

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Омский государственный университет путей сообщения»

На правах рукописи

ХЛЕБНИКОВА Ольга Владимировна

**САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В КАЧЕСТВЕ ЛИТЕРАТУРЫ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ)**

09.00.01 – онтология и теория познания (философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Омск – 2015

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Формирование контекста исследований философии как литературы.....	21
1.1. «Галактика Гутенберга» как феномен культуры.....	21
1.1.1. Концепт «Галактики Гутенберга» и технологические эффекты письменности.....	21
1.1.2. Развитие философии письма.....	35
1.2. Литературные характеристики философии.....	56
1.2.1. Философские жанры.....	56
1.2.2. Философский стиль.....	76
1.3. Философская литература в поле современной культуры.....	106
Глава 2. Философский текст.....	136
2.1. Философский текст как семиотическая среда.....	136
2.1.1. Понятие «философский текст» в перспективе семиотики.....	136
2.1.2. Демонстрация парадоксов связи смысла и значения в философских текстах.....	146
2.2. Семиотическое кодирование в философских текстах.....	174
Глава 3. Автор философского текста.....	202
3.1. Репрезентация пути в философию в философских текстах.....	202
3.1.1. Темпоральная характеристика пути в философию у Б. Спинозы: время текстов как протяженность.....	207
3.1.2. Темпоральная характеристика пути в философию у Ф. Ницше: время текстов как напряженное включение.....	220
3.2. Самоопределение философа в качестве автора: метод построения философского текста.....	234
3.3. Действующий философ как концептуальный персонаж текста.....	252
Заключение.....	275
Список литературы.....	280

Введение

Актуальность темы исследования

Круг интересов философии предельно тотален и так же предельно безотносителен. Он охватывает одновременно и весь мир в целом, и каждую его часть по отдельности. И, быть может, одним из самых важных и актуальных философских вопросов всегда являлся вопрос о существовании феномена философии как такового, о содержании философского действия самого по себе. Ответ на этот вопрос во все времена и внутри любых культурных эпох с удивительным постоянством оказывался затрудненным. Причины такого положения дел, конечно, каждый раз различались. Непосредственно в наши дни действуют, как нам кажется, три основных обстоятельства, зачастую препятствующих построению адекватного образа философии (как на уровне социума вообще, так порой и на уровне собственно профессиональной философии).

Во-первых, речь идет о некоей изначальной и, по-видимому, непреодолимой склонности философского знания к декларативному игнорированию «требований времени», социальных заказов и простых человеческих ожиданий.

Во-вторых, распространившаяся ныне повсеместно массовая культура препятствует любым проявлениям экономически не рентабельного интеллектуализма. И, в этом смысле, именно философия сейчас выступает в качестве своего рода наиболее знаковой персоны *non grata*. Ее презумпции искажаются, тезисы отрицаются, а выводы подвергаются остракизму.

В-третьих, в области философии и философствования, несмотря на определенный сущностный эскапизм самих этих занятий, действуют, тем не менее, как и в других сферах культуры, различные «внешние» факторы, постоянно продуцирующие некоторые интересные эмерджентные эффекты. К числу подобных факторов можно отнести, например, господствующие технологии, социальные институты, преобладающие типы рациональности и пр. Их воздействие в конечном итоге видоизменяет саму идею философского отношения к действительности. Однако осознание данного изменения иногда

запаздывает, и философская речь порой непроизвольно запутывает собственные следы, непреднамеренно отсылая и говорящего, и слушающего к уже исчезающему когнитивному контексту.

Данная ситуация, безусловно, требует системного и целостного осмысления как в целях прояснения того места, которое занимает философия в жизни общества вообще (в том числе, современного общества), так и в перспективе изучения той реальной роли, которую она играет в процессе воспроизводства тех или иных социальных и культурных констант.

В этом отношении, безусловно, одним из наиболее актуальных для возможного исследования аспектов бытования философии как таковой является, на наш взгляд, ее фактическая воплощенность в качестве специфической письменной, дискурсивной практики, демонстрирующей все признаки устойчивой литературной традиции. Обращение к изучению указанного обстоятельства обладает принципиальной значимостью хотя бы в силу того, что в современном мире любое знание, любая информация и любая попытка концептуализации действительности вообще могут стать социально и культурно влиятельными феноменами только при условии их практического воплощения в знаковую форму, в некоторый тип письма. Любая концептуальная речь сейчас имплицитно несет на себе черты всех аналогичных предшествующих попыток построения устойчивого образа мира. Это связано с наличествующими глобальными технологиями хранения и передачи информации в целом, с форматирующим воздействием письменности самой по себе на базовые структуры человеческого мышления и социальной организации. Причем, в подобном смысле, по нашему мнению, именно рассмотрение западной философской литературной традиции обладает наибольшим эвристическим потенциалом в деле исследования большинства вероятных особенностей становления и развития письменного дискурса философии вообще, его жанровых и стилистических характеристик, общих деталей смыслообразования внутри философских текстов и т. д.

Актуальность изучения указанной проблематики в наши дни неуклонно растет по причине наметившегося в современном мире глобального перехода от

письменных технологий работы с информацией к цифровым формам. Это поистине революционное изменение коренным образом меняет саму исследовательскую практику, сами принципы интеллектуальной деятельности (в том числе, конечно, и в области философии). В перспективе этих очевидных метаморфоз становится предельно важным системное рассмотрение итогов бытования и развития мысли в ее «прежней», письменной форме.

В конечном итоге, всякий познавательный проект такого сорта, проект, связанный, по сути, с изучением поступательного исторического видоизменения глобального отношения человеческого разума к действительности в целом (на примере исследования превращений философского разума), по определению, демонстрирует непреходящую актуальность в силу своей очевидной корреляции с моментами рефлексии над условиями и основаниями становления субъекта познания как такового.

Степень разработанности проблемы

На протяжении всего периода существования западной философии одним из самых широких контекстов, внутри которого вообще поднималась проблема соотношения устной и письменной традиции знания и мудрости, а также проблема сущностных превращений любого размышления при его переводе из устной формы в письменную, оставался контекст изучения устойчивых связей между устной речью и письмом как фактическими бытийными феноменами. К наиболее ранним источникам, по которым фиксируется исследовательский интерес к данной предметной области, можно отнести работы Аристотеля, Блаженного Августина, Боэция, Исидора Севильского, Николая Кузанского, Платона. В трудах указанных авторов письмо рассматривается в качестве запаздывающего во времени в отношении устной речи и копирующего ее простого, вторичного явления действительности.

Наиболее целостные и развернутые концепции, коррелирующие речь и письмо, возникают только в Новое и Новейшее время. Изначально это происходит в контексте существования эмпирической и рационалистической традиций философствования. Так, например, в эмпирической философской традиции

постепенно оформляется тенденция к однозначному разведению понятий речи и письма (и языка в целом) с целью более строгого изучения самих фактических взаимодействий между соответствующими явлениями действительности. С данной тенденцией связаны имена, прежде всего, Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Э. Б. де Кондильяка, Д. Локка и Ж.-Ж. Руссо. В рамках рационалистической философской традиции формируется представление, с одной стороны, об общей пассивности устной речи в деле смыслообразования, осуществляющегося универсальным и неизменным мышлением, а с другой стороны, об особом значении письма, чьей задачей является, собственно, передача слов речи. Здесь необходимо упомянуть о работах Р. Декарта, Г. В. Лейбница и Б. Спинозы.

В философии и лингвистике XIX-XX вв. можно выделить несколько интересных подходов к изучению указанной проблематики, различия между которыми обуславливаются расхождениями в глобальных интенциях понимания сущности языка как интегрального феномена, аккумулирующего внутри себя потенции и речи, и письма. Так, в трудах И. А. Бодуэна де Куртенэ, В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни мы имеем дело с интерпретацией языка в качестве специфической деятельности, основной формой которой выступает устная речь. Письмо же рассматривается исключительно как ее запись, делающая возможной историческое существование той или иной традиции знания. В произведениях Э. Бенвениста, Г. Гийома, Ю. М. Лотмана и Ф. де Соссюра мы сталкиваемся с общим отношением к языку как к социально и культурно обусловленной знаковой системе, актуализирующейся в полной мере лишь в фонетическом звучании и постоянно находящейся в виду устойчивых иллюзий, навеваемых письмом, тех иллюзий, которые заставляют порой принимать письменную логику за подлинную языковую логику. В работах Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида и У. Эко появляется концепция языка как особой области действия игры означающих, находящихся в процессе непрерывной и неизбежной самоорганизации. Письмо, соответственно, начинает рассматриваться тут в качестве первичного необходимого условия, вообще делающего возможной какую-либо членораздельную речь. Во взглядах Д. Остина, Б. Рассела и Г. Фреге мы

обнаруживаем отношение к языку как к понятийному пространству, внутри которого генерируется мысль сама по себе. При этом и устная, и письменная языковые формы рассматриваются в качестве специфического средства превращения нашего личного опыта в опыт социальный, а также и средства выражения, манифестации субъекта. Труды К.-О. Апеля, Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара акцентируют значение языка как механизма общественной коммуникации и способа передачи социального опыта. В центре исследовательского внимания данных мыслителей располагается понятие «языковых игр», в контексте изучения которых становится очевидным, что в современных условиях именно письмо, а не речь, все в большей степени обеспечивает функционирование в культуре множества способов легитимации социального опыта. В работах Г. Гадамера, П. Рикера и М. Хайдеггера предлагается концепция языка как феномена, укорененного в сфере действия экзистенции. Причем, онтологическим фундаментом этого феномена выводится устная речь, а полем актуализации опыта понимания – собственно письмо. Взгляды Д. Моултон и А. Най строятся на отрицании факта социальной и гендерной нейтральности языка. Предлагается считать устную речь инструментом борьбы женщин за право не быть «безмолвными», а письмо – пространством политической и идеологической борьбы против всех видов дискриминации.

В рамках рассмотренного предельно широкого контекста изучения взаимосвязей между устной речью и письмом в интересующем нас смысле в современной философии выделилось несколько более узких и специфицированных исследовательских контекстов. Так, огромным значением для настоящей работы обладает концепция М. Мак-Люэна, согласно которой постепенные изменения в масштабах культуры общего соотношения между сказанным и написанным словом, поступательное накопление технологических эффектов письменности вообще привели к серьезным параллельным метаморфозам самих форм человеческого сознания и способов упорядочения жизненного опыта. Фундаментальные изменения общих принципов интеллектуальной деятельности под влиянием технологических изменений в

работе с информацией раскрываются также в трудах О. Н. Вершинской, А. Джонса, М. Кастельса, Н. А. Носова, Г. Рейнгольда, Ф. Уэбстера, Р. Шартье, У. Эко, М. Эпштейна. Однако проблема превращений именно философского мышления под воздействием указанных факторов в собственном смысле данными авторами не ставится.

