

ФИЛОСОФИЯ

Н.С. Рыбаков

СЛОВО ОБ УНИВЕРСУМЕ

Понятию Универсума в современной философии не слишком-то везет. О нем, за редким исключением, ничего не говорится в учебниках по философии, а если авторы и упоминают о нем, то очень бегло. В Википедии статья об Универсуме помечена как незавершенная и то, что там сказано, сказано весьма невразумительно. В Новой философской четырехтомной энциклопедии, изданной в России в начале XXI века, места для этого понятия не нашлось. Правда, имеется статья об Универсуме в более раннем "Философском энциклопедическом словаре", где говорится, что этим термином обозначается вся объективная реальность во времени и пространстве. Там же дается комментарий, по сути дела не только уточняющий, но и расширяющий его исходное содержание. Особо подчеркивается, что Универсум бесконечен, неоднороден, а его познание неисчерпаемо [1]. Несколько слов об Универсуме можно встретить в недавно изданной работе российского философа Г.Д. Левина, который отмечает, что Универсум есть все сущее, рассматриваемое в единстве, что это понятие в известном смысле антропоцентрично, но имеет также и гносеологический аспект в смысле "универсум рассуждения". Он говорит о том, что представители материализма, субъективного и объективного идеализма понимают Универсум по-разному, но различия в их позициях не следует абсолютизировать [2, с. 21-22].

Даже беглое знакомство с тем, что говорится об Универсуме, производит весьма внушительное впечатление, ибо в современной литературе описывается лишь небольшая видимая поверхность этого фундаментального айсберга, уходящего своей подводной частью в глубь веков и прорастающего в современности многообразными смыслами.

Вопрос об Универсуме всплывает сразу же, как только мы пытаемся выяснить, что такое философия, что она изучает, каков ее объект? И как только мы констатируем, что философия изучает мир в целом, все существующее (все имеющееся), так сразу же оказывается перед проблемой Универсума, перед необходимостью не только описать его феноменологически, но и высказаться более определенно относительно его особенностей, если это вообще возможно. Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет пишет: "Универсум - это название объекта, проблемы, для исследования которых родилась философия. Но этот объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совершенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах" [3, с. 86]. В чем его необычность? В

перевод на русский язык Универсум означает "все имеющееся". Это обстоятельство давало многим мыслителям повод считать понятия Универсума и Вселенной тождественными (совпадающими по объему). На самом деле они не только не совпадают, но и имеют разные смыслы, поскольку Вселенная - объект естествознания, в частности, космологии, и указывает оно на видимую часть мира, доступную современным исследованиям. В учебной литературе по философии естествознания обычно говорится, что видимые размеры Вселенной составляют от 14 до 20 млрд. световых лет. Универсум же, или мир в целом, включает в себя Вселенную как одну из своих частей, но в качестве "всего имеющегося" он содержит еще много такого, что выходит далеко за рамки современной науки: его содержание не только актуально, но и потенциально, он включает в себя не только сущее, но и возможное, не только то, что есть, но и то, что уже было и еще будет. Универсум - это объект философии, смысл его не естественнонаучный, а метафизический, раскрывающийся через различные аспекты. Х. Ортега-и-Гассет констатирует: "Когда мы спрашиваем, что такое "все имеющееся", у нас нет ни малейшего представления о том, чем окажется это имеющееся... К тому же нам неизвестно, действительно ли это имеющееся будет единым целым, т.е. Универсумом, или же то, что имеется, скорее, составит различные целые, т.е. будет Мультиверсумом. Однако это еще не все, что нам неизвестно. Универсум это или Мультиверсум, пускаясь в наше интеллектуальное предприятие, мы в сущности не знаем, познаваем ли он, т.е. может ли быть решена наша проблема" [3, с. 87].

Итак, Универсум - "все имеющееся", или мир в целом, он является объектом философии, которая и занимается исследованием отношений между человеком и миром, или Универсумом. Как и любое понятие, он обладает, если брать его с точки зрения формальной логики, объемом и содержанием. Объем понятия - это класс, множество предметов, объединенных на основе какого-либо признака или их совокупности. Уже интуитивно ясно, что в объем Универсума включается, эмоционально говоря, все-все... И потому к нему можно идти индуктивным путем.

Человек в своем непосредственном, эмпирическом бытии обязательно имеет дело хотя бы с одной вещью, без которой обойтись не может. Самой ближайшей вещью оказывается он сам, поскольку имеет тело, без которого невозможно существовать физически. Из своего опыта человек знает, что реально и раздельно существует множество разных вещей. А вот существуют ли они все вместе? А.Ф. Лосев по этому поводу пишет: "В самом деле, если есть одна, другая, третья и т.д. вещи, то *существуют ли все вещи вместе?* Казалось бы, нечего и отвечать на этот вопрос; но все же этот вопрос почему-то многим не нравится. Существуют ли все вещи или не существуют? Я не знаю, как можно было бы ответить на этот вопрос отрицательно. Ну, конечно же, существуют. Раз существуют отдельные вещи, то почему же не существовать им вместе?" [4, с. 390]. При этом совместное существование есть новый тип существования по сравнению с отдельно существующими вещами. Допустим, что мы "перебрали" все существующие на свете вещи и далее двигаться уже некуда. Что в таком случае будут представлять собой все вместе (совместно) существующие вещи? Они-то в совокупности и образуют то, что называется "всем имеющимся", то есть Универсумом. Если Универсум "состоит" всего лишь из одной вещи, то она и есть именно Универсум. Но если Универсум содержит бесконечное множество вещей, то в данном случае их совместное существование и образует "все имеющееся", обладающее весьма сложной структурой, но образующей нечто одно. Трудность понимания Универсума заключается в том, что он представляет собой единораздельную структуру, совмещающую в себе особенности единого целого, цельности, и множественного разнообразия, раздельности. Вопрос о совместном существовании вещей и есть, по сути дела, вопрос о существовании мира в целом, Универсума, обладающего в силу сказанного выше, парадоксальными свойствами.

