

# Непрерывность, дискретность и противоречие в контексте становления теоретического знания

Веденова Е.Г

## 1. Метафизика в меняющемся мире

Уникальность феномена европейского («западного») теоретического знания не всегда осознается и не всеми одинаково оценивается. С точки зрения восточной метафизики западная наука – деградация и заблуждение; с точки зрения западного обывателя – то ли скатерть-самобранка, то ли ящик Пандоры. Философия же поставлена перед проблемой оформления метаязыка *для рационального дискурса как такового*, что подводит нас к границе дискурсивно выразимого и невыразимого. При этом история и философия теоретического знания вступают в концептуальный конфликт в том, что касается установления адекватности или ограниченности эволюционного подхода (главным столпом которого является признание доминирующим формообразующим фактором влияния *внешней* среды и опыта «феноменального» мира). Неизбежность конфликта связана с естественным различием предметных областей и их специфических проблем: если для историка все более актуальна проблема освобождения от мировоззренческой «зашоренности» для аксиологической классификации фактов осуществленного опыта человечества, то для философа сегодня, возможно, наиболее актуально – не забыть, что философия рождалась там, где кончался «внешний» опыт и начинался опыт «внутренний».

В данной статье делается попытка выделить влияние не всегда учитываемых «эволюционной» концепцией происхождения теоретического математического знания факторов *априоризма* и специфического *внутреннего* опыта. Безусловно, факторы эти достаточно непросто уловимы и не всегда однозначны, однако роль их нельзя элиминировать. Прежде всего потому, что как «протофилософские», так и собственно философские конструкции веками отражали представления о «многослойной» реальности Универсума, причем феноменология «инобытия», иногда удивительно совпадая в чрезвычайно отдаленных между собой во времени и пространстве куль-

турных регионах, как правило, коренным образом отличалась от феноменологии «посюстороннего» физического мира.

В этом контексте хотелось бы подчеркнуть, что понятийный рациональный способ познания не вполне «естественен» и противоречив как изначально, по своей сути, так и по форме реализации. Только с Платона обретают подлинное право на существование «идеальные» объекты - объекты, которые *в принципе* не могут существовать в мире физических феноменов. Платон открывает их истинный дом – *другую* реальность (качественно отличную от «привычных» форм инобытия – как-то в виде мира олимпийских богов, как-то в виде более экзотических «реальностей», в которые проникало в экстатическом порыве сознание миста) - интеллигибельную реальность эйдосов. Именно в этой реальности находят место математические объекты, ставшие потом основными «действующими лицами» евклидовых «Начал». (Заметим, что по мнению Ф Клейна, «Начала» «должны были дать изложение математики в том виде, в каком она считалась необходимой с точки зрения платоновской школы, как *подготовка к общим занятиям философией*» (курсив Ф.К.) [1, с. 290]. Такой взгляд на «Начала» объясняет *необходимость* знаменитых (и кем только не подвергнутых критике!) первых «определений» исходных геометрических понятий. Евклид «создает» невозможную реальность: геометрические фигуры, составленные из несуществующих (в мире физических феноменов, конечно) линий и поверхностей, ограниченные невозможными (в том же смысле) точками. Тут вспоминается одно из примечаний М.Гарднера к кэрроловской «Алисе»: «Выражение «улыбка без кота» представляет собой неплохое описание чистой математики. Хотя математические теоремы часто могли быть успешно приложены к описанию внешнего мира, сами теоремы суть абстракции гения, принадлежащие другому царству...» [2, с.74]. Однако еще более, чем теоремы, улыбке Чеширского кота соответствуют именно исходные объекты: евклидова плоскость – это не *идеально* выглаженная поверхность стола; это поверхность, *оторванная от стола* – кот ушел, а улыбка осталась. Однако этим не исчерпывается «невероятность» мира эйдосов (или мира теоретической математики). Закон тождества «образует» мир истинно сущего – и это мир остановленного времени (устранение времени – главное условие реализации тождества). При этом в интеллигибельном мире истинно сущего все же возможно

*действие* (в частности, оговоренное евклидовыми постулатами). Зеноновская невозможность *помыслить* движение преодолена удивительнейшим из способов: открытием интеллектуально гибельного мира узаконенной парадоксальности, именуемой Истиной.

