассмотрение связи слова и понятия как связи указывающего именованного не противоречит заявленному. Напротив, именно теперь мы можем обосновать сказанное более надежно. Именно теперь, мне кажется, я готов ответить на вопрос о том, *почему* мы можем говорить о понятии как результате созерцания, о созерцании как акте познания и т.п. – о той понятийной *картине мира*, о той *понятийной ситуации*, которая предшествует говорению. Эту ситуацию можно, в целях прояснения того, о чем я веду речь, наделить именем *прото-онтологии*. Прото-онтология, в этом смысле, есть понятийная ситуация пред-понимания, осуществляемого до языка, к которой язык имеет отношение в смысле указания как отсылания, подлежащего и гносеологии, и онтологии как учению.

Несколько раньше, стремясь понять сказанное, я заметил, что «все сказанное мною о знании, акте познания, сомнении и всем прочем представлялось мне в большой степени очевидным». Я объяснял себе этот факт тем, что «сказанное было вы-сказыванием непосредственно известного (то есть понимаемого)». Но что я этим сказал? Что понятие (поятие) как результат созерцания – очевидно (видимо очам). Но это значит, что созерцаемое – видимо. То есть сказанное – более чем банально. Но просто ли это

случайная оговорка? Не сказать ли, что ничто не может быть более банальным, чем... Чем *что*? Чем *очевидное*? Воистину, так. А не следует ли мне *увидеть* то, на что *указывают* слова, эту банальность, вглядываясь более пристально? Не следует ли мне, прежде чем применять эти слова к знанию, *увидеть* их изначальное значение; то, на что они указывают *в первую очередь*? И не станет ли нам более ясно, почему я посчитал возможным употребить их в разговоре о знании? Таким образом, я намерен повторить путь, пройденный мною, сначала, исходя из *изначального* значения употребленных слов, стараясь прежде всего понять их возможно более «буквально».

Признаюсь, довольно трудно подступиться совершенно корректно к выбору тех слов, с которых должно начинаться наше рассмотрение. Мой выбор обречен быть в некоторой степени произвольным.

Вместе с тем, для продолжения рассуждения мне необходимо избавиться от чувства неловкости, которое я, пытавшийся философствовать, испытываю перед тем, что, как я начинаю догадываться, я намерен сказать. Я вижу, что наружу, в текст прорывается мировоззрение, которое именуется «обыденным», «расхожим», «наивным». Именно это обыденное мировоззрение начинает представляться мне искомой картиной мира, искомой прото-онтологией, искомым пред-пониманием, которое составляет начало и предмет вопрошания и сомнения. Я, кажется, начинаю видеть, что и философская проблема знания, и философское сомнение, и вообще вся философская проблематика *всецело* обусловлена и определена исходным *наивным* взглядом всякого человека, не исключая и философа. Я чувствую неловкость за потребность отступить от общепринятых в философии канонов и догматов, от общепринятого пренебрежения «расхожими представлениями». Но, с другой стороны, я распознаю в своем отступлении верность философии, которая занимается поиском обоснования *любого* общепринятого положения. Чувство неловкости не должно мне помешать обратиться (оборотиться) к об-наружению того, что, как я предчувствую, есть исток философского вопрошания, его возможность и основание. Я вижу теперь, что все время хотел сказать об этом, все время это подразумевал, но нерешительно отклонялся в сторону. И значит, свое намерение начать сначала я смогу всерьез осуществить, только если перестану обманывать и себя, и читателя¹⁴.

¹⁴ Впрочем, чтобы быть уже совершенно искренним, мне следует признать, что я, разумеется, знаком с попытками опереться на так называемое «наивное мировоззрение», которые предпринимались в философии. Но мне все же кажется, что мой путь к наивному взгляду имеет право быть названным самостоятельным. В моем исследовании одной из предварительных задач была (хотя и неназванная) и задача обусловливания пути рассуждения внутренне присущей ему логикой со сведением к минимуму «внешних» импульсов и влияний. Задача эта полностью выполнена быть не может (для этого, помимо прочего, следовало бы создать новый язык), но она мною постоянно имеется в виду.