Рефлексия по поводу неустранимости влияния принципов и приемов работы с информацией на деятельность мышления в целом заставляет выстраивать отношение к любой отрасли или области знания (в том числе, к философии) как к специфическому литературному пространству. Данная проблематика отсылает нас к ряду произведений Ж.-Ф. Лиотара и Р. Рорти. Сам термин «литература» интерпретируется в соответствии с взглядами Х. Л. Борхеса, Ж. Женетта, А. Компаньона.

Жанровые особенности философии, взятой в качестве особой литературной традиции знания, раскрываются на основании трудов П. Адо, Аристотеля, Р. Барта, М. Бютора, Т. В. Васильевой, О. А. Донских, А. Ф. Лосева, Платона, В. И. Плотникова, А. А. Тахо-Годи, М. Хайдеггера, М. Эпштейна, В. Ярхо. Необходимо отметить, однако, что упомянутые авторы не ставили перед собой системной задачи по целостному изучению философии как специфической разновидности литературы и концентрировались только на ее отдельных жанровых свойствах.

Стилистические характеристики философского писательского искусства исследуются на базе работ Н. С. Автономовой, Д. В. Анкина, Аристотеля, А. Бадью, Р. Барта, Г. Башляра, В. В. Бибикина, А. Бретона, А. Вежбицкой, А. делла Вольпе, Г.-Г. Гадамера, В. Д. Губина, Ж. Делеза, Ж. Деррида, У. Джеймса, О. А. Донских, И. Канта, Н. Г. Краснояровой, Г. Д. Левина, А. Ф. Лосева, М. Макдональда, М. К. Мамардашвили, П. де Мана, Н. И. Мартишиной, Л. А. Микешинной, С. Моравски, А. С. Нилогова, Ф. Ницше, Х. Ортеги-и-Гассета, Г. Рида, А. Ричардса, Ж.-П. Сартра, Д. М. Федяева, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера, А. А. Хилла, Ф. В. Шеллинга, О. Шпенглера, Д. Штерна, У. Эко. Нужно, тем не менее, сказать, что данные мыслители не

предлагали единой, стройной концепции стилистики философской литературы, а только указывали на некоторые ее особенности.

Роль литературной традиции философствования в современном культурном пространстве в контексте бытования некоторой «грамматики мысли» рассматривается на основе произведений А. Ю. Ашкерова, Р. Барта, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Д. Б. Кларка, Ю. Кристевой, М. Мак-Люэна, К. Мангейма, Г. Маркузе, Х. Ортеги-и-Гассета, Г. Ч. Синченко, Ф. Фукуямы, М. Хайдеггера. Надо отметить все же, что указанные авторы в большей степени изучали сами различные проявления философского мышления как такового, чем фундаментальное значение единства этих проявлений.

Особенности философии в качестве специфической разновидности гуманитарного знания, а также особого социального института, связанного с определенной профессиональной деятельностью, раскрываются в русле работ З. Баумана, М. Вебера, Д. Грея, Ж. Делеза, С. Ф. Денисова, Л. В. Денисовой, Ж. Деррида, П. Джонсона, О. В. Долженко, У. Дюваля, Р. Коллинза, Т. Куна, М. К. Мамардашвили, М. Мерло-Понти, А. П. Огурцова, В. В. Платонова, К. Поппера, В. М. Розина, Р. Рорти, К. Рюби, М. Сюриа, М. Фуко, Ю. Хабермаса, М. Шелера, Л. Шестова, М. Эпштейна. Объединение смысловых контекстов, заданных взглядами данных исследователей, на наш взгляд, обладает значительными эвристическими возможностями.

Семиотическое рассмотрение понятий «текст» и «философский текст» обращает нас к трудам А. П. Алексеева, Д. В. Анкина, Р. Барта, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Д. Дили, Д. Д. Йохансена, Ю. Кристевой, Ю. М. Лотмана, А. Миллера, М. А. Можейко, Е. С. Никитиной, А. Р. Усмановой, У. Эко. Опираясь на изыскания упомянутых мыслителей, можно сделать вывод о недостаточной изученности собственно процессов философского смыслообразования в рамках текстов соответствующей литературной традиции знания.

Попытка семиотического исследования основных вариантов демонстрации парадоксов взаимосвязи значения и смысла в философских текстах отсылает нас к работам А. Бадью, В. В. Бибихина, Л. Витгенштейна, Ф. И. Гиренка, А. Дворкин,

Ж. Деррида, Р. Ингардена, И. Т. Касавина, У. Куайна, Р. Рорти, М. Фуко, М. Хайдеггера, Д. Е. Хардинга, П. Хорвича. Данные авторы, однако, не ставят своей задачей выявление единых закономерностей формирования и развития философского смысла в целом.

Стремясь все же разобраться с подобными закономерностями, мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью изучения вопроса об аутентичности истолкования, интерпретации философских текстов их читателями. В целях наилучшего рассмотрения данной проблематики мы обращаемся к понятиям «семиотический код» и «семиотическое кодирование». Это обращение осуществляется на основании произведений Ф. Анкерсмита, Р. Барта, Д. Бартонна, Г. Башляра, М. Бланшо, Й. Брокмейера, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ф. Джеймисона, Т. Ф. Дэвиса, В. Изера, Ж. Лангледа, Ю. М. Лотмана, И. Маккензи, Р. Мэйсона, М. К. Петрова, В. Подороги, Н. Пьеге-Гро, П. Рикера, Б. А. Успенского, Р. Харре, Н. А. Черняк, К. Штирле, А. Щюца, У. Эко. Отметим, что упомянутые исследователи не ставят специального вопроса о системном изучении семиотического кодирования именно в философских текстах, а ограничиваются изысканиями в области повествовательных текстов вообще.

Проблема репрезентации самого пути в философию в рамках философских текстов, взятая в горизонте становления философа-автора, освещается на базе трудов М. М. Бахтина, Ж. Делеза, С. Земки, Н. Г. Зенец, Д. С. Лихачева, М. К. Мамардашвили, Х. Мейергофа, Л. Г. Пановой, К. Радфорда, П. Рикера, О. Розенштока-Хюсси, Б. В. Томашевского, З. Я. Тураевой, В. Б. Шкловского, Н. К. Шутой. Обратим внимание на то, что данные мыслители рассуждают в большей степени об авторе как таковом, чем об авторе именно философских текстов. Базовыми частными примерами репрезентации пути в философию в пределах настоящей работы выступают тексты Б. Спинозы и Ф. Ницше. Помимо текстов-первоисточников, основаниями для построения указанных примеров являются произведения Ж. Батая, А. В. Гаретта, У. Дадли, Ж. Делеза, Э. Джианкотти, И. Канта, К. Левита, Г. В. Лейбница, Г. Ллойда, М. К. Мамардашвили, Б. В. Маркова, П. Машрэ, Г. Мура,

А. Негри, Ю. В. Перова, В. Подороги, Р. Соломона, М. Хайдеггера, Э. Э. Харриса, Р. Шахта, К. Ясперса.

Вопрос о самоопределении философа в качестве автора, взятый в горизонте исследования значения методологии как таковой для профессиональной жизни любого современного философа, изучается на основе работ Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Канта, П. Козловски, Ш. Сулье, П. Фейрабенда, М. Фуко. Синтез идей данных мыслителей позволяет сделать вывод о существовании и метафизической роли так называемой проблемы метода.

Рассмотрение действующего философа как концептуального персонажа текстуального пространства соответствующей литературной традиции обращает нас к трудам Х. Арндт, Ансельма Кентерберийского, Аристотеля, Р. Барта, В. В. Бибикина, Ж. Бодрийяра, Боэция, П. Брюкнера, Л. Витгенштейна, Ф. Гиренка, А. Ж. Греймаса, Д. Гресса, Ж. Делеза, Э. Жильсона, И. Канта, С. Кьеркегора, Э. Левинаса, М. К. Мамардашвили, Г. Марселя, Ж. Маритена, С. С. Неретиной, Ф. Ницше, Б. Паскаля, Платона, К. Поппера, В. Руднева, Ж.-П. Сартра, Ц. Тодорова, Фомы Аквинского, Ж. Фонтания, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера, Э. Чорана, А. Швейцера, А. Шопенгауэра. Взгляды указанных авторов служат материалом для построения обобщенного литературного образа западного философа в целом.

Таким образом, несмотря на непреходящий интерес к различным аспектам бытования философии вообще и западной философской традиции в частности, можно утверждать, что в современной исследовательской практике нет целостной картины становления и развития философии именно в качестве особой литературной области.

Проблема исследования заключается в необходимости цельного осмысления самого феномена философии, рассмотренного в контексте бытования западной литературной традиции философского знания. Данная проблема может быть конкретизирована в следующих вопросах: какие общекультурные и технологические изменения привели к превращениям значения и роли философии как явления бытия, как изменилось само отношение философского разума к

действительности при переходе от устных практик к письменным, каковы базовые жанровые и стилистические характеристики философской литературы, каковы основные принципы смыслообразования внутри философских текстов, какие черты присущи действующему философу как главному концептуальному персонажу текстов философской литературной традиции?

Целью исследования выступает концептуализация на материале западной философской традиции становления и развития философии в качестве специфической разновидности литературы.

Задачи исследования:

1. Проследить формирование и развитие контекста исследований философии как литературы в рамках существующей философской традиции.
2. Охарактеризовать основные жанровые и стилистические особенности философской литературы.
3. Раскрыть значение и роль философской литературной традиции в системе культуры и общества.
4. Выявить базовые особенности превращения смыслов внутри философских текстов.
5. Сконструировать основные концепты философского внутритекстового времени.
6. Аспектизировать представление о становлении субъекта философствования как автора текста.
7. Определить важнейшие характеристики действующего философа как концептуального персонажа текста.

Методологические основания диссертационного исследования

Логика исследования выстраивалась с опорой на феноменологический метод. Само представление о нем согласуется здесь, с одной стороны, с гегелевским пониманием термина «феномен» вообще в качестве формы явления некоторого интеллигибельно ухватываемого содержания, в качестве актуальной реализации определенной бытийной сущности. Соответственно, в подобном отношении феноменологический метод выступает как такой способ философской рефлексии,

при применении которого мы имеем дело с осмыслением структуры и обстоятельств раскрытия той или иной сущности в явленной форме, взятой в единстве ее исторических и субстанциальных характеристик. Данный подход позволил рассмотреть философскую литературу в горизонте ее интерпретации как наглядного воплощения двойственной метаморфозы человеческого бытия, подразумевающей одновременно неизбежное преобразование принципов работы интеллекта в силу перманентных культурных изменений и параллельное превращение самих бытийных оснований культуры.

С другой стороны, апелляция к феноменологическому методу тут означает также обращение к представлениям Э. Гуссерля о познавательном значении дескриптивных процедур и о возможности применения целенаправленной последовательной редукции в качестве важного методологического принципа. Подобная установка послужила отправной точкой для построения целостного описания феноменального контекста исследований философии как литературы, ее жанровых и стилистических особенностей, а также фактической ситуации ее бытования в пространстве современной культуры. В то же время опора на методологический принцип редукции позволила исследовать исторические и сущностные характеристики философской литературы в русле попытки преодоления как всех привычных смысловых напластований, возникших вследствие наличия определенной письменной традиции знания, так и всех простых наглядных очевидностей, актуализируемых в информационном пространстве самим фактом словоупотребления термина «философия».