И все же странности на этом не кончаются. Так, что далеко от Греции (по крайней мере «за семью горами» в смысле качественно иной культурной традиции и крайней эзотеричности неписанного свода знаний жрецов-друидов), в Ирландии, сложилось свое *видение* иного мира. Этот мир *ирландской* вечности, «сид» [3], в чем-то схож с платоновским. В *сиде* течение времени остановилось, попавшие туда волею судьбы смертные более не стареют. При этом ситуация «остановившегося времени» четко осознана – обратный переход из «реальности сйда» в «реальность феноменального мира» обрушивает на смертного прошедшие века или тысячелетия, немедленно обращая его в прах. И, однако же, *действие* в *сиде* *происходит*: герои «Плавания Брана, сына Фебала» [3, с.195], волею случая перешагнувшие барьер двух реальностей, *продолжают жить* в невозможном *сиде* – мире реализованной гармонии и *остановившегося* времени.

А теперь относительно *гармонии*. Это ведь напоминание о еще одном парадоксе мира Платона. Мир «жесткой» логики, царство формализма, казалось бы, очень далек от зеленых холмов и неземной музыки Островов Блаженных. Однако *эстетический* критерий гармонии и здесь оказывается атрибутом Истины.

Как видим, многие принципиальные характеристики независимых с точки зрения конкретного культурного контекста «пластов» расслоенной реальности – мира сйда и интеллектуально гибельного мира Платона – совпадают. И это – еще одно напоминание о феноменологии «внутреннего» опыта, дистанцированного для нас прежде всего ввиду специфичности конкретных условий его реализации. Речь идет о феномене «второго рождения» в традиционной культуре и его аналоге в не вполне еще свободной от Традиции культуре древнегреческой [7, с. 28-29].

Ведь проблема еще и в том, что при всех невероятных горизонтах, все раздвигаемых и раздвигаемых современной наукой, она же очертила замкнутый круг, в который заключено ее понимание как человека, так и собственных истоков. Напряжение внутри этого круга становится все более опасным. Погоня за «метафизической»

тенью, за ускользящим призраком «других реальностей» – одна из попыток этот круг разорвать.<sup>1</sup>

Как уже было не раз говорено, одно из определяющих отличий европейского пути развития – формирование доказательного теоретического знания. Загадка возникновения этого уникального феномена культуры так пока и не нашла однозначного ответа. Однако большинство исследователей в поиске этого ответа обращается к хронологически включенному в ясперсовское «осевое время» феномену Греции VI в. до н. э. – знаменитому «греческому чуду». При этом не всегда осознается наложение *двух* кардинальных и частично независимых проблем – «осевого времени» и возникновения греческой философской и научной мысли. Два связанных с этими проблемами вопроса кажутся особо значимыми. Почему волна рациональности и рефлексии, прокатившаяся по всему миру, лишь в Греции запустила конструктивный процесс формирования «открытого», ориентированного на постоянное обновление и модернизацию, теоретического знания? И почему все-таки на Древнем Востоке не только не возникла, но, возможно, и не могла возникнуть доказательная математика? Представляется, что дополнительный свет может пролить сопоставление различных манифестаций того, что сегодня мы обозначаем логико-философскими категориями «противоположности» и «противоречия». Однако начать придется издалека.

## 2. «Невозможное животное»

Нормальное животное – это то, которому интересна лишь та часть окружающего его мира, которая имеет непосредственное отношение к осуществлению его видовых биологических потребностей. Животное, которое рискнуло бы выйти за границы такого рода интереса, просто невозможно.