Каково было начало моего рассуждения? Я усомнился в знании значений слов. Сомневаться в этом сегодня – общепринято. Но я увидел невозможность последовательного выполнения заявленного требования, ибо и оно само было высказано в языке. Я увидел, что знание значений слов неизбежно пред-полагается всегда, когда уже ведется разговор. И я пришел к представлению о значении слова, как указанию словом-знаком на нечто означаемое. То есть я пришел к самому что ни на есть наивному и расхожему представлению. Теперь мне предстоит впасть в еще большую «простоту». Я утверждаю, что так называемая наивная картина мира и есть пред-понимаемая прото-онтология и именно к понятиям этого пред-понимания относятся слова как указующие знаки. Всякая гносеология и онтология есть выговаривание в языке прото-онтологии наивного пред-полагания. И этот *обыденный язык есть исходный язык, на котором говорит, вопрошает и сомневается философия.*

Если попытаться в самом общем смысле продумать предмет философского сомнения, то окажется, что сомнению может быть подвергнуто *все – сущее в пространстве и времени.* Непосредственно созерцаемая очевидность и несомненность возможны только, как кажется, в точке *здесь-и-теперь.* Ибо, кажется, только так (как точку) возможно мыслить непосредственность: как то, что происходит *теперь,* и то, что происходит *здесь.* Всякое *тогда* опосредовано точкой «теперь», и только в ней и относительно нее мы можем говорить о непосредственном «касании» сущего во времени; всякое *там* – точкой здесь, и только в этой точке, посредством ее нам дано то, что мы считаем сущим в пространстве, то есть всякое *там-и-тогда* не может быть непосредственно схвачено, не может быть предметом знания как непосредственного отношения. Но, однако, пространственно-временная картина есть исходная форма, способ прото-онтологии (то есть пред-ставления). Сомнение может быть возможно из этой картины. Сомнение в чем? Например, в том, что *там-и-тогда* – реальны¹⁵. Но что такое реальность там-и-тогда? Это – существование за пределами здесь-и-теперь. Но сказанного недостаточно. Прояснения требует слово «существование». Что это? Мне следует ответить на вопрос о существовании, извлекая изначальный, исходный смысл этого слова. Когда мы говорим, что что-либо существует? Когда мы можем это что-либо увидеть, услышать, пощупать. Нечто существует, если оно дано мне в ощущении, дано моим чувствам – таков ближайший ответ. Но что такое «мои чувства»? Что значит «быть данным» чувственности? Чувственность – общее имя нашей способности видеть,

¹⁵ Разумеется, что сомнение возможно не только относительно этого. История человечества знает весьма впечатляющее многообразие интерпретаций того, что мною названо прото-онтологией, многообразие, так сказать, онтологических полаганий. Которые, впрочем, должны быть *понятны.* Только то, что может быть понято, – может быть онто-логией.

слышать, обонять, ощущать вкус, осязать. Быть данным чувственности значит быть данным органам чувств. Данным из-вне. Но, значит, непосредственная данность этого из-вне есть данность осязанию? Потому что и видение, и слышание должны быть сведены к непосредственности. Однако мое тело (средоточие осязания) не есть последний рубеж в поисках непосредственного в чувственности. Потому что и оно, возможно, дано чему-то непосредственно. В пределе мы должны прийти к точке «здесь», которой дано «все», *разворачивающееся в пред-ставлении* о «там». В этой ситуации уже не приходится говорить о столь любимом философией различии между чувственным и интеллектуальным созерцаниями. Они суть одно и то же. Представление об их различии есть пред-ставление о различии точки «здесь» и пространства за ее пределами. Точка – «здесь». Но в точке «здесь» различие между «мышлением» и «чувственностью» снимается как знакомое. Оно лишь полагается как, например, отношение души (непротяженной мыслящей точки) и тела, в согласии с прото-онтологическим пред-полаганием как пред-ставлением. То есть мы должны сказать, что нечто существует, если оно присутствует в созерцании. Но существует ли это нечто *помимо* созерцания? Это законный вопрос. *Что же спрашивается? Как* понять спрошенное? Только из прото-онтологии, из пред-ставления, в котором уже пред-положена пространственно-временная картина мира. Потому что вопрос о существовании чего-либо *помимо* созерцания есть вопрос о существовании *вне* созерцания. Значит, спрашивается на самом деле о существовании *внешнего мира* (внешнего не только в пространственном, но и во временном отношении, мира пред-ставленного и от-ставленного), внешнего по отношению к познающему, схватывающему познаваемое непосредственно в точке здесь-и-теперь. Таким образом, становится яснее словосочетание «реальное существование». И, вместе с тем, становится яснее проблема реальности там-и-тогда. Абсолютно реально существование здесь-и-теперь, поскольку оно схватывается совершенно непосредственно. Но столь же очевидна картина мира, внешнего по отношению к здесь-и-теперь, мира там-и-тогда (развернутого в пространстве и времени). И, однако. Коль скоро непосредственно дано только здесь-и-теперь, а там-и-тогда пред-положено как находящееся, существующее *вне* здесь-и-теперь, реальность (само-стоятельность, стояние вне созерцания) его всегда будет предметом сомнения, как данное не непосредственно. Но *само* это пред-положенное пред-ставление *имеется* нами здесь-и-теперь, и поэтому сомнение относительно само-стоятельной реальности там-и-тогда неразрешимо, но понятно, *поято* здесь и теперь. К этому важно добавить, что распознавание *способа* представления «сущего помимо созерцания» помогает уразуметь, что представление о самостоятельном «реальном существовании» чего-либо обусловлено не данностью этого чего-либо в чувственности и даже не возможностью ему