Индуктивное восхождение к Универсуму может быть представлено следующими этапами:

Во-первых, существует *одна вещь*. Если имеется только она одна, то ее "совместное" существование есть существование с самой собой, чем оно и исчерпывается. В этом случае мир в целом и одна вещь совпадают.

Во-вторых, существует *множество* различных вещей, их совокупности. Совокупность вещей и образует в этом случае мир.

В-третьих, вещи *взаимодействуют* друг с другом, так что мир есть множество не просто рядоположенных, но *взаимодействующих вещей*.

В-четвертых, раз есть множество взаимодействующих вещей, то можно говорить как о вещах в их раздельности, так и о связях между ними, значит, об определенной *системе* взаимодействия. В этом случае вводится представление о мире как системе.

В-пятых, наличие системы позволяет говорить о вещах как *элементах*, о наличии *связи* между ними, стало быть, о *структуре* взаимных отношений между вещами. Это дает возможность говорить, далее, о структурности мира: его элементах и отношениях между ними.

В-шестых, это означает, что мир предстает в своей структурности не просто как одна вещь или же множество вещей, но как *система вещей с меняющейся структурой*.

В-седьмых, поскольку каждая вещь сама по себе обладает сложным и многоуровневым строением, постольку мир оказывается не просто системой вещей, но являет собой *множество разнородных систем с меняющейся структурой*.

В-восьмых, все эти системы оказываются не только раздельными, но и связанными между собой, так что мир есть связь систем различной природы. Наличие связи означает, что все эти системы, взятые вместе, дают новый тип существования и образуют *систему систем (мульти-суперсистему)*.

В-девятых, можно пойти дальше и спросить: сколько может насчитываться суперсистем? Очевидно, бесконечное множество. *Мир вообще есть совместное существование суперсистем*. Это невероятно сложное образование русский философ Б.В. Яковенко выразил весьма впечатляющим словосочетанием: мир есть "множественная множественность множественного".

Чтобы поставить точку в индуктивном восхождении к миру, обратим внимание на один важный момент. Цитату из работы А.Ф. Лосева относительного совместного существования вещей мы намеренно прервали, не доведя ее до конца. Теперь продолжим: "Итак, все вещи существуют вместе и, следовательно, образуют нечто целое. Теперь спросим: а что, у **этого целого есть свое сбмое саму или его нет?** Я не знаю и здесь, как можно было бы ответить... отрицательно. Раз всякие две вещи в целом есть не то, что каждая в отдельности и что является их механическим сочетанием, то как же все-то вещи, в сумме взятые, будут тем же самым, что и их целое? Ясно, что все как целое отлично от всего как простой механической суммы всех вещей. Но тогда, очевидно, сбмое саму этого всего как целого и подавно будет от него отличаться. Кроме того, если мы взяли действительно все вещи и больше уже ничего не осталось, то это будет то, что с полным правом можно назвать *абсолютно всем*, или *абсолютным всем*. И, значит, *обязательно существует и какая-то абсолютная самость, абсолютное сбмое саму*, которое отличается от суммы всех вещей так, как индивидуальная самость отличается от суммы всех признаков и свойств вещи" [4, с. 390]. Мысль А.Ф. Лосева такова: если у всякой вещи, являющей собой нечто целое, есть собственный смысл, то и у существующих вместе вещей, образующих некое целое, также есть некий собственный смысл. И поскольку совместное существование представляет, как уже говорилось, новый тип существования по отношению к существованию раздельному, постольку у него появляется и новый смысл, отличный от смысла раздельно существующих систем.

Все вещи, существующие в мире, существуют вместе и образуют нечто целое. Но поскольку это *именно все вещи* и ничего иного уже больше нет, постольку данное целое есть *наивысшее целое*, все собой превосходящее. Это наивысшее целое и есть *именно мир в целом, Универсум*. И он также имеет собственный смысл, несводимый ни на что другое. И поскольку уже нет ничего более высокого, постольку смысл мира в целом и есть смысл абсолютно всего, абсолютный смысл, который именуют также Первосмыслом.

Итак, идя к Универсуму индуктивным путем, мы кое-что сказали об объеме данного понятия: это все имеющееся, объединенное в единое целое. Нетрудно заметить, что этот путь выводит нас на экстенсивное описание изучаемого объекта, завершающееся констатацией того, что Универсум есть наивысшее целое, все собой охватывающее. Но тем самым мы покидаем сферу объемно-экстенсивного толкования понятия Универсума и переходим к раскрытию его содержа-

ния через выявление интенсивных признаков, указывающих на необычность данного объекта исследования. Важнейший признак Универсума как наивысшего целого - обладание Первосмыслом, т.е. наличие у "всего имеющегося" как единойраздельного целого абсолютного смысла. Поэтому исследование Универсума означает не что иное, как стремление раскрыть его Первосмысл.