А.Лобок

---

<sup>1</sup> Последовательное продвижение в этом направлении демонстрируют, в частности, ученые круга Библиотеки Варбурга - от Э.Кассирера до Ф.Йетс.

... Мир инстинкта, каким бы простым он ни казался рационалисту, на примитивном уровне проявляет себя как сложная система физиологических фактов, табу, ритуалов, классовых систем и племенного фольклора, которая с самого начала, предсознательно, набрасывает на инстинкт узду и заставляет его служить высшим целям. В естественных условиях безграничное желание инстинкта реализовать себя находится в определенных духовных рамках, в результате чего оно дифференцируется и становится годным для использования на различных направлениях. Ритуалы на примитивном уровне являются неистолкованными жестами; на высшем уровне они становятся мифологизированными.

К.Г.Юнг

Способ нашего мышления (иногда соотносимый с термином «логика»), как ни странно, покоится на двух основаниях, по сути онтологически присущих любому живому организму.

а) На дифференцированном восприятии (что относится как ко «внешнему», так и к «внутреннему» опыту) – в основе которого лежит изначальная способность дихотомического расчленения Универсума (инстинкт или архетип Другого). Бесспорность тварного начала в человеке позволяет предположить наличие различных уровней априорного знания. На самом глубоком тогда уровне – уровне инстинкта – окажется априоризм бинарной оппозиции.<sup>2</sup> Но животное при дихотомическом раз-

---

<sup>2</sup> Вот что говорит о зрительном восприятии Леви-Строс: «У млекопитающих специализированные клетки коры головного мозга выполняют своего рода структурный анализ, который у других семейств животных уже предпринимается и даже завершается клетками сетчатки и ганглиев. Каждая клетка – сетчатки, ганглиев или мозга – отвечает лишь на стимулы определенного типа: на контраст между движением и неподвижностью; на присутствие или отсутствие цвета; изменения в светлотности;...на направление движения ..и т. д. ... Аналитическая функция сетчатки преобладает главным образом у видов, не имеющих коры головного мозга... А среди более высоких млекопитающих, у которых аналитическую функцию в основном берет на себя мозг, клетки коры только собирают те операции, что уже отмечены органами чувств. Есть все основания полагать, что механизм кодирования и декодирования, передающий поступающие данные посредством нескольких модуляторов, вписанных в нервную систему в форме бинарных оппозиций, имеется также и у человека. Следовательно, непосредственные данные сенсорного восприятия не являются сырым материалом... с самого начала они суть различные абстракции реальности...»[5, с.350]. Иначе говоря – мы видим лишь то, что можем видеть.

биении оставляет в поле зрения лишь один, обусловленный биологической необходимостью, член бинарной оппозиции, т. е. область «дополнения» для него как бы не существует. Человек, «невозможное животное» [4, с.54], способен удерживать в сфере *заинтересованного* внимания обе области дихотомического разбиения. Вероятно, именно эта способность является одним из необходимых условий как формирования поля естественного языка, так и образования мифа.

б) На восприятии явлений как причинно связанных (если –то), без чего невозможно ни инстинктивное поведение, ни человеческое мышление.

В таком ракурсе выделяется два основных атрибута «архаического» мышления. Во-первых, это процедура соотнесения-наложения. Для архаического сознания структуру образцов-паттернов дает миф племени, а ритуальная деятельность (прежде всего в форме обряда инициации) служит прочному внедрению этих паттернов не только на уровне сознания, но и, что гораздо важнее, на бессознательных уровнях психики. Таким образом, совокупность мифологических паттернов становится основой структурирования Универсума – человек «видит» лишь то, что *знает* (причем нередко в буквальном смысле – к примеру, туземцы не узнавали, не «видели» себя и соплеменников на фотографии). Отметим, кстати, что геометрическое «наложение» успешно используется не только как образная интерпретация процедур формальной логики диаграммами Эйлера-Венна, но и как альтернативная реализация суждения и силлогистического вывода [6].