быть данным органам чувств, а его местонахождением, его *местом самостояния вне* (в этом смысле реальна и пустота, если она внеположена в пространстве, реален и «вчерашний день», если он был во времени).

Но не поспешил ли я, сказав, что сущее здесь-и-теперь абсолютно реально? Если проблематичность реальности там-и-тогда становится понятна исходящему из прото-онтологического пред-понимания, то понятна ли, может ли быть утверждена несомненность существования *точки* здесь-и-теперь? Задумаемся, каким способом мы пришли к образу точки как непосредственного отношения. Путем усомнения в не-непосредственном, лежащем за пределами здесь-и-теперь. Точка – это предельный образ для описания встречи, соприкосновения. Встречающиеся, соприкасающиеся в точке встречаются непосредственно, ибо точка, как непротяженная, не отграничивает, но соединяет. А встреча становится абсолютно полной, если встречающиеся *находятся* в точке, если их нет *вне* встречи, *вне* точки. Но не получается ли тогда, что встреча оказывается полной (для нашего рассуждения – встреча познающего и познаваемого), если встречающихся в некотором роде *нет*? В *каком* роде? Если их нет *вне встречи*. Но можно ли тогда говорить о встрече, не теряет ли это слово смысл? Выход за пределы самого себя для познающего становится невозможен. Ему *некуда* становится выходить. *И не к кому*. Ибо никакого *само-стояния* для знания быть не может. И значит, мы можем посметь утверждать реальность сущего здесь-и-теперь, но мы *не можем* знать, есть ли это реальность встречи или единственная реальность¹⁶. Таким образом поняв способ нашего усомнения, мы видим, что у нас нет возможности усомниться в реальности здесь-и-теперь *понятным образом*; сомнение в ней или отрицание ее нами не могут быть поняты, так как не имеют основания в созерцании.

Сказанное позволяет уразуметь смысл проблемы знания и проблемы сомнения, сформулированных мною в самом начале рассуждения. Несомненно известно то, что познающий имеет в созерцании, в непосредственном отношении к познаваемому, сказал я. Надеюсь, что раскрыто содержание моего утверждения, что оно стало очевидным: речь идет о непосредственном созерцании познаваемого в точке здесь-и-теперь. Сомнение как понятное возможно относительно не-непосредственного, данного непосредственно, сказал я далее. И, надеюсь, очевидно, что речь шла о не-непосредственности опосредованного временем и пространством, непосредственно очевидного для познающего именно в таком *виде*, данного как там-и-тогда (надеюсь, ясно, что представление «там-и-тогда» есть

¹⁶ Нам очень важно не упускать из виду, что *точка* здесь-и-теперь не может иметь протяженности ни в том случае, если мы понимаем ее как встречу сущих, запредельных друг другу, ни если мы полагаем ее как единственную реальность. Необходимость данного уточнения будет разъяснена чуть ниже.

искомый способ, образ прото-онтологического пред-полагания).

Сказанное позволяет уразуметь ту ситуацию вопрошания, которая является его истоком. Это ситуация прото-онтологии, предваряющей вопрошание и пред-полагающей и гносеологию, и возможные онтологии, и сомнение.