Универсум в силу его природы - необычный объект, о котором невозможно высказаться сколь-нибудь однозначно: в одинаковой мере по отношению к нему допустимы как утвердительные, так и отрицательные суждения. В противном случае вопрос о его познаваемости не стоял бы вовсе. Подобного рода взаимоисключающие суждения известны как антиномии. Вот некоторые из них. Мир: а) конечен и бесконечен; б) един и множественен; в) однороден и неоднороден; г) упорядочен и неупорядочен; д) стабилен и нестабилен; е) целостен и фрагментарен; ж) континуален и дискретен; з) изменчив и неизменчив; и) вечен и преходящ; й) имеет основание в самом себе (основан) и в чем-то другом (обоснован); к) материален и идеален; л) самотождественен и несамотождественен; м) сотворен и несотворен; н) открыт и замкнут; о) ограничен и неограничен; п) локален и универсален; р) рационален и иррационален; с) познаваем и непознаваем и т.д.

Как видим, все антиномии строятся по одной и той же логической схеме: А - не-А. Несмотря на кажущуюся банальность, этот момент представляется нам довольно важным и будет в дальнейшем играть заметную роль. Универсум - единственный и уникальный объект, по самому своему смыслу все в себя вбирающий. Это значит, что он имеет, как уже говорилось, единойраздельную структуру, то есть будучи одним единым (цельным), состоит из разных частей. Потому если высказываться о нем с помощью частных суждений, то истину о нем как целом высказать невозможно, так как частные суждения ограничивают объем субъекта суждения и позволяют утверждать что-либо определенное лишь о его частях. Общие суждения, которые, казалось бы, способны охватить весь объем субъекта суждения, страдают дефектом: они с одинаковым успехом могут быть одновременно ложными, так что с их помощью до истины можно не дойти вообще. Например, суждения *"Все студенты отличники"* и *"Ни один студент не является отличником"* оба одновременно ложны. Это значит, что и каждая из антиномичных пар суждений может - применительно к Универсуму - оказаться ложной. Скажем, мир в целом может не быть ни конечным, ни бесконечным, ни тем и ни другим, а чем-то совсем иным и, стало быть, проблема Универсума снова и снова оказывается нерешенной и открытой...

Итак, как же "подобраться" к Универсуму? Как известно, исследование подразумевает прежде выбор исходной позиции. Методологически оправдано начинать исследование, двигаясь по логике самого предмета, то есть встать на его "точку зрения". Но это значит, что для того, чтобы изучать Универсум, следует встать на точку зрения... самого же Универсума, который изначально является проблемой. Не окажемся ли мы в замкнутом круге? Ведь отправляясь на поиски неизвестного, мы сразу должны взять это неизвестное за исходное. Круг разрывается тем, что, приступая к изучению Универсума, следует опираться на интуицию Универсума, которая и должна витать перед нами как исходное целое. Особенностью Универсума, в отличие от предметов частных наук, является то, что он никогда не дан эмпирически полностью, а потому его всякий раз приходится "добраивать", реконструировать. И в этом деле интуиция Универсума играет роль нити Ариадны.

Интуиция Универсума обычно выражается через категорию "Все". Вот это-то "Все" и вдохновляет мыслителя на, казалось бы, безрассудный поступок построения очередной модели Универсума, поскольку говорит, что задача хотя и трудна, но вовсе не безнадежна. Раз есть части (детали), то рано или поздно по ним можно попытаться узнать, что эти части (детали) представляют собой в своей совокупности, взятые вместе и прилаженные друг к другу. Разумеется, можно ограничиться и деталями, ибо, как показывает житейский опыт, их нередко вполне хватает, чтобы жить полной жизнью. Но все же такая жизнь на самом деле является лишь частичкой того, что делают другие индивиды, причем не только порознь, но и вместе, частичкой того, что случается за белом свете за пределами горизонта видимости собственного бытия. В человеке априори заложено стремление собрать части в это самое "Все" и посмотреть, что же из этого

получится. Эта неосознаваемая тяга к охвату "Всего" и служит отправной точкой исследования Универсума как исходного целого.

Допустим, с интуицией все в порядке. Значит ли это, что тем самым постижение Универсума начинается автоматически? Как человек начинает осмысление мира? Нельзя ручаться за то, что мы можем поставить себя на место всякого человека и помыслить именно так, как *этот всякий* делает (все же в скобках заметим, что само стремление - "быть на месте всякого" - является по сути дела "универсумным"). Изучение далекого прошлого показывает, что первобытный человек начинает осмысление мира с самого себя. Так, первобытный человек замечал, что когда он спит, то находится совсем в другом состоянии, нежели тогда, когда бодрствует. Очень похож на спящего человека человек умерший, только в этом случае его "сон" оказывается долгим. Стало быть, существуют два состояния, которые отличаются друг от друга. Когда человек спит, он перестает двигаться, значит, что-то "покидает" его тело, хотя само тело остается. Но оно оказывается каким-то странным, лишенным активности, движения, жизни. Отсюда пошло различие *тела* и *души*. Тело "размещало" человека среди остальных предметов видимого мира, с его помощью человек передвигался, что-то делал. А вот душа оставалась невидимой, причем она то "входила" в тело, то "покидала" его. Значит, душа и была тем, что приводило тело в движение, в результате чего тело становилось *самодвижущимся*, самоизменяющимся. Тело человека, обладая физическими характеристиками, в то же время существенно отличалось от обычных предметов. И хотя, что такое душа, остается загадкой и до сих пор, но *факт раскола* на нечто самостоятельное, видимое и ускользающее, невидимое, проходящий через индивида, был налицо.