Другим «китом» архаического мышления является оценка результата соотнесения-наложения, т. е. процедура отождествления. И здесь представляется важным подчеркнуть не обязательно эмпирические основания этой оценки – внутренняя, интуитивная достоверность иногда дает более убедительное ощущение «истинности», чем результаты «внешнего» опыта.

### **3. Пошатнувшаяся традиция**

Естественную среду реализации «дологического» мышления можно обозначить как «традиция» - имея в виду прежде всего ядро так называемых «традиционных» культур, обеспечивавшее устойчивость сложившихся культурных форм. Сохране-

нию самоидентичности этого ядра служил особый способ трансляции традиции [7], позволявший буквально воспроизводить личность учителя в личности ученика. Таким образом, знание традиционных культур было прежде всего индивидуально-личностным, а способ трансляции традиции, основанной на сакральном тексте, предусматривал индивида – носителя традиции: ведь полная семантика сакрального текста отнюдь не ограничивалась вербальным уровнем. При этом корпус любого сакрального знания никогда не нуждался в каком-либо обосновании в силу специфики его обретения и функционирования. Любое же эмпирическое, служебное знание (к которому относились, вероятно, и древневосточные вычислительные техники [8, с. 56-59]) оттачивало свою эффективность через наглядное, эмпирическое сопоставление результатов. Т. е. доминанта опыта, внутреннего или внешнего, формировала истинность как *очевидность, внутреннюю убежденность*.

Разрушение универсума мифа неизбежно вело к рафинированию причинно – следственных связей в двух направлениях: все возрастающей роли личного, «свободного» (от паттернов мифа) опыта и унификации паттернов культуры. На смену случайности «локальных» паттернов (на универсальную схему космологического мифа накладывается разнообразие случайных, обусловленных локальной ситуацией сюжетов – например, у папуасов маринд-аним в мифе о творении происхождение кенгуру связывается с чудесным оживлением кусков поджаренной плоти Героя [9, с.81-82]) приходит все более свободное восприятие опыта повседневности и *формирование вопросов*, на которые миф уже не дает ответа.

Как было в свое время отмечено Ясперсом, эти процессы как бы аккумулировались в «осевом времени», и, прежде всего, в знаменательном У1 в. до н. э.

И вот здесь уместно остановиться на различиях проявления «осевого времени» в греческой и восточных (традиционных) культурах. Повсеместные «подвижки» этого периода начинаются, возможно, из-за накопившейся «усталости» традиции, сбоя механизма ее трансляции, частичной утраты семантики как сакрального текста, так и ритуала. Для конкретности воспользуемся примером индийской культуры [10]. Там предфилософия приходится на эпоху поздневедийской культуры (VIII-VI вв. до н. э.). Раннее философствование связано прежде всего с уточнением «истины традиции», обретенной индийскими мудрецами-риши на пути «тайнознания». Риши

«приходит к своей истине через особое, ему лишь присущее «видение» природы вещей и требует принять его «откровение» на веру («Верь этому, дорогой!»)» [10, с. 19]. Обсуждение (в более ранние периоды невозможное) «истины веры» инициировалось как разросшимся и предельно для индивидуального освоения усложнившимся ритуалом (всеми тонкостями которого владели уже лишь сравнительно немногочисленные эрудиты [с. 24], так и «усталостью» традиции в целом. Предельным случаем проявления последней стала проблема сигнификативности всего собрания «Ригведы»: «сторонники Каутсы настаивали на том, что гимны сами по себе бессмысленны, но значимы «операционально» - в контексте функционирования самого ритуала. Здесь Яска ... отвечает, что не следует порицать столб за то, что слепой его не видит» [с. 29].