То есть сказанное опирается на очевидность (видимость очам) того, о чем говорится. Возможно, конечно, потребовать у меня объяснений по поводу значения употребленных мною слов. Но слишком ясно, что я *не могу их дать*. Потому что слова я употреблял как знаки, *указующие на очевидное*. Я не могу дать определение значения слов, например, «пространство» и «время», так как использовал их как имена способа созерцания, только в отнесении к которому они и обретают свое значение. Так же «необъяснимо» значение слов «здесь», «теперь», «там» и «тогда». Любое мое объяснение в своем пределе должно быть сведено к жесту указания. Если то, на что я указываю, не очевидно для требующего объяснений, наш разговор становится невозможен, так как жестом указания объяснение исчерпывается¹⁷. Достаточно ли жеста указания для объяснения значения слова? Можем ли мы быть уверены, что когда для объяснения значения слова «красное» мы указываем на красный цветок, то наш собеседник понимает, на *что* именно указано? *Уверены* мы быть можем в процессе общения. Но *знать*, что нас понимают, мы не можем. Не говоря уж о том, что сам жест (тыканье пальцем?) может быть интерпретирован собеседником не как жест указания, мы сталкиваемся с проблемой недоуверия самостоятельного существования собеседника. Посему, кстати, попытки основать знание значений слов на договоре несостоятельны. Они имеют скрытое основание в полагании *договаривающихся сторон*, полагании *другого*, с которым договор возможен. А это условие возможности договора не лежит в сфере знания.

Впрочем, есть еще один путь возражения на сказанное как именно на *сказанное*. Это – сомнение в *знании* мною значений употребленных слов, в знании того, что мое словоупотребление правильно, то есть что мое словоупотребление *правилосообразно*. На это я могу ответить, что если под правилосообразностью понимать следование правилу, согласно которому слова должны употребляться в одном и том же значении, то мы *не можем знать*, правилосообразно ли наше говорение. Ибо такое понимание основано на идентификации знака и его употребления как *одного и того же в одном и том же значении*. А так как идентификация подобного рода имеет своим истоком представление о там-и-тогда, самостоятельная (выходящая за пределы здесь-и-теперь) реальность коего

¹⁷ Предлагаю со своей стороны объяснить значение слова «исчерпать», чтобы это объяснение не свелось к жесту указания. И, вместе с тем, замечу, что всякое утверждение о «несуществовании» пространства и времени имеет своей основой исходное пред-ставление о пространстве и времени как образ прото-онтологического пред-полагания.

есть предмет не знания, но предположения, и, следовательно, предмет неразрешимого сомнения, то правилосообразность словоупотребления не может быть удостоверена *никак*. Если же под правилосообразностью понимается соответствие некоему таинственному правилу, по которому слова необходимо «прикреплены» к своим значениям, то вынужден сказать, что подобная связь не видится мне как очевидная и поэтому мысль о ее существовании относится мною к разряду философских предрассудков, не имеющих основания¹⁸. Я *знаю и понимаю* говоримое мною лишь постольку, поскольку именование осуществляется здесь и теперь. Тем не менее я понимаю, *что* такое правилосообразность словоупотребления как использование одного и того же знака в одном и том же значении, так как здесь и теперь имею понятие о «там-и-тогда». То есть я понимаю, что такое правилосообразность, имею понятие правила и следования правилу, но не имею удостоверения в его исполнении¹⁹.

Итак, не обнаруживается ли нами, что так называемое наивное мировоззрение и есть искомая прото-онтология, в пределах которой и согласно которой становится понятна философская проблематика? Более того, некоторые философские проблемы могут быть сняты как псевдопроблемы, если мы попытаемся осмыслить их в контексте исходного пред-понимания. Такова уже вышеозначенная проблема правилосообразности именованья. Такова и извечная проблема *познания сущего как такового*. Если внимательно рассмотреть предмет этой проблемы, то мы увидим изначальную невозможность не только ее разрешения, но и ее постановки. Что такое сущее как таковое? Это – сущее *за* пределами его присутствия здесь и теперь, вне познающего, сущее само по себе и *в* себе. Возможно ли для нас понятие такого сущего? Разумеется, это представление о сущем там и тогда *в*, если так можно выразиться, отсутствии познающего там и тогда. Но таковое представление, делая понятным предмет философского

¹⁸ Не могу запретить никому *верить* в магическую связь имени и именуемого, которая здесь отчетливо просматривается. Но невозможно и запретить мне в указанную связь *не* верить и почитать магию за *суеверие*.