Этот факт может быть выражен следующим образом: с одной стороны, существуют *Я*, как живой, самостоятельный человек, с другой же, существует нечто, мне противостоящее, оказывающееся вне меня, за пределами моего *Я*. Наличие *Я* обычно связывается не только с душой, придающей человеческому телу жизнь, но и с рассудком, разумом, мышлением, психическими состояниями, одним словом, со всем тем, что так свойственно человеку, в отличие от предметов неодушевленных, в том числе и от самого человеческого тела, но только бездвижного. И потому, когда человек, первоначально движимый смутной интуицией охватить целое, "*Все*", начинает размышлять о мире, то первое, что он обнаруживает, есть противостояние *Я* всему остальному, что суммарно можно обозначить как *не-Я*. При этом по отношению к самому себе человек с удивлением замечал, что в его собственном теле обе эти стороны оказываются неразделимыми, по крайней мере, пока он живет. Так что факт раскола одновременно есть и *факт единства*, поскольку взаимоисключающие стороны в самом индивиде удивительным образом уживаются друг с другом.

Приглядимся теперь внимательнее к Универсуму. Оказывается, его можно представлять по-разному. Во-первых, в собственном смысле этого слова, как "Все имеющееся", вбирающее в себя именно "Все", в том числе и *Я* и *не-Я*, то есть человека и весь остальной, противостоящий ему внечеловеческий мир. В этом случае Универсум выше как *Я*, так и *не-Я*, которые входят в него в качестве составных частей. Во-вторых, человек, противопоставляя себя остальному миру, порой склонен суживать смысл Универсума, отождествляя его исключительно с *не-Я*. В этом случае человек и мир, *Я* и *не-Я* оказываются как бы рядоположенными, и человек "выпадает" из Универсума. Поэтому чтобы сопоставить человека и мир друг с другом, приходится отношение "человек - мир" "погружать" в некое более обширное целое, которому и присваивается имя Универсума, так что в конце концов все сводится к первой ситуации. В данном случае существенным является то, что единый и цельный Универсум оказывается расколотым на две части (*Я* и *не-Я*), которые связаны друг с другом. Интуиция Универсума наводит на мысль о связи "Всего со Всем". Логическая оппозиция Универсума, выраженная отношением *Я* к *не-Я*, также свидетельствует о единстве двух его сторон, о примате Универсума как целого по отношению к каждой из них, взятой порознь. И когда человек начинает осмысление мира и берет в качестве отправной точки зрения самого себя, то это означает, что он пытается охватить Универсум (целое) через его часть (*Я*). А это неизбежно ведет к аберрации в видении мира. Правда, эта аберрация до поры до времени неизбежна, и едва ли возможно требовать от человека, чтобы он

сразу встал на точку зрения целого, ибо для этого необходимо отрефлексировать свое положение в составе целого. Аберрация выражается в том, что, что единый Универсум раскалывается на обособленные части. В действительности - это части единого целого, так что они все же соотносятся между собой, продолжают друг друга и даже до некоторой степени оказываются тождественными. Но чтобы это обстоятельство выявить, надо выйти за пределы точки зрения человека и вновь вернуться на точку зрения Универсума. Поэтому человек должен, оставаясь человеком, либо выйти за пределы своей антропологической точки зрения, либо превратить ее во всеобщую, "универсумную" точку зрения. Это позволяет ему осознать как единство целого, так и раскол его на составные части, следовательно, выявить и отношения между ними. Но раз в составе целого выделены хотя бы две связанные друг с другом части, то это значит, что вскрыто определенное строение данного целого. Поэтому, изучая отношение *Я* и *не-Я*, человек на самом деле занимается изучением строения Универсума, в рамках которого только и обретают значение исследования в области космологии, астрономии, физики, биологии, а также других наук, занимающихся изучением не только природы, но также общества и человека.

Изучение строения Универсума, выраженного через отношение *Я-не-Я*, представляет собой фундаментальную мировую проблему. Ее решение сводится к восстановлению смысловой цельности Универсума с учетом уже не просто неясной первичной интуиции, но на основе выяснения того, почему возможно данное соединение, чем оно обеспечивается, и как осуществляется. При этом под *Я* здесь ни в коем случае нельзя понимать ни отдельных людей, ни даже всю их совокупность. Это *Я* имеет чрезвычайно обобщенный характер, представляя собой некое суммарное, совокупное, единораздельное *Я*. В философской интерпретации под *Я* понимается не только наличие совокупной массы людей, но их особое суммарное качество - способность к мышлению, к обладанию разумом, духовность человека как такового. Философию интересует именно это качество само по себе, не мышление человека, а мыслимость и даже еще более обобщенно идеальность как выражение особой природы *Я*, благодаря чему оно и отличается от *не-Я*. Но *Я* - неотъемлемая часть Универсума, который, включая в себя идеальное, сам обладает этим качеством. От мышления, как качества человека, философия перекидывает мостик к способности мыслить, присущей Универсуму, равно как и способности содержать в себе идеальное. Понятно, что этот мостик является не совсем прозрачным и понятным, он носит проблематичный характер, потому-то в истории философии и возникает проблема материальности-идеальности мира.