Дискуссии поздневедийских ритуаловедов формируют начала диалектики и (поначалу имплицитную) силлогистическую аргументацию. Здесь мы подходим к одному из ключевых моментов нашего сопоставления. Обратимся к приведенной в «Шатапатха-брахмане» дискуссии по поводу именованной при жертвоприношении Махендрой (великий Индра) верховного бога Индры. В интерпретации В.К.Шохина она уже может быть представлена в виде будущего классического пятичленного индийского силлогизма:

- «1) тезис: Пусть ему жертвуют как Махендре;
- 2) аргумент: Ввиду того, что он стал таковым после убийства Вритры;
- 3) основание аргумента: Любое лицо становится «великим», одержав значительную победу, как царь, победивший соседей;
- 4) применение к данному случаю: Но с Индрой после убийства Вритры та же ситуация, что и с царем, победившим соседей;
- 5) заключение: Следовательно, пусть ему жертвуют как Махендре»[с.27].

И далее В.К.Шохин обращается к неоднократно обсуждавшемуся, а для нас принципиальному вопросу: «почему в индийском силлогизме в сравнении с аристотелевским имеются «лишние члены» (индийская философия представит в недалеком будущем даже семичленные и десятичленные силлогизмы). Ответ очевиден: это связано с тем, что индийский силлогизм выражает не столько доказывание, сколько убеждение оппонента и аудитории, выполнявшей функцию арбитра, в преимущест-

вах того или иного отстаиваемого тезиса. Именно с этим связано значение примера в индийском умозаключении: Индру следует сравнить с царем для того, чтобы присутствующие смогли сделать аналогическое заключение от видимого к невидимому. Поэтому в отличие от аристотелевского силлогизма, вполне «монологического», индийский является диалогическим – он обращен к конкретному оппоненту и конкретной аудитории. Эта специфически диалогическая интонация индийской рациональности выявится во всей полноте в будущей философии: границы между риторикой и логикой здесь будут всегда более подвижными, чем в Европе» [с. 27]. Запомним этот вывод и дополним его еще одним замечанием: если обучение европейской философии «предполагает только соответствующее профессиональное образование, [то] овладение второй – еще и йогическую практику» [с.7]. Необходимость последней очевидно связана с укреплением внутренней убежденности, непосредственным созерцанием истины.

Итак, можно предположить, что первоначально и индийская, и греческая аргументация отработывались и формировались в сходной атмосфере «дискуссионного клуба», порожденной волной «осевого времени». Более того, даже уникальный VI век - «греческого чуда» и «шраманской эпохи» Индии – тоже демонстрирует в каком то смысле параллельные процессы. В Индии диспут выходит за границы жреческих школ и возникают отрицающие основные брахманистские ценности новые религии – однако на том же пути «откровения», что и религия предшествующая. Однако ведь и первых греческих философов А.Ф.Лосев именует натурфилософами-интуитивистами. Какие же причины привели к формированию на именно греческой почве таких специфических и связанных между собой явлений, как дискурсивная философия и теоретическая математика?

#### **4. «Неестественная» культура.**

...Кузанец возлагает свои надежды на новый тип логики – логики математики, не исключаяющей единства противоположностей, но полагающей этот принцип в основание своих законов.

...греческая *философия* открыла и методически строго определила новые инструменты чисто теоретического познания мира, новые понятийные и мыслительные формы.

Э.Кассирер

Проблемы возникновения философии и теоретической науки в Древней Греции обсуждались в [11, 12]; здесь же важно подчеркнуть, что практическое разрушение конгломерата мифо-ритуального существования (не подкрепленный более ритуальной деятельностью миф превратился в «литературу») означало небывалую свободу греческого сознания. Эпоха «крушения мифа» освободила, однако, лишь очень немногих, готовых эту свободу принять, но породила религиозный плюрализм: с одной стороны, сосуществовали «религия Гомера» и орфические течения, с другой – появились личностный интерес и возможность восприятия иного, не греческого, религиозного и мистического опыта. Т. е. можно предположить, что возникновение феномена теоретического знания обязано своим появлением не столько наличию какой-либо специфической для древнего грека деятельности, сколько отсутствию *деятельностной стороны мифоритуального комплекса*. Таким образом, первые греческие «философствующие» вышли из ситуации редчайшей (и по нашим меркам!) мировоззренческой раскованности.