¹⁹ Невозможность удостоверения в правилосообразности употребления языка «сегодня как и вчера», недостаточность ссылки на память о прошлых употреблениях приводит некоторых философов к желанию оспорить саму *возможность* так называемого «индивидуального языка», утвердив достоверность правилосообразности на основании «договора», «конвенции», «коммуникации». Помимо отмеченного выше скрытого полагания договаривающихся сторон, я могу предложить отрицающим индивидуальный язык и декларирующим достоверность языка сверхиндивидуального следующие возражения. Во-первых, нет *никаких* причин почитать невозможность *удостоверения* в правилосообразности отрицанием ее возможности. Если я чего-либо не знаю достоверно, то это означает лишь, что я этого не знаю, но не позволяет мне делать об этом незнаемом отрицательного или положительного заключения. Если я не знаю, правилосообразно ли мое словоупотребление, то мне следует сказать, что оно *может быть* правилосообразно, ну а *может и не быть*. Во-вторых, ссылка на сверхиндивидуальность мало чем может помочь в разрешении данной проблемы. Я не могу знать, выполняются ли *сейчас* условия договора, заключенного *вчера*, не *изменилось* ли словоупотребление, да и *было ли* оно. Я могу только сослаться на память. Таким образом, память (то есть полагание реальности времени) остается единственной опорой правилосообразного словоупотребления. Я могу только утверждать, что *знаю* о том, что *помню* значение слова (и не важно, помню ли я свое собственное словотворчество, или – семью, школу и процесс научения).

вопрошания, закрывает любую возможность его познания. Становится ясным, что поиски знания в области за пределами здесь-и-теперь есть занятие, заранее обреченное на поражение, так как его цель – познание принципиально *непознаваемого*. В этом же смысле должно быть признано невозможным и знание как самопознание, поскольку представление о себестождественном мыслящем субъекте принадлежит сфере временного полагания «тогда» за пределами известного «теперь». То есть речь идет о задаче построения положительного знания как цели вопрошания. Мы не можем знать даже, *есть* ли что-либо за пределами здесь-и-теперь. Но мы можем понимать, о чем мы спрашиваем, в чем мы сомневаемся. Наше вопрошание неудовлетворимо. Наше сомнение неразрешимо. Но они понятны, понятны здесь и теперь. *Исходя* из непосредственной, здесь и теперь развернутой прото-онтологии, мы, конечно, не можем прийти к однозначной онтологии. Однако нам становятся видны *возможные* онтологии, обусловленные прото-онтологическим пред-пониманием. Развернутая прото-онтологическая картина мира определяет как способ вопрошания, так и предмет и предел его; она определяет гносеологическую проблематику и устанавливает способ, которым возможно достижение знания. И, вместе с тем, в прото-онтологическом пред-понимании содержится, как понятая возможность, то или иное онтологическое полагание. Мне кажется, уже можно высказать то, что может быть *положено* в онтологии, основывающейся на прото-онтологии. Я говорю об антиномии двух способов существования сущего: когда здесь-и-теперь имманентно пространству и времени (миру там-и-тогда), или когда пространство-время имманентно точке здесь-и-теперь. Если попытаться выразить антиномию этих онтологий языком «наивного» человека, то эта антиномия будет иметь форму вопроса: «Моя голова – в пространстве или пространство в моей голове? Настоящее мгновение существует во времени, или же время (прошлое и будущее) заключено в настоящем?»²⁰ Разумеется, вопрос этот философски должен быть уточнен. Хотя бы потому, что для берущегося утверждать, что всякое там-и-тогда не существует за пределами здесь-и-теперь, уже невозможно говорить ни о каких «в». В этой онтологии различие «внутри» и «вне» теряет смысл. Поэтому бессмысленно говорить здесь и о протяженности точки здесь-и-теперь. Вместе с тем, утверждающему имманентность точки здесь-и-теперь пространству и времени следует отдавать себе отчет в том, что она не может быть представлена как протяженная, отличная от соприкасающихся сторон самостоятельная реальность. Ибо невозможно было бы сохранить требование *непосредственности* встречи, так как протяженная точка была бы посредующим сущим. Ее реальность есть лишь реальность «соприкосновения». Она

²⁰ Это весьма напоминает антиномию сна и яви. Мы понимаем, чем отличается явь от сна, но никогда не *знаем*, спим мы или бодрствуем.