Аналогично обстоит дело и с внешним миром, противостоящим человеку, то есть с *не-Я*. Что он включает в себя? Из своего житейского опыта мы можем сказать, что нас окружают разные предметы, явления, события. Множество противостоящих человеку вещей обладает общим свойством - все они "находятся" вне человека, противопоставляются ему, оказывая сопротивление. Эта вневходимость, чувственно-вещественная осуществленность, материальность, если мы попытаемся распространить ее на Универсум, оказывается опять-таки его же собственным свойством, который одновременно и обладает способностью мыслить, содержать в себе идеальное, но в такой же мере он включает в себя и материальное, оставаясь, тем не менее, самим собой, то есть единым целым.

Понять эту особенность Универсума нелегко, она выглядит, на первый взгляд, словесной эквилибристикой. Разумеется, ее можно отбросить, но от мировой проблемы уйти все же не удастся, ибо и мыслимость (как что-то невидимое) и вневходимость (как что-то ей противопоставляемое) принадлежат единому Универсуму. Универсум, как "все имеющееся" и все собой охватывающее, пребывает в самом себе и нигде более. Он одновременно совмещает в себе противоположные характеристики, которые человек разделяет на две части, одну соотнося с собой, другую - с тем, что находится вне себя. И каждая точка Универсума как единораздельной структуры несет на себе печать этой двойственности, этого раскола. Человек - не только душевность, но и телесность, о чем мы прекрасно знаем. Мы любим не только за душевность, но и за тело, любим его, овладеваем... А ведь оно всего лишь предмет того самого мира, который противоположен *Я*. *Человек есть одновременно и Я и не-Я*. Вот какой неожиданный вывод следует из "уни-

версумного" взгляда на человека. Но и каждый объект, который человек относит к *не-Я*, также есть одновременно *Я* и *не-Я*. Это выглядит, пожалуй, еще более неожиданным и странным. Все наше существо может воспротивиться тому, чтобы объекту, противостоящему человеку, приписывать какое-то подобие мыслимости, разумности, идеальности. И будем совершенно правы. Но лишь в одном. Действительно, столь прямолинейно и примитивно поступать нельзя: нельзя же всерьез считать, что стул, скажем, мыслит. Хотя в истории философии существовало целое течение, называвшееся *гилозоизмом* и утверждавшее, что вся материя мыслит, хотя и в разной степени. Нет, так упрощенно поступать нельзя. Но нельзя отрицать и того, что внешний мир, *не-Я*, поскольку принадлежит Универсуму, несет на себе следы другой его части, то есть мыслимости, идеальности. Факт раскола Универсума на *Я* и *не-Я* проходит не только через человека с его человеческой точкой зрения на мир, но и через весь *Универсум*, который остается, тем не менее, *единым*, всеохватывающим, иначе он просто не мог бы существовать. Но в таком случае этот раскол проходит через *каждую* вещь, *каждый* предмет, *каждый* процесс, *каждое* событие и явление, и это означает, что он представляет собой *всеобщее* свойство Универсума, что *каждая точка последнего двойственна*, она есть *единство Я и не-Я*.

Теперь суммируем сказанное. Говоря об Универсуме, мы нашли, что его строение обобщенно может быть выражено в виде отношения *Я* и *не-Я*. Каков его смысл?

В нем, во-первых, по смыслу самого отношения - оно принадлежит одновременно обоим членам, - зафиксировано единство между *Я* и *не-Я*, а потому само отношение представляет собой нечто нечленимое, целое. Иначе и быть не может, поскольку Универсум, структура которого выражена в данном отношении, есть именно целое.

Это отношение, во-вторых, выражает определенный тип единства, смысл которого может быть только один: пока и поскольку отношение связывает *Я* (идеальное) и *не-Я* (материальное), то оно охватывает собой все имеющееся и является символически-структурным выражением Универсума.

В-третьих, из сказанного следует, что реально существуют не материальное само по себе, и не идеальное, взятое также само по себе, но нечто третье, соединяющее в себе и то и другое. Таким третьим, как известно из истории философии, оказываются вещи, явления, процессы, причем любая вещь мира (а предельно абстрактно под вещью можно понимать все, что угодно) есть единство идеи и материи. Каждая вещь в свете отношения между *Я* и *не-Я* есть микроуниверсум, все в себя вбирающий. Если мы вспомним тот основополагающий факт, что в онтогенезе воспроизводится филогенез, то предыдущее утверждение не покажется столь вызывающим и странным. И каждая вещь опять-таки в свете этого отношения есть нечто единое, нечленимое, объединяющее и материю, и собственную идею. Каждая существующая вещь выражает себя через специфическое единство материи и идеи, являя себя Универсуму (миру в целом) как его некий образ, символ.

Поэтому, в-четвертых, в каждой вещи символически воспроизводится структура Универсума, которую мы выразим в виде формулы (*Я-не-Я*).

Чтобы постичь как каждую вещь, так и Универсум вообще, их надо подвергнуть абстрактно-смысловому членению, разложить на составляющие. Способов сделать это превеликое множество. Но нельзя не заметить одного важного обстоятельства, о котором мы говорили неоднократно. Мир как Универсум, как нечленимое единство (целое), есть нечто *одно*, причем, именно мир. Это *одно* смыслово и логически первоначально можно противопоставить тому, что таковым одним не является. Логически это противопоставление осуществляется по оппозиционной схеме: *А-не-А*. Стало быть, имеем: *одно - не-одно; мир - не-мир*. Данный прием мы применяем к Универсуму, где выделяем его *смысловую* (идеальную) сторону, или *Я* и противопоставляем ей *не-смысловую* (не-идеальную), то есть *не-Я*. Тем самым мы осуществляем первичное сечение Универсума (одного) на части (многое). В самой этой процедуре нет ничего противозаконного. В самом деле, раз формула (*Я-не-Я*) выражает неделимое целое, то по изначальному смыслу категории "целое" она обязана сдерживать части. Такими предельно обобщенными частями как раз и являются *Я* и *не-Я*.