Вероятно, прежде всего этой непривязанностью к месту и времени был стимулирован *поиск всеобщих оснований*. Три последних слова до «замысленности» привычны нам как каждое в отдельности, так и в приведенном сочетании. Однако они глубоко нетривиальны в контексте того далекого времени. *Поиск Истины* [11.] – властная необходимость, захватывавшая настолько, что в сходных обстоятельствах создатели Упанишад готовы были рискнуть посмертным благополучием собственной души [13]. Но если в Индии зарождающаяся рефлексия все же осталась в поле притяжения сохранившегося мифоритуального конгломерата (восточная философия в конечном итоге вновь замкнулась на восточную мудрость [10]), то в Греции глав-

ным критерием истинности («другой путь» Парменида) становится развивающаяся из «протологики» классическая логика. *Всеобщие* - потому что *впервые* настолько свободные от случайно застывшего паттерна Мифа. *Основания* – потому что онтология человеческой психики требует точки опоры; мышление человека требует того, с чем можно устойчиво соотнести, на что можно *по-ложиться*. Так уже Фалес приходит к необходимости субстанции, лежащей в основе мира: ее универсальность лишь условно, из необходимости с чем-то уже обозначенным сопоставить, маркируется термином «вода». Очень высокая рефлексия, анализ собственных первичных ощущений мира, наверняка трудно вербализуемых, доходит до нас в выражениях, собранных из осколков мифа –пока единственного подручного материала: «все полно богов».

Но запущенный процесс унификации, освобождения от случайности конкретного (идет как бы освобождение «скелетной» структуры космогонического мифа, возвращение к его чистой геометрической основе – или метафизическому Первопринципу?) разворачивается стремительно, и уже Парменид формулирует его ошеломляющий итог: «другой путь» знания.

## 5. От противоположности к противоречию

...когда философы говорят об «абсолютном бытии», то по сути дела они обожествляют простую связку

Г.Фреге

Я утверждаю, что каждому конечному восприятию сопутствует восприятие, или если это слово представляется слишком сильным, чувство или предчувствие бесконечного...

М.Мюллер

В рассуждениях древнегреческих мыслителей возникали парадоксы дискретного и непрерывного, конечного и бесконечного, движения и покоя. Эти парадоксы в той или иной мере возникают во всех теориях строения материи.

Я.Б.Зельдович

Итак, другой путь начинается в Греции VI в. до н. э. Именно там оформляется язык, который лег в фундамент *открытого* (т. е. постоянно изменяющегося и развивающегося, ориентированного на непрерывный «поиск истины») и *внеличностного* знания. Очевидно, первым условием этого процесса была достоверность внеличностной трансляции текста, т. е. устранение из него, по возможности, всех невербальных напластований. Вдохновляющим здесь мог быть пример десакрализованных (хотя и основанных на мифе) текстов Гомера и Гесиода.

Таким образом, условием формирования теоретического знания стали отличный от «естественного» язык и система рассуждения (и мышления).<sup>3</sup> Необходимое редуцирование семантики<sup>4</sup> сначала проявилось в формировании философских категорий. Мышление на основе бинарных оппозиций трансформировалось у философов «физиса» в абсолютизацию одной из стихий (по мнению Симплиция в изложении Лосева, «принимавши за основу одну какую-нибудь стихию, считали ее бесконечной, как, например, Фалес воду»).

Но решающей оказалась другая трансформация мифологической системы бинарных оппозиций. Дело в том, что структурируя Универсум при помощи космогонического мифа, архаическое сознание как бы «разводит» явления или «выделяет» их – т. е. как бы деформирует целостность мира, не нарушая при этом его «связности». Классические оппозиции света-тьмы, добра-зла и т. д. часто допускают очевидные переходные состояния. Но даже если размежевание представляется ради-

---

<sup>3</sup> Джемс и Юнг [14], вероятно, первыми противопоставили «естественному» (ассоциативному) «неестественное» - вербально-логическое мышление. Сформировавшееся в античности, это последнее особенно развилось и укрепилось в системе схоластического образования, подготовив возможность *коллективного* «поиска истины».