Важнейшими методами диссертационного исследования стали также семиотический и герменевтический методы. При этом обращение к семиотическому методу предполагает здесь рассмотрение различных явлений бытия в горизонте их практической представленности посредством тех или иных знаковых систем, изучение принципов организации которых делает возможными экспликацию и последующее истолкование содержания исходных бытийных феноменов. В частности, эвристические потенции семиотического метода были использованы при анализе механизмов смыслообразования внутри философских

текстов, при изучении вариантов демонстрации парадоксов связи значения и смысла в основных предметных областях философии, а также при освещении вопроса о закономерностях кодирования информации в философских текстах и процесса их интерпретации читателями. Данные изыскания позволили сформулировать представление о ряде базовых принципов семиозиса в рамках философской литературы.

Применение герменевтического метода опирается тут на отношение к предмету исследования как к сложному единству некоторых его прямых свойств и подразумеваемых косвенных коннотаций, требующему не только системного анализа, но и индивидуализирующего понимания, внутри которого, по выражению Г.-Г. Гадамера, значения слов живого языка сливаются со значениями терминов. Подобный подход был использован в диссертационной работе при изучении особенностей бытования самого по себе философского смысла в рамках текстуального пространства западной философской литературной традиции знания. Это сделало возможным соответствующее рассмотрение проблемы композиции философского текста, вопроса о способах репрезентации пути в философию в нем, а также обстоятельств становления субъекта философствования в качестве автора текста и одновременно в качестве основного философского концептуального персонажа.

Значимыми для диссертационного исследования оказались также и некоторые общелогические приемы. Речь идет, прежде всего, об абстрагировании, обобщении, сравнении и различении. В частности, прием абстрагирования был применен при конструировании общего концептуального видения философии как разновидности литературной деятельности, в процессе которого с очевидностью показало себя отсутствие абсолютного, безусловного изоморфизма между содержанием предлагаемой теории и полнотой фактической реальности философии как наличного бытийного феномена. Общелогические приемы обобщения, сравнения и различения сыграли важную роль при построении разного рода классификаций, необходимость которых оказалась заданной самой структурой диссертационной работы, как то: классификации философских

жанров, стилистических особенностей философской литературы, вариантов смыслообразования в различных предметных областях философского знания, базовых текстуальных фигур действующего философа.

Основная идея диссертационного исследования заключается в представлении на материале западной философской традиции феномена философии в качестве особого типа писательства.

Научна новизна исследования

1. Установлено, что в рамках существующей философской традиции в соответствии с ее внутренней, имплицитной логикой сформирован устойчивый контекст рассмотрения философии как особой разновидности литературы.

2. Разработана классификация жанров философской литературы, выявлены ее стилистические особенности в сравнении со стилями научной и художественной литературы.

3. Показано, что место философии в культуре и обществе определяется в соответствии с тремя основными позициями – специфической разновидностью интеллектуальной деятельности, определенным сортом гуманитарного знания и социальным институтом профессионального философствования.

4. Предложена концепция основных принципов семиозиса внутри философских текстов, рассмотрены базовые характеристики смыслообразования в рамках проблемных полей онтологии, гносеологии и антропологии, рассмотрено понятие «философский текст» в русле понимания его в качестве результата превращения топики семиотических кодов.

5. Предложены концепты философского внутритекстового времени – концепт времени как протяженности и концепт времени как напряженного включения.

6. Показано, что ключевым моментом самоопределения философа как автора является выбор метода построения композиции текста.

7. Разработана концепция фигур действующего философа как основного концептуального персонажа философской литературы.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Внутри наличной философской традиции существует устойчивый контекст рассмотрения философии в качестве литературы. Начало его формирования восходит еще к античности и связано с попытками осмысления технологических изменений в формах хранения и передачи информации вообще и отношений между устной речью и письмом в частности. Данные изменения повлекли за собой трансформацию всего пространства человеческой мысли, в результате чего постепенно все отрасли и области знания (в том числе, и философия) с неизбежностью стали приобретать вид литературных практик.

2. К основным жанрам философской литературы можно отнести философскую поэму, «сократический» диалог, монологический трактат, статью, эссе, очерки, письма, афоризм, интервью, учебник по философии и лекции. Стилистика философской литературы занимает промежуточное положение между стилистическими научной литературы и художественной литературы. К ее базовым характеристикам относятся 1) «серьезность» выражения; 2) наличие устойчивых терминологических рядов; 3) высокая степень «когнитивной вязкости»; 4) апелляция к креативному потенциалу метафор и метафорических образов; 5) отсутствие в тезаурусах ориентации на построение в отношении входящих в них терминов каких-либо референтных зависимостей; 6) выстраивание сюжетов вокруг попыток разрешения принципиально неразрешимых задач; 7) вымышленность оснований; 8) ориентация на определенную степень эмоциональной включенности читателя; 9) релевантность сюжетов по отношению к тайнам бытия; 10) ориентация на редукцию эротизма; 11) нормативное задание виртуальных границ всех вероятных превращений смысла.

3. Социальная и культурная значимость философской литературы в современных условиях сопряжена с бытованием определенного типа интеллектуальной активности, специфической разновидности гуманитарного знания и социального института профессионального философствования. Подразумеваемая интеллектуальная активность форматируется следующими правилами «грамматики мысли»: 1) вероятные онтологические распределения

мира носят множественный характер; 2) невозможно построить абсолютно «чистый» философский дискурс; 3) совершение некоторых интеллектуальных выборов неизбежно; 4) пространство философии организовано по принципу игры; 5) идеальным итогом письменного философствования является достижение состояния когнитивной нейтральности. Гуманитарность философии опирается на представление о бесконечной смещаемости содержания такого означающего, как понятие «человек». Профессиональное философствование соотносится с тройной задачей конституирования базовых культурных универсалий, структурирования оснований системы образования и априорной маркировки поля отношений между дискурсом власти как таковым и официально одобряемым интеллектуальным дискурсом.

4. «Местом» непосредственного осуществления философствования является философский текст, который может быть рассмотрен как континуум возникновения и превращения особых смыслов. Философский текст выступает материальным воплощением философского языка, который актуализирует событие двойного похищения естественного языка. Первым похищением является введение запрета на использование ближайших и привычных значений слов, вторым – показ отсутствия прямой логической связи между становящимся смыслом и значениями слов вообще. Философский смысл является телом события второго похищения естественного языка, демонстрирующим существование точки разрыва и отношений нонсенса между феноменами значения и смысла как таковыми.

5. Количество способов похищения естественного языка философией совпадает с количеством разделов философского знания. Онтологический способ похищения естественного языка предстает в качестве попытки показа диссонанса между естественной человеческой интуицией упорядоченности и постепенной неизбежной энтропией всякой упорядоченности в знаковых системах. Гносеологический способ похищения естественного языка является попыткой построения общей теории присвоения значений, существо которой сводится к демонстрации произвольности этой процедуры, связанной с невозможностью

однозначного определения понятия «значение». Антропологический способ похищения естественного языка следует рассматривать в качестве попытки говорения о формальных аксиомах восприятия, факт актуализации которых демонстрирует устойчивое противоречие между человеком как местом любого смысла и бессмысленностью предположения о том, что это место занято.

6. Смыслообразование внутри философских текстов связано с их интерпретацией читателями. На основании теории текста как топики из пяти семиотических кодов – герменевтического, семического, символического, проайретического и гномического – можно выделить в качестве универсальных для философских текстов соответствующие направления смыслообразования. Интерпретация герменевтического кода связана с рассмотрением наименования текста, характера постановки проблемы, рассматриваемой в тексте, общей направленности используемой терминологии. Работа с семическим кодом позволяет обнаружить действующие в тексте коннотативные означаемые, имеющие вид концептуальных персонажей и концептуальных стихий. Символический код помещает читателя в поле дискурсивных ассоциаций, вызываемых используемыми риторическими фигурами и понятиями. Проайретический код отсылает читателя философского текста к процессу разворачивания последовательности событий внутри философского «сюжета». Гномический код демонстрирует читателю вовлеченность текста в систему культуры посредством превращения в исторически значимый нарратив.

7. Становление субъекта философствования внутри пространства текстов связано с условным временем формирования философского мышления, временем продвижения в философию. Можно говорить о двух конструктах времени внутритекстовых миров – времени как протяженности и времени как напряженном включении. В первом случае речь идет о построении целеориентированной практики философствования, носящей характер рационального проекта, во втором случае – о необходимости актуального переживания философии как состояния, инициированного временностью бесконечности настоящего. «Типичным» случаем интерпретации

философствования в горизонте времени как протяженности являются взгляды Б. Спинозы. «Типовым» вариантом понимания философствования в контексте времени как напряженного включения выступает философия Ф. Ницше.

8. Деятельность философа в качестве автора текста связана с поиском собственных методологических оснований и с формулированием исследовательской темы. Современный профессиональный мыслитель постоянно имеет дело с проблемой метода, которая, сводится вовсе не к поиску метода как такового, а к устойчивому усилию по конституированию в своей деятельности интеллектуальных условий, делающих этот поиск и это формулирование очевидно неизбежными. Экспликация «своего» метода и «своей» темы исследователем возможна только как результат когнитивного прорыва сквозь структуру письменного философского дискурса, подразумевающего блокирование традиционных ссылок, группирующихся вокруг понятия «метод», конструирование собственного пространства тематических ссылок на основе положений «своего» метода и построение в нем композиционной структуры «своей» темы.

9. Субъект философствования может быть рассмотрен в качестве основного концептуального персонажа философии. На основании концепции внутритекстовых фигур Р. Барта необходимо выделить семь наиболее значимых фигур действующего философа, а именно фигуры одиночества, умирания, подвижничества, травмированности, виновности, причастности чуду и Богоискательства.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается:

- в возможности методологического использования его результатов для решения различных задач в области онтологии и теории познания, связанных с необходимостью осмысления бытийных оснований функционирования письменных дискурсов и литературных традиций знания;
- в перспективе использования полученных материалов для разработки учебных курсов различных философских дисциплин.

Апробация работы

Основные положения диссертационного исследования доведены до сведения научной общественности на конференциях и конгрессах различного уровня: всероссийской гуманитарной конференции «Бытие и язык» (Новосибирск, 2004), IV Российском философском конгрессе (Москва, 2005), всероссийской научной конференции «Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания» (Екатеринбург, 2006), всероссийской научной конференции с международным участием «Конструирование человека» (Томск, 2008), XXII Всемирном философском конгрессе «Rethinking of philosophy today» (Сеул, 2008), межвузовской конференции «Бытие культуры и истории» (Новосибирск, 2009), всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: антисциентизм – философская и культурологическая специфика. Ореховские чтения» (Омск, 2011), всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: Философия конфликта» (Омск, 2012), всероссийской научно-методической конференции «Опыт осуществления модернизации высшей школы: идеи и рекомендации» (Новосибирск, 2013), международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы модернизации высшей школы» (Новосибирск, 2014), всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Модернизационные процессы в обществе и на железнодорожном транспорте: исторический опыт и современная практика» (Омск, 2014).