Рассмотрим теперь, что следует из отношения *Я-не-Я*? При этом подчеркнем, что нас прежде всего интересуют логические возможности, заложенные в данном отношении, которым по мере возможности мы дадим содержательную интерпретацию.

Сначала отметим, что *Я* и *не-Я* взаимно *исключают* друг друга, то есть они несовместимы. Отметим также, что это исключение осуществляется внутри одного и того же Универсума, то есть *Я* и *не-Я* *связаны* друг с другом, причем эта связь реализуется через *отрицание*. Несовместимость позволяет рассмотреть члены данного отношения по отдельности, поставив вопросы: а) что есть *Я*? и б) что представляет собой *не-Я*? Чтобы ответить на них, надо заняться более детальным исследованием как *Я* самого по себе, так и *не-Я*, также взятого самого по себе. Именно этим и занимается философия на протяжении всей своей истории. Не будем, однако, забывать, что *Я* и *не-Я* суть составные части единого Универсума. Потому встает далеко не праздный вопрос, а что новое вносит в понимание Универсума, и, прежде всего, в понимание отношения между *Я* и *не-Я* их раздельное рассмотрение. Ведь если бы это ничего не давало, то и сами части было бы бесполезно исследовать.

Прежде всего, обратим внимание на следующее. Начиная изучать Универсум в контексте данного отношения, мы вправе выбрать в качестве исходного какой-либо из его членов. Пусть это будет, к примеру, *не-Я*. Очевидно, в этом случае мы получим материалистическую точку зрения на мир, где первичным считается материальное, вторичным - идеальное. Придерживаясь последовательно данной точки зрения, мы должны, очевидно, рассмотреть эволюцию мира в целом, то есть прохождение им разных ступеней, уровней своей структурной организации через призму первичности *не-Я* по отношению к *Я*. Рано или поздно здесь возникнет вопрос и о генезисе самого *Я* - как, почему, на каком этапе эволюции и т.п. Впрочем, в этом нет ничего нового, - мы лишь воспроизвели логику постановки и решения проблемы возникновения сознания, мышления в рамках материалистической философии. Что здесь представляется важным? Оказывается, коль скоро в качестве исходного взято *не-Я*, которое, в свою очередь, вырвано из отношения (*Я-не-Я*), то рано или поздно к этому отношению придется возвращаться. Но данное отношение выражает структуру Универсума в целом, так что *не-Я*, которое было взято нами как самостоятельное, на самом деле является частью, через которую мы пытались и выразить целое. А это искажает реальную картину отношений в Универсуме. Если попытка рассмотрения *Я* через *не-Я* еще так остро не сигнализирует о возникающих здесь деформациях, то, как только мы встаем на точку зрения целого, так они сразу же проявляются. Это справедливо и в том случае, когда в качестве исходного мы возьмем *Я*, то есть, будем реализовывать "линию идеализма". Методологически в обоих случаях Универсум как целое мы можем пытаться восстановить, идя от примата части, а это сомнительно с точки зрения достижения истинного результата. Логически здесь предпринимается софистическая попытка в объем видового понятия (безразлично, *Я* или же *не-Я*) "втиснуть" объем родового понятия (Универсум), что бесперспективно. Наконец, с точки зрения истории философии оба философских направления - материализм и идеализм - оказываются односторонними поляризациями единого целого, не сводящегося ни только к *Я*, ни только к *не-Я*, которые, вопреки прочно устоявшимся мнениям, не дают, да и не способны дать монистического взгляда на мир в целом.

Что же, в таком случае, делать? Какая точка зрения должна быть принята в качестве наиболее адекватной для понимания Универсума? Единственный выход, о чем мы уже говорили выше, заключается в том, *чтобы встать на точку зрения* Универсума. Но не впадаем ли мы в этом случае в иллюзию? Действительно, эта ситуация чрезвычайно сложна и деликатна, поскольку удержать точку зрения Универсума, да еще и удержаться на ней довольно трудно. И всякие попытки достигнуть ее оборачиваются различными философскими учениями, системами, вплоть до альтернативных. Но отказаться от восхождения к Универсуму - значит заведомо отказаться от философского (целостного) понимания мира и перейти на уровень частнонаучного его исследования, в результате чего понимание мира в целом окажется недоступным.

Итак, раздельное рассмотрение *Я* и *не-Я*, необходимость чего мы ни в коей мере не отрицаем, рано или поздно приводит к выводу об односторонности такого подхода к ним и требует их

совместного изучения, что означает, что необходимо встать на точку зрения отношения *Я* к *не-Я* как целого. Отношение есть новое качество по сравнению с каждым из своих членов, что выражается в том, что оно уже говорит не о раздельности *Я* и *не-Я*, а напротив, выражает их цельность, связанность друг с другом, так что в самом этом отношении нет уже ни только *Я*, ни только *не-Я*. Потому, когда мы выхватываем из него какой-либо один член, скажем, *Я*, то фактически фоном к нему, тем контекстом, который должен быть учтен, оказывается не *не-Я*, как это может показаться на первый взгляд, но отношение в целом, то есть сам Универсум. Так что имплицитно рассмотрение взаимосвязей между двумя членами отношения *Я* и *не-Я* всегда происходит с учетом третьего члена - самого этого отношения как целого, и надо поэтому попытаться выразить это обстоятельство эксплицитно.