«есть» лишь поскольку есть встреча. Эта мысль, конечно, требует подробной экспликации. Однако сейчас я ограничусь указанием на то, что в онтологии, утверждающей реальность там-и-тогда точка встречи познающего с познаваемым есть некий *фокус* встречи. Разумеется, здесь имеется в виду только встреча как акт непосредственного созерцания, то есть акт познания. Онтология, утверждающая реальность мира, вовсе не должна описывать *любую* встречу как акт познания и полагать реальность встречающегося и встречающего заключенной в здесь-и-теперь. Нет способа примирить онтологическое полагание мира, имманентного непротяженному сознанию, и полагание сознания, имманентного миру²¹. Возможно только сделать выбор той или иной онтологии²². Но важно еще вот что. Важно, что выбор онтологии невозможно осуществить, опираясь на знание. Гносеология как учение о непосредственном отношении познающего к познаваемому, дающем знание, возможна при утверждении обеих исходящих из прото-онтологии антиномических онтологий, утверждаем ли мы реальность мира, или – отрицаем; полагаем ли мы мир модусом точки здесь-и-теперь, или здесь-и-теперь – модусом мира там-и-тогда²³. Наш выбор, таким образом, является в некотором роде произвольным, так как мы не можем *знать*, что выбор наш истинен. Но можно сказать, и что наш выбор – *свободен*, ибо нам не довлеет знание, которое обусловило бы его.

Ну, а где же исток вопрошания? Мой сын, когда был маленьким, старался, быстро развернувшись, успеть заглянуть самому себе за спину, чтобы *увидеть*, существует ли

²¹ Нам нужно не забывать, что при полагании реальности там-и-тогда, *сознание* (познающего) далеко не может непременно быть тождественно точке здесь-и-теперь (непосредственному созерцанию). Сознание может быть понято и как протяженное в пространстве и времени. Точка – лишь образ акта познания (и познаваемого) в осознании (созерцании), образ встречи сознания с познаваемым как *знаемым*. А полагаться сознание может хоть как «скопище нейронов» или «форма движения материи».

²² Можно надеяться, что внимательное осмысление прото-онтологии и возможных на ее основе онтологических полаганий даст нам развернутую антиномическую картину мира. При том же, что, как мы видим, все возможные полагания суть непосредственные представления о не-непосредственном, созерцаемом согласно *способу* созерцания (как представления о там-и-тогда), – мы можем рассчитывать на обнаружение понятийной системы, описывающей (то есть обозначающей в языке) *все* возможные онтологии. То есть оказывается вполне осуществимым построение системы антиномической логики, где логические понятия (образы представленных согласно способу созерцания) определяли бы принципы всех возможных высказываний о бытии, полное перечисление которых, как говорится, полезно и не неприятно, но для данного труда излишне.

²³ Повторю, что мною были обозначены далеко не все возможные антиномические высказывания, а только основная антиномия. В рамках основной антиномии могут быть поставлены (но не могут быть разрешены) и другие вопросы. Например, (при допущении реальности времени) понятен, но неразрешим вопрос о способе существования предметов: как себестождественных во времени или же постоянно возникающих и исчезающих. Исходя из выбора ответа, мы можем выбирать, говорим ли мы об изменениях или – смене. При этом, если мы полагаем пространство реальным, мы говорим об изменении во времени пространственного предмета или смене их. Если же мы полагаем пространство иллюзией, то речь будет идти об изменении в сознании или смене возникающих и исчезающих сознаний.

мир, когда он не видит его. Он уже понимал, *что* он хочет узнать, он уже *понимал*.

Исток вопрошания – в отчаянной попытке маленького наивного мальчика успеть застать врасплох бытие или небытие сущего как такового. Сущее как таковое нельзя застать врасплох, оно уже поджидает нас всегда и везде – там и тогда, где и когда мы к нему прорываемся из себя самих. Мы всегда и везде застаем его таким, каково оно уже в нашем присутствии, *здесь и теперь*. Но исток вопрошания – в понимании этого как возможности спросить о запредельном, о не-знаемом. Исток вопрошания – в свободной вере и понимающей надежде, что здесь и теперь мы можем встретить мир и можем быть встречены. Ну, а можем и не встретить. Мы не знаем. Мы свободны расслышать или не расслышать ответ. Ибо мы не знаем, отвечают ли нам. Но надеемся. Но верим. Понимания недостаточно для знания, но достаточно для веры и надежды. Веры и надежды недостаточно для знания. Но достаточно для любви.