Структура и объем исследования

Текст диссертационного исследования состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы, содержащего 428 наименований. Работа изложена на 312 страницах компьютерной верстки.

Глава 1

Формирование контекста исследований философии как литературы

1.1. «Галактика Гутенберга» как феномен культуры

1.1.1. Концепт «Галактики Гутенберга» и технологические эффекты письменности

В 1962 году канадский культуролог Маршалл Мак-Люэн опубликовал книгу с многозначительным названием – «Галактика Гутенберга»¹. Данный текст был посвящен тем революционным переменам в формах мышления и социальной организации, которые явились результатом появления фонетического алфавита и последующего изобретения книгопечатания. «Цель нашей книги, – писал Мак-Люэн, – разобраться в истоках и формах существования Гутенберговой конфигурации событий»². Причем, в число событий, обладающих «Гутенберговой конфигурацией», он включал, с одной стороны, культурные события, обусловленные влиянием и развитием письменной технологии как таковой, а, с другой стороны, текстуально оформленные события, связанные с метаморфозами самого письма, с флуктуациями поля циркулирующей в культуре информации.

По большому счету, канадский исследователь рассматривал само это словосочетание – «галактика Гутенберга» – в качестве интеллектуальной метафоры, отсылающей к проблеме философского осмысления метаморфоз форм человеческого сознания и способов упорядочения жизненного опыта, связанных с постепенным изменением соотношения между сказанным словом и словом написанным, осмысления проблемы культурного и исторического значения письменности как таковой.

Подобная проблематика отчетливо обозначила свою актуальность во второй половине XX века в связи с наметившимся в западной культуре глобальным

¹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Киев, 2003.

² Там же. С. 27.

переходом от уже ставших традиционными письменных форм хранения и передачи информации к новым «электрическим» и цифровым формам, в связи с фундаментальной значимости событием, которое позднее М. Кастельс называл информационно-технологической революцией¹. Суть этой революции заключалась, прежде всего, в принципиальных изменениях непосредственно способов работы с информацией, а значит и организации интеллектуальной деятельности в целом. Широкое распространение этих новых телекоммуникационных технологий трансформировало, по-видимому, само пространство человеческой мысли².

На волне данных перемен в европейской культуре произошло осознание роли и степени важности предшествующих технологических эффектов письменности во всех областях человеческой активности, будь то политика, экономика, религия, искусство или философия³. Степень этого осознания можно увидеть хотя бы в том, например, что в современной философии науки тот период исторического времени, когда именно письменность и книгопечатание являлись основными инструментами передачи и хранения всякого знания, рассматривается как один из закономерных этапов в истории информатики, взятой в качестве особой науки о формализации *любых* задач и разработке алгоритмов их решения. При этом акцентируется тот факт, что информатика как таковая, в свою очередь, сложилась в качестве самостоятельной дисциплины во многом благодаря развитию письменной, печатной культуры⁴.

Одновременно с обозначенными выше переменами стало ясно, что и существовавшая до широкого распространения письменности устная «конфигурация событий» обладала, по-видимому, рядом весьма специфических

¹ См.: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.

² См., например: Вершинская, О. Н. Информационно-коммуникационные технологии и общество. М., 2007. С. 59 – 72; Носов Н. А. Виртуальная цивилизация: Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 1. Виртуальные реальности в психологии и психопрактике / Под ред. Н. А. Носова и О. И. Генисаретского. М., 1995. С. 103 – 117; Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М., 2006; Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004; Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html>; Эпштейн М. Философия возможного. СПб., 2001. С. 237 – 238.

³ См., например: Шартье Р. Письменная культура и общество. М., 2006; Johns A. The nature of the book: print and knowledge in the making. Chicago, 1998.

⁴ См., например: Петров Ю. П. История и философия науки. Математика, вычислительная техника, информатика. СПб., 2005. С. 197 – 201.

черт и задавала какое-то совершенно особое, отличное от письменного, интеллектуальное культурное пространство.

Факт осмысления подобного положения вещей позволил, в частности, Маршаллу Мак-Люэну предложить специальную периодизацию истории человечества (конечно, эта история была рассмотрена им, прежде всего, через призму истории Запада), в которую он включил три сущностных периода: культуру до изобретения письма, культуру «победившей» письменности, достигшую апогея своего развития после широкого распространения технологии книгопечатания, и культуру «новой электрической галактики»¹. По его мнению, каждый из данных периодов естественным образом обладает набором устойчивых характеристик, свойств, которые накладывают определенные рамки на все разновидности человеческой деятельности и, следовательно, задают их очертания.

Разбирая характеристики культуры «победившей» письменности, канадский ученый обратил внимание на следующие глобальные последствия перехода человечества от устной традиции хранения и передачи информации к письменной:

1) в свое время распространение письменности как новой информационной технологии привело к разрушению некоего экологического пространства культуры². Равновесное состояние этого пространства опиралось на баланс между пятью чувственными способностями человека, письменность же есть инструмент, расширяющий возможности зрения с помощью ряда уловок и приспособлений. Следовательно, такое расширение устанавливает новое пропорциональное соотношение между чувствами, нарушая таким образом «экологию» и развивая только одну способность человека – зрительную – в ущерб всем остальным. Помимо прочего, это означает, что письменность напрямую влияет на речь, на ее морфологию и синтаксис, а также и на сам процесс формирования мысли и на

¹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 3 – 16.

² Там же. С. 53.

социальное функционирование языка. Кроме того, трансформируются и формы восприятия реальности в целом¹.

В качестве показательного наглядного примера последствий нарушения устойчивого «экологического» равновесия между человеческими чувствами, произошедшего вследствие действия технологических эффектов письменности, Мак-Люэн обращает внимание на тот факт, что представители современных бесписьменных обществ не могут адекватно воспринимать кинофильмы и фотографии без специальной предварительной подготовки, в то время как любому представителю письменной культуры это удастся без особого труда (да ведь, собственно, и киноискусство, и фотография являются продуктом как раз письменных обществ). Данное обстоятельство Мак-Люэн объясняет способностью «человека печатной культуры» (способностью, развившейся, конечно, благодаря письменности) фокусировать свой взгляд на некотором расстоянии перед образом и таким манером воспринимать всю картинку как бы *одним взглядом*. Представители же бесписьменных обществ не способны отстраниться от предмета, не способны увидеть его со стороны, то есть, не способны отделить друг от друга зрительные и тактильные ощущения. Это умение дифференцировать восприятие прививается «людям печатной культуры», прежде всего, через совершенствование навыка быстрого чтения, чтения «про себя», чтения, изначально не требующего проговаривания прочитанного вслух;

2) письменность сделала возможным изобретение «грамматик» мысли. Для понимания данного тезиса необходимо обратить особое внимание на два момента: во-первых, следует установить, что же скрывается за словосочетанием ««грамматика» мысли», а, во-вторых, нужно разобраться, каким образом следует представлять себе эту *возможность* появления подобных «грамматик».

Сам Мак-Люэн определяет понятие «грамматики» мысли как артикулированное выражение индивидуальных и социальных процессов, представленное в форме визуализации не визуальных по сути функций и

¹ См., например: Киньяр П. Иисус, наклонившийся, чтобы писать. В кн.: Жан Ж. История письменности и книгопечатания. М., 2005. С. 206 – 209.

отношений¹. По большому счету, речь здесь идет о своеобразной совокупности правил, предписывающих мышлению в целом некоторую размерность (конечно, тут имеются в виду неявные и, в каком-то смысле, виртуальные правила, чье наличие не задается прямо, но может быть артикулировано вследствие осмысления *принципов организации* пространства письменных текстов культуры). Что же касается *возможности* появления таких «грамматик», то она заключается, прежде всего, в «логикализации» мысли, которая явилась закономерным следствием широкого распространения письменности. Подобная «логикализация» осуществляется, с одной стороны, в силу увеличивающейся наглядности мыслимого в письменной культуре, наглядности, позволяющей *систематизировать* содержание мысли, а, с другой стороны, в силу развития представлений о наличии автора у того или иного текста, автора, *предписывающего* соответствующему тексту заранее определенный смысл, который не может быть истолкован произвольно².

К «грамматикам» мысли Мак-Люэн относит, например, формальную логику Аристотеля и учение И. Канта об априорных категориях рассудка и разума. Суть же заключается в том, что и принципы построения умозаключений, и соотношения между категориями не есть универсальные характеристики человеческого мышления, а только лишь свойства и последствия воздействия на это мышление письменной технологии хранения и передачи информации.

Результатом появления подобных «грамматик» мысли стало конечное возникновение идеи «грамотной» интеллектуальной деятельности, то есть идеи «правильного» мышления, отклонение от образцов которого отныне начало рассматриваться как недопустимое. Письменная культура, следовательно, ограничила человеческий разум некоторым набором правил стандартной логики;

3) в современной культуре письменность действует в качестве важнейшего расщепляющего механизма. Она расщепляет, разъединяет не только фонетическое звучание и визуальный код, но и сущность и явление, мысль и

¹ Там же. С. 35.

² См., например: Лорд А. Б. Сказитель. М., 1994. С. 142 – 158.

действие, порождая, таким образом, массовую шизофрению. Мак-Люэн пишет: «...владеющий письменной грамотностью человек... – это расколотый человек, шизофреник, и такими были все письменные люди со времени изобретения письменного алфавита»¹. Корни этой шизофрении, как уже было сказано, уходят в ту дистанцию между словом и поступком, которую устанавливает письменность (поскольку нечто написать не означает *осуществить* написанное; и поскольку написать можно вообще все, что угодно, и не просто написать, а немедленно сделать написанное всеобщим достоянием с вполне реальной, но опять-таки отставленной во времени, целью обретения последователей), а также в предопределяемый письменностью разрыв между реальностью и видимостью (разрыв этот образуется вследствие разделения, несовпадения визуальной, письменной формы слова и его «внутреннего» содержания, то есть того, что принято называть значением слова).

Наилучшее понимание тезиса о расщепляющем действии письменности может быть достигнуто вследствие осознания, помимо прочего, следующих обстоятельств (все эти моменты не проговариваются Мак-Люэном, но они, в принципе, следуют из логики его рассуждений):

А) письменная культура способна предоставлять в своих текстах образцы разных видений мира, порождая, таким образом, в обществе идею амбивалентности возможных отношений к реальности, а, следовательно, в перспективе и идею нормы и отклонения от нее;

Б) письменная культура способна тиражировать информацию об ужасном и невыносимом, превращая частный негативный опыт во всеобщее достояние и посредством этого повышая уровень фрустрации в социуме, в том числе и за счет реализации способности человека к «узнаванию» себя в том или ином отрицательно нагруженном описании;

В) письменная культура создает условия для увеличения человеческих потребностей в масштабах несоизмеримых с соответствующими возможностями

¹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 33.