Во-первых, поскольку *Я* и *не-Я* находятся в отношении друг с другом и при этом в структуре данного отношения они четко выделены и обособлены, постольку, скажем, *Я*, к рассмотрению которого мы можем обратиться, должно быть взято не только и не просто само по себе, в его изолированности, но в контексте *не-Я*. Что это значит? Поскольку под *не-Я* понимается противостоящий *Я* мир, постольку это значит, что следует утвердить бытие *Я-в-мире*. И так как *Я* - это не что иное, как идеальное, а *не-Я* - материальное, то бытие *Я-в-мире* есть по сути дела бытие идеального в составе мира со всей его специфичностью. И обратно, если берем в качестве исходного *не-Я*, то, разумеется, оно должно быть взято по отношению к *Я*, следовательно, надо рассмотреть бытие *мира-в-Я*, то есть бытие материального в составе идеальной стороны Универсума со всеми вытекающими отсюда последствиями. Это и означает, что от анализа *Я* и *не-Я* самих по себе делается шаг к исследованию каждого из них как своего иного в сопоставлении с отличным от себя, т.е. в контексте другого.

Во-вторых, *Я*, взятое как свое иное, означает, что начинается рассмотрение *Я-как-мира*, то есть идеальное (субъект) берется не только как субъект, идеальное же, но и как объект, как материальность, то есть как *не-Я*. В свою очередь, *не-Я* (материальность, объект) как свое иное требует рассмотреть *мир-как-Я*, как субъекта, как идеальности, то есть как *Я*. Идеальность, взятая со стороны материальности, материальность, рассмотренная как идеальность, позволяют еще более полно выявить связи между *Я* и *не-Я* в составе Универсума, в частности, сделать шаг к осмыслению их тождественности как взаимоисключающих сторон, образующих одно целое, то есть несущих на себе - в соответствии со своей собственной специфичностью - его смысл.

В-третьих, предыдущий пункт подготавливает наше восприятие к тому, что отношение *Я-не-Я*, образуя единство, превосходящее каждого из своих членов в отдельности, должно выступать как бы своеобразным общим знаменателем по отношению к *Я* и *не-Я*. Если ранее это отношение присутствовало неявно, поскольку мы рассматривали *Я* и *не-Я* фактически по отношению друг к другу (*Я-в-мире*, *мир-в-Я*, *Я-как-мир*, *мир-как-Я*), то теперь мы должны взять *Я* в сопоставлении с отношением в целом, то есть с *Я-не-Я*, или, выражаясь языком математики, *Я* как функцию от (*Я-не-Я*). Точно так же мы должны поступить и с *не-Я*, взяв его в сопоставлении с (*Я-не-Я*). *Я* в контексте мирового целого, Универсума, может быть представлено не иначе, как микроуниверсум, повторяющий, содержащий и воспроизводящий в самом себе основные черты и тенденции самого Универсума, но реализующий их бесконечную смысловую и идеальную вариативность, через, скажем, специфику проявления того, что называют ценностью. Соответственно, *не-Я* в том же самом отношении (*Я-не-Я*) выражает тот же самый Универсум через свои инаковые к идеальности состояния, через огромное разнообразие своих состояний, материальных образований и превращений.

В-четвертых, единство *Я* и *не-Я* означает, что отношение принадлежит им обоим одновременно, оно распространяется на *Я* и *не-Я*, так что его самого следует поочередно рассмотреть то как *Я*, то как *не-Я*, т.е. само отношение демонстрирует свою материальную и в то же время идеально-смысловую природу. Не будем при этом забывать, что за данным отношением фактически скрывается Универсум, который сам имеет такую же двойственно-единую природу. Он един, но разделен на части. Эти части взаимно исключают друг друга, являясь идеальным и материальным. Но он же и двойственен в силу своего единства, оказываясь одновременно и

идеальным, и материальным, ибо ни идеальное, ни материальное из Универсума устранить невозможно. тем более бессмысленно ставить вопрос, что здесь первично, а что - вторично, подобно тому, как не имеет глубокого смысла вопрос о первичности орла и решки, северного или южного полюсов.

Наконец, в-пятых, реально существует Универсум, единый и цельный, все собой охватывающий и связывающий. Идеальное и материальное (*Я* и *не-Я*) суть лишь абстрактные стороны его представления, выражения. Потому двойственность, присущая Универсуму, точнее, единораздельная структура, которой он обладает, проходит через каждое сущее, принадлежащее Универсуму. Она проходит через каждого индивида, соединяющего в себе разум и тело, она проходит и через каждую точку Универсума. Вещь есть единство идеального и материального. Но само это единство есть символ, который может быть понят *α) материально* (вещь как сугубо материальное); *β) идеально* (вещь как сугубо идеальное) и *γ) символически*, как единство того и другого, причем символ в свою очередь может допускать бесконечное множество интерпретаций.