Впрочем, кажется, что наша свобода может простираться еще дальше – за пределы даже прото-онтологии, за пределы известного и известного неизвестного – к Немыслимому. Немыслимое – последняя граница, последний предел нашему разуму, за который мы уже не в силах ступить, то, что превышает нашу способность понимания. Мы можем и мыслить Его только как Недостижимое и Непостижимое, как Иное по отношению к нашим полаганиям и пред-полаганиям, как То, Что невозможно мыслить иначе, нежели свидетельствуя Его немыслимость и инаковость всему, что мы можем мыслить. Наша свобода дарует нам возможность заговорить о Том, о Чем заговорить мы не в силах, ибо слова теряют Там способность указывать на понятное, то есть теряют значение и смысл. Но мы можем заговорить о Нем, говоря, что слова к Нему не-приложимы, что Оно – Иное всем значениям слов. Непостижимое, Немыслимое, Несказанное. В Котором, возможно, исток нашего вопрошания берет начало. И Которое мы, сказав о Его несказанности, можем почтить (а Превысшее нас – достойно почтения нами) лишь *молчанием*.

На этом я в свое время поставил точку. Мне показалось, что дальше говорить уже нет никакой возможности. Так же я думаю и сегодня.

Вот только... Разве только...

Разве только вдруг могло бы случиться, что Само Непостижимое²⁴ заговорило бы с нами и на нашем языке? Но узнаем ли мы Его? *Поймем* ли, что это *Его* голос? Расслышим ли в человеческой речи глаголы Иного? Не было ли однажды, что, глядя своими глазами в глаза Богу и слыша своими ушами Слово, мы спрашивали друг у друга, *скептически* пожимая плечами: «Не плотник ли Он, сын Марии?»? Ну а не было и по-другому? Не доверялись ли вкрадчивому шепоту: «Будете как боги»? Как нам не ошибиться? Что мы можем об *этом* знать?

Что мы можем знать? – снова спрашиваем мы.

Знать об этом, пожалуй, мы сами *ничего* не можем. Но можем ожидать, что все, что возможно знать о Запредельном и Непостижимом, должно иметь свои источником Само Несказанное, являющееся из-за предела. И лишь Оно Само может научить узнавать Себя и различать Его слово. Мы вправе сказать, что постижение Несказанного доступно только тогда и таким образом, когда и каким образом Само Несказанное делает Себя нам известным. Однако заранее выскажу сомнение в возможности познания Непостижимого в понятиях, то есть таким же образом, как и непосредственно созерцаемое. Даже если Несказанное явит Себя в человеческом созерцании, то у человека останется возможность *не поверить* увиденному или услышанному (или поятому каким-то другим способом), то есть возможность интерпретации созерцаемого. Человек, думаю, остается свободным. Или *оставляется* свободным, если Несказанное открывается ему, сообразовываясь с *его* способностью понимать.

Но мне следует остановиться, так как продвижение по пути догадок в области сверхразумного не может быть плодотворным²⁵. По поводу Несказанного неуместны гадания, а уместно смиренное стремление услышать слово из уст Его Самого.

Надеясь услышать Его Самого, я и пришел к Церкви. Надеясь, но еще не будучи уверенным, что это – *Его* Церковь, что в ней я обрету – *Его* слово, я стремился услышать его и стремился понять, как вообще мы можем Его услышать.

И что мы можем об этом *сказать*.

²⁴ Под «непостижимым» мы здесь понимаем то, что и неведомо (то есть невидимо), и не-знаемо (то есть невидимо уму).

²⁵ Здесь мне хотелось бы сделать замечание относительно довольно известной «проблемы» Бога-лжеца. Утверждается, что мы не можем судить о том, что Бог нам не лжет (тем или иным образом). Ведь коль скоро мы не можем ничего знать о Боге, то не можем и сказать, что Бог – не лжец. Это прекрасный пример нелепости построения догадок по поводу Несказанного и Немыслимого. Наше незнание о Боге вовсе не дает нам основания полагать все, что взбредет нам в голову, но требует от нас в своих высказываниях опираться на слово Бога о Себе, так как никакой другой «информации» о Боге у нас нет.