(за счет широкого, массового информирования людей о чужих возможностях), а, следовательно, создает почву для формирования у человека и общества разного рода психологических, нравственных, социальных и проч. проблем. Сюда же необходимо отнести и факт роста в результате развития письменной культуры, если так можно выразиться, экзистенциального недовольства от осознания неизбежности проживания именно своей жизни, а не другой;

Г) письменная культура создает условия для тиражирования непосредственных описаний опыта безумия, позволяя таким образом как бы «примерить» его на себя, что, в свою очередь, порождает некоторый эффект бумеранга, сводящийся к увеличению количества людей, определивших в итоге свой опыт (на основании прочитанного) в качестве опыта безумия.

Как можно видеть, расщепляющее влияние эффектов письменности на мышление человека обнаруживается в самых разных культурных ситуациях;

4) появление книгопечатания привело к такой степени омассовления коллективного национального сознания и овнешнения частного внутреннего опыта, что превратило национальные языки в некие замкнутые системы, в простые средства массовой коммуникации, и тем самым создало современный национализм как объединяющую и унифицирующую силу¹.

Речь здесь идет о том, что именно книгопечатание стало решающим фактором стабилизации национальных языков и трансформации их в унифицирующее средство общения, а, следовательно, именно книгопечатание способствовало созданию так называемых национальных литератур, а вслед за тем и национальных элит (ведь, по большому счету, сама идея приписывания содержанию той или иной литературной традиции соответствующей национальной специфики может появиться только в результате соотнесения этого содержания с неким идеалом, эталоном «правильной» речи, воплощающей в себе «подлинный» национальный дух. Что же касается национальных элит, то они во многом являются своего рода эффектом воздействия на общество представлений

¹ Там же. С. 293, 294.

о наличии упомянутых выше языковых эталонов и показательных примеров верных национальному духу литературных героев). «Вполне возможно, – пишет Мак-Люэн, – что печать и национализм имеют общую ось и систему координат, поскольку с помощью печати человек впервые может видеть себя. Национальный язык, достигший высокой степени визуальности, позволяет разглядеть социальное единство, границы которого совпадают с границами национального языка»¹. Таким образом, по его мнению, именно книгопечатание сделало возможным национализм как социальный и политический феномен.

Другой стороной распространения печатной технологии стало выдвижение на первый план среди разного рода общественных проблем проблемы свободы, понимаемой, помимо прочего, и как свобода чтения. Суть в том, что поскольку печать подразумевает унификацию, постольку она должна «создавать одинаковые права как для писателя, так и для читателя, как для издателя, так и для потребителя»². Следовательно, книгопечатание породило своеобразный конфликт интересов между производителями и потребителями книг, то есть между властью и обществом (ведь власть использует превращенные в средства массовой коммуникации национальные языки в качестве средства централизованного государственного управления и в качестве механизма навязывания социуму определенных моделей поведения, а общество, в свою очередь, противопоставляет власти доктрину индивидуализма и читательской демократии).

Таким образом, по мнению Мак-Люэна, книгопечатание стало одним из важнейших факторов превращения наций в некие однородные образования и усиления централизующих тенденций в современных государствах;

5) как можно видеть, логика письменной культуры, достигшая определенного максимума своего развития после распространения книгопечатания, создала аутсайдера, отчужденного индивида, не заинтересованного в общественных нуждах, хотя порой и попадающего в оппозицию к правительству. Этот индивид стремится оставаться на периферии

¹ Там же. С. 319.

² Там же. С. 346.

общества, где «сохранился феодальный и устный порядок»¹. Он отвергает унификацию, воспроизводимость и специализацию, которые навязываются письменностью. Он независим и поэтому маргинален².

В качестве наиболее яркого примера подобного аутсайдера Мак-Люэн называет обобщенную фигуру женщины, являющейся, в отличие от мужчины, последовательной противницей любой унификации. По его мнению, только в XX веке с помощью кино и рекламы удалось «гомогенизировать» женщину до уровня мужчины, который был «приведен» к некоему усредненному состоянию усилиями одной только печатной технологии.

Вообще же характер современной западной культуры таков, что сейчас даже и маргинальность всякого отчужденного индивида усреднена, поскольку он, как и прочие, озабочен «своей внешностью, конформизмом и респектабельностью». Следовательно, можно сделать вывод, что нынешнее общество, благодаря влиянию письменности и книгопечатания, разделилось на простых потребителей (в том числе, потребителей информации) и усредненных аутсайдеров. Этот факт трудно осознать, мешают гуманистические и футурологические иллюзии. «Мы слишком долго позволяли ценностным суждениям создавать туман вокруг технологических изменений, что предельно усложнило понимание», – заявляет Мак-Люэн³.

Таким образом, совершенно очевидно, что идея канадского ученого о постановке проблемы прояснения «Гутенберговой конфигурации событий» имеет под собой весомые основания.

По большому счету, ясно видно, что глобальное интеллектуальное, *философское* движение, предпринятое Мак-Люэном, носит, в каком – то смысле, «возвратный» или (используя терминологию И. Канта) «коперниканский» характер, поскольку это движение переворачивает привычную логику рассмотрения данной проблематики: от простого исследования существующих в культуре способов хранения и передачи информации к изучению эффектов

¹ Там же. С. 311.

² См., например: Федотова В. Г. Хорошее общество. М., 2005. С. 31 – 38.

³ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 312, 313.

воздействия этих способов на свойства самой информации. Другими словами, Мак-Люэн, на деле, поднимает вопрос о связи постоянно меняющегося содержания той или иной наличной культурной традиции знания с определенной материальной технологической формой, в которую оно заключено.

Образцы подобной «перевернутой» мысли в европейской философии довольно многочисленны. Можно вспомнить хотя бы основную идею трансцендентальной метафизики того же И. Канта (каковой, по – видимому, может считаться одним из пионеров в области такой «возвратной» логики), сформулированную им в виде идеи обращения к тем условиям, при которых «предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию»¹. Такой подход к проблеме человеческих возможностей в деле познания мира, конечно же, является «обратным» по отношению к традиционным подходам, рассматривающим исключительно возможности «согласования» нашего восприятия с неизменной сутью вещей.

Другим частным примером интересующего нас образа рассуждений может считаться исследование М. Хайдеггера о сущности техники, которое осуществляется им как рассмотрение особого вида «раскрытия потаенности»² (иначе говоря, вопрос о технике, которым задается Хайдеггер, звучит как вопрос об особенностях сущности человека, чья историческая судьба заключается в, по – видимому, неизбежном создании техники), а не как привычное для соответствующей сферы знания изучение свойств совокупности разного рода средств, пригодных для достижения тех или иных практических целей.

Также пример подобной интеллектуальной «рокировки» можно увидеть в том способе, которым решает проблему выяснения происхождения «клиники» М. Фуко. Как известно, французский философ связывает данное событие со специфической связью, устанавливающейся к XVII веку между «словами и вещами», связью, заставляющей «видеть и говорить»³. Следовательно, Фуко превращает логически более очевидный вопрос о влиянии количественного

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 18.

² Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 225.

³ Фуко М. Рождение клиники. М., 1998. С. 12.

расширения пространства частных опытов безумия на формирование соответствующей отрасли медицинского знания в вопрос о воздействии исторических, социокультурных и интеллектуальных обстоятельств возникновения представлений о существовании клинических отклонений от нормы собственно на этот генеративный процесс.

В нашем случае требующая осознания суть дела заключается в том, что вообще подобные логические и смысловые метаморфозы становятся возможными только в силу наличия той или иной письменно зафиксированной культурной традиции знания, либо, в более узком смысле, той или иной письменной традиции поисков решения исследуемой проблемы. В отношении подобных вещей собственно и совершаются такие преобразующие интеллектуальные движения. Следовательно, нужно отдать себе отчет в том, что Мак-Люэн самым фактом заявления озвученных выше тезисов имплицитно демонстрирует, помимо прочего, необходимость и неизбежность в нынешней ситуации рассмотрения различных отраслей и областей знания в качестве определенных «литератур», то есть в качестве своеобразных сфер действия некоторых специфических грамматических практик, с которыми в современную эпоху причудливым образом «оказывается сопряжено все наше мышление»¹.

Конечно, как ясно видно, понятие «литература» трактуется тут предельно всеобщим, *формальным* (и, в целом, конечно не характерным для традиционного литературоведения) образом как область, включающая в себя все проявления и превращения письма, протекающие в пределах соответствующих отраслей и областей знания².

Подобная неизбежность обращения к вопросам формальной «литературности» знания формируется в пределах «галактики Гутенберга» особой культурной атмосферой, ощущающейся как осознание невозможности преодоления опосредованного влияния книг и их персонажей на саму жизнь

¹ Полан Ж. Тарбские цветы, или террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 39.

² Сходное предельно общее понимание термина «литература» можно найти, например, в следующих работах: Борхес Х. Л. О культе книг // Борхес Х. Л. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., 1997. С. 90 – 93; Женетт Ж. Утопия литературы // Женетт Ж. Фигуры. В 2-х томах. Т. 1. М., 1998. С. 143 – 150; Компаньон А. Демон теории. М., 2001. С. 36.

человека. Термин «литературность» в данном случае означает отсылку к особым условиям социального и культурного бытования тех или иных письменных практик, при которых нельзя более рассуждать о знании в чистом виде, знании как таковом, знании, свободном от любых эффектов технологии фиксации знания, а можно говорить, скорее, об определенных типах писательства.

Существо такой неизбежности очень точно, хотя и косвенным образом, передал тот же М. Фуко (в предисловии к работе, посвященной совершенно другой проблематике, но от этого не менее значимой в интересующем нас смысле, поскольку речь здесь идет об общем мироощущении человека печатной культуры, каковое, собственно, и обуславливает написание таких предисловий): «Книга появляется на свет – крошечное событие, вещьца в чьих-то руках. С этого момента она включается в бесконечную игру повторов; вокруг нее – да и на удалении – начинают роиться двойники; каждое прочтение на миг облекает ее неосязаемой, неповторимой плотью; ее фрагменты получают самостоятельное бытие, им дают оценку вместо нее самой, в них пытаются втиснуть чуть ли не все ее содержание, и, случается, именно в них она, в конце концов, находит последний приют... Мне бы хотелось, чтобы книга...была только совокупностью составляющих ее фраз и ничем иным»¹.

Мысль Фуко, в данном случае, сводится, помимо прочего, к констатации того факта, что всякая книга создает вокруг себя некий участок «преобразованной» действительности, в котором затем начинают происходить какие-то странные вещи, вызывающие к жизни те или иные «игры повторов», обозначающие, в свою очередь, границы пространства соответствующей «литературы». Именно внутри этого «литературного» поля и благодаря его наличию и складываются обстоятельства, позволяющие поднимать вопрос о проблематичности вычленения устойчивого, всеми признанного содержания той или иной книги (что, собственно, и пытался сделать Фуко *в явном порядке*).