кальным, связь сохраняется в виде брачных отношений оппозиционных персонажей или посредника-медиатора, маркирующего собой третье, промежуточное состояние [5]. Подобный способ структурирования Универсума нашел наиболее рафинированное выражение в китайском принципе инь-ян, когда оппозиции и противопологаются, и проникают друг в друга.

Начальная стадия оформления греческих философских категорий явно сохраняла признаки мифологического мышления, что отразилось и в пифагорейской, и в гераклитовской трактовке оппозиций-противоположностей. И хотя неопределима роль пифагореизма в формировании основных объектов надличностного открытого знания – абстрактного числа, т. е. «отвязанного» от его носителя количественного признака, и «чистой» геометрической фигуры, не подразумевающей напрямую ее материального аналога – но даже оппозиция числа и фигуры как идеальных математических объектов еще не была окончательно выявлена. Пифагорейская сакрализация этих объектов положила начало их изучению и обсуждению, конструктивно использующему оппозицию четного - нечетного (как и все прочие, не вполне окончательную). Пифагорейское же обоснование математических утверждений, скорее всего, нельзя рассматривать как собственно дедуктивное доказательство: во-первых, в нем слишком велика роль наглядно-очевидного, а во-вторых – приписываемое раннему пифагореизму рассуждение от противного, вероятно, является позднейшей модернизацией (именно из-за отсутствия категорического разграничения оппозиций).

Следующий, решающий шаг на пути теоретического, т. е. «доказательного» поиска истины сделал Парменид, как бы «разорвав» целостность мифологического пространства «жестким», исключаящим отрицанием.

Оценка Гегеля: «с Парменида началась философия в собственном смысле этого слова. Один человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений..., и говорит: лишь необходимость, Бытие, представляет собой истинное.» [15., с.103]. Однако есть ведь и другое мнение – а что, собственно, доказал Парменид? Более того: «Ни Пармениду, ни Зенону не удалось. собственно, ничего *доказать*, они лишь пытались это сделать» (курсив Л.Ж.) [16, с. 180]. Такое скромное наследство – глав-

---

<sup>4</sup> Любое имя естественного языка как бы «приподнимает» именуемое явление, выделяя, но не отрывая его от целостной плоти Универсума – мы понимаем это при всякой попытке очертить границы имени, неминуемо увязывающей в преследовании уходящих в бесконечность его семантических «хвостов».

ная часть в одной фразе: «Бытие есть, а небытия нет». Фразе, вся семантика которой проистекает из скромнейшего из объектов, глагла-связки «есть». Черточка, едва уловимая остановка. Ничто. И – все. Все как тотальность, всеохватность, абсолютность Универсума. Между этими Ничто и Все – одно движение мысли, когда глаголу-связке (черточке или паузе, лишенной собственной семантики, и лишь иногда выступающей в виде «подтверждающего» предиката существования) придается статус существительного единственного числа. К тому же предикатом «Бытия» остается все тот же глагол-связка. Если вспомнить об имплицитной симметрии субъектно – предикатной структуры высказывания естественного языка, означающей возможность инверсии («Булочки свежие» на «Свежесть булочную»), которая, конечно же, удваивает семантику – то инверсия «Бытия есть», очевидно, ничего не меняет: достигнут абсолютный семантический минимум. Однако именно освобожденное от какой-либо конкретности «Ничто» способно обернуться той Всеохватностью, которая обеспечивает дедуктивное развертывание любого конкретного дискурса.