Вся эта эквилибристика формулы (*Я-не-Я*), выглядящая, на первый взгляд, бессмысленной, имеет глубокий смысл, а сама формула есть символическое выражение Универсума как целого. В зависимости от доминирования той или иной части целое может быть репрезентировано по-разному. Будучи одним-единственным, Универсум в то же время множественен онтологически и может быть выражен разными способами. Последние, разумеется, имманентны Универсуму, образуя множественные вариации на одну и ту же тему единства. Способы соединения идеального и материального в вещи, в мире в целом, могут быть весьма различными. Именно этим, то есть способами соединения, и отличаются друг от друга как разные философские учения и системы, так и целые эпохи в развитии человечества, дающие в конечном итоге огромное разнообразие представлений о мире. Но в основе всего этого лежат модификации предельно общей и абстрактной структуры (*Я-не-Я*), эксплицитно выражающей собою то, что называется базовой интуицией мировоззрения [5, с. 78-91].

В заключение в качестве послесловия обозначим ряд методологических моментов, которые возникают при обсуждении проблемы Универсума.

Во-первых, Универсум как "Все имеющееся" действительно требует осмысления категории "Все", которая по своему смыслу довольно необычна, даже парадоксальна, и обращаться с нею следует чрезвычайно осторожно.

Во-вторых, как говорилось выше, возможно двоякое представление Универсума: а) Универсум вбирает с себя *Я* и *не-Я*, оказываясь некоей метакатегорией, уже ничего далее не предполагающей; б) Универсум соотносится с *не-Я*, тогда *Я* оказывается за его пределами и отношение *Я-не-Я* в этом случае становится символическим выражением некоего более обширного по сравнению с Универсумом образования, которое опять-таки должно быть обозначено какой-то новой метакатегорией. Иными словами, пункты а) и б) ведут к одному и тому же результату - к отысканию новой категории для обозначения более обширного целого. Но если такая категория *A* найдена, то по отношению к ней по принципу оппозиции может быть указано ее отрицание *не-A*, которые, будучи поставлены в соотношение друг с другом, потребуют некоей сверхновой категории *B* и т.д. В итоге поиск Универсума становится погоней за дурной бесконечностью, стало быть, оказывается чрезвычайно сомнительным предприятием. Существует ли какой-либо выход из данной ситуации? Да, эта проблема неоднократно обсуждается в философии, в том числе и в русской. В частности, А.Ф. Лосев, рассматривая до-предметную структуру имени, приходит к понятию сверх-умного мышления, для которого уже нет ни объекта, ни субъекта, оно владеет "абсолютной единичностью всего" и больше не нуждается ни в каком ином противополжении и представляет собой первозданную сущность [6, с. 86-87]. Она все содержит в самой себе в абсолютной единичности, нераспавшимся, без иного, без противополжения. Потому в такой первозданной сущности снимается всякое различие между логическим и алогическим, рациональным и интуитивным, смысловым и внесмысловым. Но ее обсуждение выходит за рамки настоящей статьи.

В-третьих, философия постмодернизма решительно выступает против бинарных оппозиций, на которых в течение многих веков строилось мышление философов и представителей других наук в Европе. Бинарная оппозиция - тип отношений в семиотических системах, в рамках которого знак приобретает свое значение только через соотношение со знаком, стоящим к нему в определенном отношении. Слово "верх" раскрывает свое значение в сопоставлении со словом "низ", "сырое" - со словом "вареное" и т.д. В рамках бинаризма отношение "означающее - означаемое" оказывается отношением противоположностей и обретает статус организующего центра, устойчивости и упорядоченности. В структурализме бинаризм становится универсальным методом осмысления природы и культуры [7, с. 81]. Бинарные оппозиции играют особую роль в эстетике и в искусстве XX в. [8, с. 328-329]. Представители философии постмодернизма, в частности, Ж. Делёз, решительно выступают с критикой бинаризма, утверждая, что между "означающим" и "означаемым" существует множество переходных промежуточных ступеней, различий, которые далеко не всегда могут быть структурированы, к примеру, ризоматические процессы. С подобными заявлениями можно было бы согласиться, если бы не некоторые обстоятельства формальнологического характера. Дело в том, что в классической логике, построенной на принципе двужначности, когда суждению может быть приписано только одно из двух истинности - истина или ложь, выделяют два типа отношений между понятиями: отношение противоположности и отношение противоречия. Различие между ними в том, что первое отношение содержательное (друг-враг, молодой-старый), тогда как второе отношение строится именно бинарно и именно оппозиционно по схеме A -не- A и носит, скорее, формальный характер. Если в первом случае далеко не всякому понятию удастся отыскать противоположное, скажем, для понятия "машина", то во втором случае это сделать можно всегда, поскольку оно является не противоположным, но противоречащим и образуется с помощью отрицания "не-". И содержательно и формально они образуются различными способами. Именно для первого типа отношений можно отыскать множество градаций и переходных ступеней. Скажем, в неклассических многозначных логиках содержится не одно только значение "истинно", но вводится множество градаций суждений по степеням истинности - более истинные, менее истинные - вплоть до бесконечности. Но в любом случае оппозиция A -не- A , в данной ситуации "истина-ложь", образует предельную, граничную схему, за рамки которой выйти невозможно. Потому-то бинаризм и выступает в качестве фундаментального приема исследования предельно широких и фундаментальных процессов, внося в них упорядочивающие моменты, которые отнюдь не устраняются постмодернистской, по-своему эффективной, методологией.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
2. Левин Г.Д. Философские категории в современном дискурсе. М., 2007.
3. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
4. Лосев А.Ф. Сбмое саму // Лосев А.Ф. Миф - Число - Сущность. М., 1994.
5. Рыбаков Н.С. Cogito. Избранные работы по философии. Псков, 2008.
6. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.
7. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001.
8. Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. М., 2003.