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 21 – 22.

Как было сказано ранее, Мак-Люэн ставит содержание всякого циркулирующего в рамках «галактики Гутенберга» информационного сообщения, а также саму его культурную значимость и вероятные интерпретации, в зависимость от той письменной технологической формы, в которой оно только и может стать достоянием общества, поскольку уж именно данная форма хранения и передачи информации приобрела тут статус основополагающей. Тем самым Мак-Люэн, кроме прочего, обнажает также и то обстоятельство, что вообще понятие «литература» в письменной культуре постепенно и закономерно превращается в понятие, обладающее социальным, политическим, идеологическим, экономическим и юридическим смыслом.

Соответственно, политический смысл термина «литература» заключается, с одной стороны, в том, что вообще разного рода «литературные» традиции иногда могут рассматриваться в качестве носителей специфического «национального духа» (о чем говорилось выше), а, с другой стороны, в том, что в наши дни «литература» способна выступать как средство борьбы за власть и как ставка в этой борьбе¹ (здесь подразумевается следующее обстоятельство: политическая значимость «литературы» сейчас обусловлена общим информационным характером культурного пространства, которое выступает в качестве пространства операционализованного и разделенного на удобные для практического использования «порции» знания, знания, давно уже превращенного в «производительную силу общества»² и, в конечном счете, всегда оформленного в ту или иную письменную форму).

Что до социального содержания понятия «литература», то оно заключается в неизбежном разделении «письменного» общества на тех, кто в силу своего уровня доходов и/или образования имеет *фактический* доступ к разного рода «литературным» достижениям и тех, кто такого доступа не имеет, каковая ситуация конечно же не может не создавать определенной, хотя и не всегда ощутимой явно, социальной напряженности (подобным образом рассуждал и

¹ См., например: Jameson F. *Marxism and form: twenties-century dialectical theory of literature*. Princeton, 1971.

² См.: Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. СПб., 1998. С. 17 – 20.

М. Кастельс, когда писал о росте социальной стратификации среди современных пользователей мультимедиа¹. По сути же эта стратификация является собой новый, современный вариант дифференциации общества на основании различий в уровнях владения информацией между представителями разных социальных групп, дифференциации, сложившейся ранее в рамках «галактики Гутенберга»).

Идеологическое значение понятия «литература» состоит, прежде всего, в том, что, поскольку именно разного рода «литературные» грамматики, с очевидностью, выполняют в пределах письменной «конфигурации событий» функцию сохранения и передачи культурной памяти, постольку здесь всегда существует возможность влияния на этот процесс и даже вероятность его программирования (например, через государственный контроль за написанием учебников для образовательных учреждений тех или иных уровней).

Экономический смысл термина «литература» с очевидностью следует из всего вышесказанного: в печатной культуре «литература» постепенно начинает рассматриваться, с одной стороны, как средство возможного личного обогащения, а, с другой стороны, вообще как сфера купли-продажи, внутри которой завязываются отношения производства и потребления. Подобная ситуация явилась закономерным следствием предельной материализации всех идей, частных жизненных опытов, общественных норм и проч., по определению свойственной печатной культуре и осуществляющейся здесь за счет метаморфоз разнообразных «литературных» форм.

И, наконец, юридическое содержание понятия «литература» сводится сейчас к возникновению в рамках письменного, печатного «литературного» пространства своеобразных отношений интеллектуальной собственности, регулируемых специальным законодательством, присваивающим «авторам», «читателям» и «книготорговцам» определенные права и обязанности. Как пишет Л. Алябьева (одна из современных исследовательниц данной проблематики применительно к художественной литературе): «Благодаря изобретению

¹ См.: Кастельс, М. Информационная эпоха. С. 350.

печатного станка появилась возможность массового воспроизводства текстов, в результате чего возникла необходимость защиты прав собственника»¹. Подобное отношение к «литературе», как к объекту права, и к писательству, как к профессии, может считаться окончательно сложившимся в Европе с середины XIX века².

По большому счету, именно так понимаемая «литературность» является существом той специфической «конфигурации событий», которую Мак-Люэн характеризует в качестве Гутенберговой. Именно «литература» представляет собой ту основополагающую форму, которая упорядочивает «события», происходящие в печатной культуре. И именно возникновение разного рода глобальных «литературных» традиций знания (например, научной «литературной» традиции, художественной «литературной» традиции, философской «литературной» традиции и проч.) может рассматриваться как один из основных технологических эффектов письменности.

1.1.2. Развитие философии письма

«Открытие» «галактики Гутенберга» М. Мак-Люэном конечно же не является случайным событием. Скорее следует заметить, что оно очень органично вписывается не только в специфическую культурную ситуацию, но и в определенную европейскую философскую традицию, восходящую еще к античности, традицию, устанавливающую отношения и связи между устной речью и письмом (под «письмом» здесь имеется в виду бытийное явление, порожденное распространением письменности и сводящееся к навязчивой культурной необходимости графической фиксации значимого мыслимого).

На протяжении всего периода существования западной философии задача прояснения подобных отношений и связей, так или иначе, занимала умы философов. И, по большому счету, можно сказать, что основной тенденцией в

¹ Алябьева Л. Литературная профессия в Англии в XVI – XIX веках. М., 2004. С. 11.

² См.: Бринтон К. Истоки западного образа мысли. М., 2003. С.285 – 286.

решении данной задачи являлось интеллектуальное движение от рассмотрения письма как чего-то второстепенного и запаздывающего во времени по сравнению с речью, к восприятию письма как вполне самостоятельного феномена и, более того, как принципиального условия, делающего возможным всякую членораздельную речь.

Так, Платон определяет речь в качестве основополагающей способности человеческой души, способности, в которой реализуется память этой души о пребывании в мире идей¹. Речь здесь, следовательно, оказывается изначально связанной с сутью бытия как такового, и слово тут всегда с неизбежностью принимает положение «родства» по отношению к «тому предмету, который оно изъясняет»². И вовсе не случайно Чужеземец из Элеи в «Софисте» вопрошает: «Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?»³. В данном вопрошании выражено, с одной стороны, свойственное Платону представление о неразрывной взаимосвязи между речью, мышлением и бытием, представление, воплощенное в скрытом виде в самом платоновском понимании всякой вещи как собственной смысловой предпосылки, как принципа самой себя и функции соответствующей идеи⁴, а, с другой стороны, характерное для античной философии в целом отношение к бытию как к логосу, то есть как к озвученной в речи мысли о сущем.

Что же до письма, то Платон в «Федре» устами Сократа предлагает разобраться в том, «подобает ли записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем не годиться»⁵. Прделав же такое исследование, он приходит к следующим выводам:

1) письмо дает нам всего лишь жалкое подобие и слабое отображение живой речи;

¹ См., например: Платон. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. М., 1994. С. 42 – 43.

² Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т.3. М., 1994. С. 433.

³ Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 338 – 339.

⁴ См.: Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. М., 1990. С. 47.

⁵ Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 185.

2) письмо «вселяет забывчивость» в души людей, так как «лишает упражнения память» и заставляет их припоминать «извне...по посторонним знакам, а не изнутри», не в соответствии с логикой самого предмета;

3) письмо способно дать только лишь мнимую, а не истинную мудрость, так как всем вопрошающим о его содержании, сведущим и не сведущим, оно всегда «отвечает одно и то же»¹.

Аристотель в работе «Об истолковании» предлагает рассматривать устную речь как отображение «представлений в душе», а письмо как отображение «того, что в звукосочетаниях»². Он также дает следующее обобщенное определение речи: «Речь есть такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание»³. Таким образом, очевидно, что Аристотель рассуждает в соответствии с двумя тезисами: во-первых, он устанавливает привилегированное положение речи по отношению к письму и связывает эту ситуацию с тем, что устная речь располагается «ближе» к представлениям души, которые, в отличие от речи и письма, одни и те же у всех людей и которые есть «подобия» предметов; во-вторых, он вообще мыслит разработанный им органон логики как своего рода руководство к работе со звукосочетаниями (это ясно видно хотя бы в том, что Аристотель определяет такие основополагающие понятия, как «имя» и «глагол», в качестве специфических разновидностей звукосочетаний), вследствие чего письмо приобретает тут значение явления, по большей части находящегося за пределами сферы собственно интеллекта.

С. Е. Ячин, занимаясь изучением языка как специфического феномена мира явлений, квалифицирует античную парадигму понимания языка вообще как систему взглядов, в рамках которой язык рассматривается в качестве совокупности имен в своем отношении к вещам⁴.

¹ Там же. С. 186 – 187.

² Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения. М., 1978. Т. 2. С. 93.

³ Там же. С. 95.

⁴ Ячин С. Е. Слово и феномен. М., 2006. С. 17.

Л. Г. Зубкова, современная исследовательница разного рода проблем, связанных с историей языкознания, считает, что для античной эпохи было характерно отношение к языку как к специфической форме мысли (под понятием «форма» здесь подразумевается «эйдос вещи»)¹.

Сам же «язык» тут всегда ассоциировался с «речью», с «потокотм звучания», с «голосом разумного существа», то есть понятия *logos* и *phone* всегда выступали в качестве синонимов и между ними существовали отношения дополнителъности, выбора².

В эпоху средневековья язык в целом рассматривался как важнейший атрибут человека, отличающий его от животного: человек при этом выступал в качестве специфического явления, соединяющего в себе вещественное, чувствующее и говорящее начала³. И если в античной философии, по большому счету, острое исследовательского интереса было направлено на изучение проблемы выявления взаимосвязей между словами и природой называемых ими вещей, то средневековая, религиозная по характеру, философия была сосредоточена на прояснении зависимостей между словами и знанием человека, понимаемого еще и как тварь Божья, о сути называемых вещей и, тем самым, на прояснении принципиальных возможностей человеческого познания в деле освоения сотворенного Богом мира.

Здесь нас может ввести в заблуждение известное и содержащее весьма значимую для европейской средневековой философской традиции идею высказывание из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Данный тезис, казалось бы, задает два основополагающих параметра мысли: во-первых, он будто бы ориентирует нас на понимание языка, речи как Божественных по сути феноменов, а, во-вторых, он словно бы утверждает вербальность творения мира Богом. На деле же, оба эти

¹ Зубкова Л. Г. Язык как форма. Теория и история языкознания. М., 2003. С. 14 – 24.

² См. также: Борисенко В. В. Филологический метод античной философии с позиций современной лингвистики (Оппозиция *logos-phone*) // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 168.

³ Подробнее см.: Сусов И. П. История языкознания. М., 2006. С. 73 – 128.

представления не верны: средневековая философия отрицает равным образом и Божественность языка, речи и вербальный характер творения.

Наиболее отчетливо позицию средневековой философии по этому вопросу излагает Блаженный Августин в работе «О книге бытия», где он утверждает, что речь человека находится во времени, тогда как Слово Божье вечно и постоянно пребывает в настоящем, а также, что Слово не вербально, но оно есть «Бог у Бога, единственный Сын Божий, совечный Отцу, хотя Богом, говорящем в сем вечном Слове и создана временная тварь»¹.