Итак, что же все-таки открывает (буквально, как открывая дверь, выходит на новый путь) Парменид? Своей великой фразой он одновременно:

- а) разрушает холистическую целостность Универсума жестким, категорическим отрицанием;
- б) устанавливает потенцию самождественности;
- в) имплицитно провозглашает принцип исключенного третьего;
- г) подготовив основания логической *операциональности*, находит подходящий *объект* ее применения; -

что необходимо приводит к *единственному абсолютно истинному* в рамках естественного языка утверждению – «Бытие есть, а небытия нет».

Итак, Парменид впервые формулирует утверждение, не имеющее семантического соответствия ни во внутреннем, ни во внешнем опыте – *открывая* путь чисто спекулятивного рационального знания (хотя само открытие этого пути, не случайно «указанного богиней», связано, судя по всему, как и у индийских риши, с откровением внутреннего опыта). Но – Рубикон перейден. На спекулятивном пути, в мире

неестественных сущностей, мы приобретаем язык, единственно эффективный при *анализе* феноменального мира.

Именно у Парменида тождество и отрицание фактически становятся законами; Зенон эксплицитно дополняет их законом исключенного третьего. Вот на этих трех столпах и образуется специализированный вербально-логический язык будущего теоретического дискурса.

Со стороны «внешнего» сопоставления с естественным языком его характеризуют гораздо большая «жесткость» и определенность; со стороны «внутреннего» использования - некая напряженная затрудненность употребления, «усталость» [14]. Впрочем, еще Паскаль, посвящая в 1645 г. свою вычислительную машину канцлеру Сегье, сетовал на чрезвычайную сложность письменных вычислений, которые требуют от несчастных вычислителей «глубокого внимания и очень быстро утомляют ум» [17]. Даже сегодняшние школьники легко присоединятся к сетованиям Паскаля – потому что мир жесткой формализации вполне естественен лишь для компьютера. Однако принципиальная дополнительность человеческого и компьютерного «мышления» коренится уже в основаниях теоретического знания, которое еще на уровне зеноновских апорий ощутило возникающие при использовании нового языка (типа мышления) трудности.

Таким образом, формирование европейской цивилизации в самых своих истоках неразрывно связано с проявлением «неестественной» многослойной реальности, в которой действует жесткая двузначная логика. Эта «жесткость» быть может наиболее отчетливо отражается в альтернативе «непрерывность – дискретность» и порождаемых ею проблемах. Главной из них стала проблема бесконечности, возникающая тогда, когда взаимно исключаящие, концептуальные противоположности непрерывного и дискретного сталкиваются в виде принципиально неустранимого гносеологического парадокса – окончательно неразрешимого противоречия. Причем именно движущей силе этого парадокса человечество обязано уникальным явлением *коллективного сознания* – атрибута современной науки – порождающего не имеющее видимых ограничений, нарастающее информационное поле. Мощь этого сознания демонстрируют прежде всего современные математика и естественные науки, и уже как следствие – современные технологии.

Однако в индивидуальном процессе творческого акта, как, впрочем, и в творческом же процессе индивидуального «присвоения» результатов научной деятельности, не поддающаяся рационализации «истина веры» ( т. е. трудно объяснимой внутренней убежденности), как правило, идет впереди своей юной сестры – истины доказательства.

### Литература

1. Клейн Ф. Элементарная математика с точки зрения высшей. Т.2, М., 1987
2. Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. М., 1992
3. Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. С.-Пб.,2000
4. Лобок А. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997
5. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994
6. Кэрролл Л. Логическая игра. М., 1991
7. Семенцов В.С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты.// Восток-Запад, М., 1988
8. Нейгебауер О. Точные науки в древности. М., 1968
9. Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981
- 10.Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997
- 11.Веденова Е.Г. Архетипы коллективного бессознательного и проблемы становления культуры.//Эволюция, язык, познание. М, 2000
- 12.Веденова Е.Г. Архетипы коллективного бессознательного и формирование теоретической науки.//Языки науки – языки искусства. М., 2000
- 13.Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977
- 14.К.Г.Юнг. Либи́до, его метаморфозы и символы. С-Пб., 1994
- 15.Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982
16. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. С-Пб., 1994
- 17 Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984.