Тем не менее, с точки зрения средневековой философии, речь – это важнейшее из данных Богом человеку качеств, в котором реализуется человеческая способность («сила души») «разъяснять и определять с помощью действий разума» все образы, накопленные воображением, и затем «давать имена» таким образам².

В отношении же письма средневековая философия придерживается той позиции, что алфавитное письмо просто воспроизводит порядок, установленный речью, и что графемы всегда находятся в соответствии с фонемами.

В то же время, Исидор Севильский, обосновывая концепцию «семи свободных искусств», среди прочего называет и «грамматику», которую он рассматривает как «всеобщую науку» о письменной речи, опирающуюся на знание правильного языка, науку, откуда заимствуются методы, применяемые затем во всех областях знания и, в том числе, в теологии. Эта «грамматика» стала в средние века ядром методологического инструментария всей христианской экзегетики³.

В философии Возрождения в работах Николая Кузанского можно найти интересную концепцию языка, которая, повторяя в некоторых деталях средневековый подход, обладает все-таки определенной оригинальностью по сравнению с предшествующей эпохой. Так, в «Компендии» Кузанец, выводя

¹ Августин Блаженный. О книге бытия // Блаженный Августин. Творения: В 4-х т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб., Киев, 2000. С. 318.

² Боэций. Комментарий к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 6.

³ См.: Сусов И. П. История языкознания. С. 84.

способность человека к речи, а через нее и к письму, в качестве его основополагающего отличия от всякого животного («Для человека нет искусства природнее и проще, чем речь, и ее не лишен ни один полноценный человек»¹), предлагает рассматривать «слово» как «явленность ума». Он пишет: «Мысль, которой ум мыслит премудрость, есть рожденное умом слово, то есть познание им самого себя; а звучащее слово – обнаружение того слова»². Письмо же Николай Кузанский определяет как особое искусство, благодаря которому «прошедшее и отсутствующее делается настоящим». Это искусство, конечно, располагается «дальше от природы», чем речь, и, следовательно, в нем содержится «больше от интеллекта», чем в «науке обозначения вещей в словах, воспринимаемых слухом». Кузанец отмечает, что, поскольку речь «с произнесением гаснет, ускользает из памяти и не достигает дальних», постольку разум человека и дает ему в помощь искусство письма, «заклучив его в чувственно постигаемом зрительном знаке»³.

В классической европейской философии возникновение наиболее развернутых и целостных, а равно и собственно лингвистических, теорий языка, речи относится уже к самому началу эпохи Нового времени, и сложились они в противостоянии рационалистической и эмпирической традиций философствования⁴. Параллельно с этими процессами шло и осознание возрастающей значимости письма как такового.

Так, в эмпирической философской традиции, с коей в интересующем нас смысле связаны имена, прежде всего, Ф. Бэкона, Д. Локка, Т. Гоббса, Э. Б. де Кондильяка и Ж.-Ж. Руссо, язык вообще предстает в качестве необходимого элемента в структуре человеческого познания.

Ф. Бэкон, например, видит в языке инструмент, который может равно и поспособствовать истинному познанию, и помешать ему, поскольку «слова в большинстве случаев формируются исходя из уровня понимания простого народа

¹ Николай Кузанский. Компендий // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1980. С. 321.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 322.

⁴ См.: Зубкова Л. Г. Язык как форма. С. 25 – 54.

и устанавливают такие различия между вещами, которые простой народ в состоянии понять; когда же ум более острый и более внимательный в наблюдении над миром хочет провести более тщательное деление вещей, слова поднимают шум, а то, что является лекарством от этой болезни (то есть, определения), в большинстве случаев не может помочь этому недугу, так как и сами определения состоят из слов, и слова рождают слова»¹. Язык, следовательно, предстает здесь, с одной стороны, как возможная побудительная причина появления, вследствие «неправильного» употребления слов, разного рода ложных представлений, «идолов площади», мешающих верному восприятию реальности, а, с другой стороны, как вероятная область получения истинного знания, в случае «правильной» организации языковой практики, то есть такой организации, которая адекватно воспроизводит реально существующие эмпирические связи.

Сходное понимание языка в качестве сферы действия «чувственных знаков, вызывающих от частого употребления идеи», может быть обнаружено и в трудах Д. Локка². Кроме того, Локк так же, как и Бэкон, обращает внимание на «несовершенство» слов, заключающееся в их двусмысленности и неопределенности, и указывает на возможность «злоупотребления» словами, которое должно быть устранено в интересах познания истины³. Аналогичного по сути понимания языка придерживался и Т. Гоббс⁴.

При этом нужно отдавать себе отчет в том, что эмпириками не проводилось четкого различия между вообще языком и речью, говорением, ими также не выделялась проблема собственно письма как таковая, а, следовательно, говоря о языке, эмпирики имели в виду, прежде всего, речь.

Философия французского Просвещения в целом продолжает традиции английского эмпиризма. Однако здесь уже наблюдается некоторая тенденция к разведению понятий речи, языка и письма. При этом считается, что в то время как

¹ Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1971. С. 325.

² См.: Локк Д. Опыт о человеческом разуме. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1960. С. 404 – 408.

³ Там же. С. 469 – 513.

⁴ См., например: Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. М., 1964. С. 67 – 71.

в речи отражается сам «дух» языка, поскольку уж мы способны «сообщать друг другу свои мысли посредством звуков»¹, письмо искажает этот «дух», «подменяя выразительность точностью»². Э. Б. де Кондильяк подчеркивает двойственную функцию письма: с одной стороны, оно есть совокупность знаков, предназначенных для «сохранения мыслей» и «ознакомления с ними отсутствующих лиц», но, с другой стороны, оно постепенно превращается в «украшение речи», что приводит к «упадку языка» и «злоупотреблению» им³. Ж.-Ж. Руссо же заостряет внимание на том факте, что развитие искусства речи и искусства письма – это вообще два несвязанных между собой процесса: искусство речи есть искусство «ритма» и «мелодии», «энергии» и «выразительности», предназначение его заключается в совершенствовании человеческой способности к передаче чувств и впечатлений; искусство же письма являет собой искусство «артикуляции» и «членораздельности», цель его существования состоит в придании мыслям «ясности», а, значит, письмо есть инструмент упрощения и «расслабления» устного слова⁴.

Таким образом, можно видеть, что для эмпирической традиции философствования в целом было характерно отношение к языку (читай: «к речи») как к активному началу, значительно влияющему на процесс формирования мышления. Письмо же рассматривалось как нечто вторичное и опасное вследствие своей способности и склонности к искажению, либо к упрощению всякого речевого содержания.

В рационалистической традиции философствования мы имеем дело с совершенно другим отношением к взаимосвязям между мышлением и языком: здесь утверждается пассивность языка, речи в деле смыслообразования, осуществляющегося универсальным и неизменным мышлением.

¹ Кондильяк Этьенн Бонно де. Сочинения: В 3-х т. Т. 1. Опыт о происхождении человеческих знаний. М., 1980. С. 253.

² Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения. Калининград, 2001. С. 98.

³ Кондильяк Этьенн Бонно де. Сочинения: В 3-х т. Т.1. Опыт о происхождении человеческих знаний. С. 260.

⁴ Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков. С. 96, 98, 103, 121.

Так, Р. Декарт рассматривает мышление, разум как вложенное Богом в человека «совершенство», которому только и следует, что верно понимать собственную природу и выносить взвешенные, правильные суждения. Язык, речь, следовательно, есть средство выражения истинного знания о мире, запечатленного Абсолютом в памяти мыслящего субъекта¹.

Подобное же отношение между мышлением и речью подразумевал и Б. Спиноза, когда рассуждал о человеческом стремлении «утверждать о себе», а равно и о «любимых» и «ненавидимых» предметах, только то, что соотнобразится с «воображением души»².

Однако наибольший интерес в нужном нам контексте вызывает концепция языка, разработанная Г. – В. Лейбницем. В «Новых опытах о человеческом разумении» он высказывает по этому поводу следующие идеи:

1) речь дарована человеку Богом в качестве основного отличия его от животного;

2) слова помогают человеку «вспоминать абстрактные мысли»;

3) поскольку человеческие потребности «заставили нас отказаться от естественного порядка идей», постольку тот порядок, которому мы следуем, и который выражается в нашей речи, дает нам только «историю наших открытий», но не «показывают нам источника наших понятий»;

4) главная цель языка как речи состоит в том, чтобы «возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей»³.

В отношении же собственно письма рационалистическая традиция философствования не высказывает сколько-нибудь устойчивой и отчетливой позиции за исключением, во-первых, мнения того же Лейбница, который сводил значение письменности к простой «передаче» слов речи⁴, а, во-вторых,

¹ Декарт Р. Размышление о первой философии // Декарт Р. Разыскание истины. СПб., 2000. С. 178 – 188.

² Спиноза Б. Этика. СПб., 2001. С. 182 – 183.

³ Лейбниц Г. – В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. – В. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М., 1983. С. 274, 277, 289.

⁴ Там же. С. 287.

представления «грамматики Пор – Рояля» о некотором влиянии «знака письма» собственно на «означенные» им вещи¹.

В целом, можно заметить, что в интересующем нас смысле рассуждения философов-рационалистов воспроизводят некоторые идеи философов античности, в частности определенные представления Платона и Аристотеля.

В XIX – XX веках в философии, затрагивающей проблемы языка, а также собственно в лингвистике, появилось множество концепций языка, речи и письма. Основные и наиболее интересные из них могут быть достаточно условно сгруппированы в следующие направления (по большому счету, основанием предлагаемой классификации служит выделение характерного для каждой точки зрения *глобального* толкования содержания понятия языка, взятого как интегральный феномен, аккумулирующий внутри себя потенции и речи, и письма):

- 1) деятельностное (В. фон Гумбольдт, А. А. Потебня, И. А. Бодуэн де Куртенэ);
- 2) семиологическое (Ф. де Соссюр, Г. Гийом, Э. Бенвенист, Ю. М. Лотман);
- 3) постсемиологическое (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, У. Эко);
- 4) аналитическое (Г. Фреге, Б. Рассел, Д. Остин);
- 5) коммуникативное (Л. Витгенштейн, К. – О. Апель, Ж. – Ф. Лиотар);
- 6) герменевтическое (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рикер);
- 7) феминистское (Д. Моултон, А. Най).

Обозначим в самом общем виде наиболее принципиальные положения каждого из названных направлений.

И эмпиризм, и рационализм равным образом рассматривали язык в качестве некоего сущностного *качества* человека (пусть они и по-разному понимали природу этого качества). Деятельностная же теория языка исходит из понимания его как специфической *деятельности*, как *процесса*, который инициируется участвующими в нем людьми в двух смыслах: во-первых, язык тут

¹ Арно А., Лансло Кл. Грамматика общая и рациональная Пор – Рояля. М., 1990. С. 82.

рассматривается как орган, «образующий» мысль, как инструмент материализации всякого интеллектуального действия; во-вторых, здесь утверждается, что язык задает закономерности развития соответствующей национальной культуры, во многом определяя поведение ее представителей. Следовательно, язык в качестве деятельности будто бы являет собой, с одной стороны, единственное адекватное воплощение деятельности человеческого разума как такового, а, с другой стороны, сущностное выражение работы того или иного «национального духа»¹. Причем, считается, что этот дух через язык еще и детерминирует характеристики и особенности интеллектуальной деятельности своих носителей.

В качестве основной формы так понимаемого языка в деятельностном направлении его исследования рассматривается звук, то есть речь. В. фон Гумбольдт пишет: «Звук возникает в нас, как трепетный стон, и исходит из нашей груди, как дыхание самого бытия... Любой язык в полном своем объеме содержит все, превращая все в звук»². А И. А. Бодуэн де Куртенэ утверждает: «Язык есть комплекс членораздельных и знаменательных звуков и созвучий, соединенных в одно целое чутьем известного народа»³.

Что же касается письма, то единственная его признанная заслуга состоит, по мнению представителей данного направления, в том, что именно оно делает возможной «келейную работу мысли», поскольку без книг «едва ли кто и теперь был бы способен к сколько-нибудь продолжительным и плодотворным усилиям ума»⁴.

Очень показателен в этом отношении, например, тот факт, что даже когда фон Гумбольдт рассуждает о таких литературных, а, следовательно, письменных (в рамках современной ему культуры) формах, как поэзия и проза, он делает это так, как будто речь идет обо все еще устной традиции, как будто мы «говорим»

¹ Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 69 – 74.

² Там же. С. 76, 82.

³ Бодуэн де Куртенэ И. А. Некоторые общие замечания о языковедении и языке // Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию. Т. 1. М., 1963. С. 77.

⁴ Потебня А. А. Слово как средство апперцепции // Потебня А. А. Полное собрание трудов: Мысль и язык. М., 1999. С. 119.

поэзию и прозу. При этом письмо выводится тут же опять в качестве записанной устной речи, предназначение которой сводится к сохранению поэзии и прозы для будущих поколений¹.

Возникновение семиологического направления в исследовании языка (данное направление названо нами семиологическим, так как здесь язык в целом рассматривается как социально и культурно обусловленная *знаковая система*) связано, прежде всего, с именем Ф. де Соссюра. Для сформулированной им концепции языка, имевшей в свое время революционное значение для лингвистики (поскольку в рамках данной концепции впервые были очень четко разграничены понятия языка как специфической целостности знаков и речи как состояния *осуществления* языка), были характерны следующие положения:

1) язык не имеет никакого субстанциального, сущностного содержания, он не находится ни в каких отношениях с «естественным положением вещей», с бытием;

2) язык не есть деятельность говорящего, человек всегда получает его в полностью готовом виде;

3) язык является автономной системой знаков, выражающих понятия, причем эта система основана «на иррациональном принципе произвольности знака»².

В отношении же интересующей нас проблемы исследования взаимосвязей между устной речью и письмом де Соссюр высказывался вполне определенно, сравнивая язык в целом с листом бумаги, лицевой стороной которого является мысль, а оборотной стороной – звук, и тем самым уже традиционно выводя письмо как нечто вторичное³. Кроме того, он подчеркивал двоякую «ущербность» письма: с одной стороны, оно «не всегда точно передает фонетическое звучание речи», а, с другой стороны, оно порождает некоторые устойчивые иллюзии, заставляющие порой принимать логику письма за подлинную логику языка (по Соссюру, это – совершенно разные вещи, поскольку письмо есть система знаков,

¹ См.: Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 183 – 195.

² Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 52, 54, 114, 165.

³ Там же. С. 145.

абсолютно отличная от истинной системы знаков языка, получающей адекватное воплощение только в речи, и служащая исключительно для визуального изображения последней)¹. Следовательно, существует необходимость в определенной системе мер предосторожности перед угрозой «иллюзий письма».

В то же время, де Соссюр отмечал тот факт, что, по большей части, мы можем в полном объеме получить представление о том или ином языке *только в письменной форме*, и с сожалением констатировал невозможность «полного отвлечения от письменности», однако, значение такого положения дел не было осознано им в достаточной степени². Тем не менее, следует заметить, что именно благодаря трудам де Соссюра проблема письма как вполне самостоятельного феномена впервые прозвучала настолько отчетливо.

В дальнейшем различные последователи, единомышленники и критики Ф. де Соссюра значительно переработали и видоизменили его идеи. Так, например, Г. Гийом обратил внимание на то, что язык не только актуально осуществляется в актах говорения, но и потенциально присутствует в самом говорящем в виде психического процесса, который «произошел в нас в неопределенном прошлом, о чем в нас нет ни малейшего воспоминания»³. Следовательно, по мнению Гийома, в основании человеческой языковой способности лежат различные психические механизмы и системы.

Такое видение проблем языка позволило Гийому сформулировать концепцию «трех возможностей словесного высказывания» человека, то есть мысленной, устной и письменной возможностей. В рамках данной концепции Гийомом устанавливается некое подобие между мысленной и письменной возможностями (вследствие их «беззвучности»)⁴. Однако, замечает далее исследователь, различие устной и письменной возможностей высказывания теряет свое значение в языках с хорошо развитым фонетизмом и правилами словесного выражения, сохраняя его только в неморфогенетических, буквенных

¹ Там же. С. 71 – 72.

² Там же. С. 62.

³ Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М., 1992. С. 20.

⁴ Там же. С. 138.

языках (например, в китайском языке), где письменная возможность словесного выражения даже занимает преимущественное место по сравнению с устной.

Э. Бенвенист видел свою основополагающую задачу в том, чтобы преодолеть тот дуализм мышления и языка, который, по его мнению, был свойственен взглядам де Соссюра, и рассмотреть язык как логос (в духе античной философии) в единстве речи и разума. Он писал: «Язык воспроизводит действительность. Это следует понимать вполне буквально: действительность производится заново при посредничестве языка. Тот, кто говорит, своей речью воскрешает событие и свой связанный с ним опыт... Язык – это членораздельный язык, заключающийся в совокупности органически упорядоченных частей и формальной классификации предметов и процессов»¹. В то же время, Бенвенист сознательно устраняется от необходимости разрешения проблемы письма, признавая за этим «трудным вопросом» право на самостоятельное специальное исследование², что, конечно же, говорит об осознании им высокой степени значимости данной проблемы в целом.

Ю. М. Лотман на материалах истории русской культуры вообще и русской литературы в частности рассматривает оппозицию понятий «письменное» – «разговорное» и приходит к выводу о социальной предзаданности общей ориентации русского литературного письменного языка и разговорной речи, отмечая при этом их взаимопроницаемость и, в то же время, не сводимость друг к другу. Наиболее ярким примером гармоничного сочетания «достоинств» письма и речи, по мнению Лотмана, является творчество А. С. Пушкина³.

Для постсемиологических концепций языка характерны, прежде всего, следующие утверждения:

1) сфера языковой деятельности человека является областью действия игры означающих, находящихся в процессе непрерывной и неизбежной самоорганизации, т. е. в процессе перманентной реконструкции;

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 27.

² Там же. С. 75.

³ См., например: Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1999. С. 7 – 8; Успенский Б. А., Лотман Ю. М. Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М., 1994. С. 331 – 466.

2) слова языка, озвученные в речи, не означают ничего конкретного, являясь пустыми знаками, симулякрами, за которыми не скрываются никакие сущностные содержания, никакие означаемые и которые собственно симулируют те или иные значения¹;

3) границы того культурного интеллектуального пространства, в котором постоянно пребывает человеческое сознание, очерчиваются не речью, а определенными совокупностями письменных текстов, которые, таким образом, и детерминируют сам процесс смыслообразования.

По сути, данный подход переворачивает то видение исследуемой проблематики, которое предлагал де Соссюр (собственно, поэтому мы и называем его постсемиологическим). Так, например, Ж. Деррида утверждал, что, во-первых, сама идея знакового отображения, а также идея о «превосходстве» речи над письмом (столь характерная, как мы могли видеть, для европейской философской традиции) не могли возникнуть до появления письма, и, следовательно, идея первичности речи, ее непосредственной близости к «душе», к бытию, к мышлению, родилась из письма, позднее и после него², а, во-вторых, что в рамках современной письменной, печатной культуры в принципе нет ни одного содержания, которое могло бы ускользнуть от игры означающих отсылок, что, иначе говоря, в современной культуре любое означаемое *всегда уже* функционирует как означающее, то есть вообще означаемое всегда вторично по отношению к означающему, и, следовательно, речь по отношению к письму (поскольку уж письмо предшествует самой возможности речи)³.

По большому счету, одним из основных «достижений» постсемиологического направления в анализе проблем языка является «открытие» возможности создания особой науки о письме (под «письмом» здесь подразумевается не только собственно письменность, но и вообще любая графически оформленная внятная артикулированность), грамматики.

¹ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 113; Бодрийяр Ж. Симуляция и симулякры // Современная литературная теория. Антология. М., 2004. С. 258 – 270; Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 107, 116.

² Деррида Ж. О грамматики. М., 2000. С. 165.

³ Там же. С. 120, 125. См. также: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 57.

Предполагалось, что данная наука, обнаруживая свою «позитивность» в «тщательном разыскании» по поводу письма, сможет поспособствовать переосмыслению понятия языковой деятельности вообще, а равным образом и выведению на качественно новый уровень представлений о письменном феномене¹.

Аналитическая концепция языка сложилась в ходе осмысления проблемы соотношения между составляющими процедуры мышления и их вербальными выражениями, то есть в ходе исследования по поводу проблемы значения, понимаемой как проблема направленного к определенным философским целям (речь идет об обосновании возможности устранения из сферы мысли неразрешимых, а, по сути, бесполезных философских проблем) *анализа* языка, как проблема вероятного «прояснения», «уточнения» языка посредством различных его преобразований².

Так, по мнению Г. Фреге, мысль изначально формируется в пределах понятий языка. Он рассматривает мысль как *часть утвердительного предложения*, точнее, как смысловую определенность «утверждения как такового»³. И в этом контексте становится ясным следующее его высказывание: «Тот, кто мыслит, не создает мыслей: он должен принимать их такими, как они есть»⁴. Таким образом, в определенной степени, процесс вербализации совпадает с мышлением. При этом Фреге различал «смысл» как всю полноту значения выражения и собственно «значение» в узком смысле этого слова, то есть «значение» как ту часть «смысла», которая может быть сопоставлена с другими «значениями» того же «смысла».

В целом же для аналитиков было характерно отождествление значения того или иного высказывания со способом проверки этого высказывания на осмысленность, истинность или ложность. При этом часть аналитиков рассматривала значение как отношение слова к действиям, на которые

¹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 117 – 118.

² См., например: Остин Д. Значение слова // Остин Д. Избранное. М., 1999. С. 308 – 326.

³ Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997. С. 55.

⁴ Там же. С. 75.

разлагается процесс «употребления» этого слова (Б. Рассел), и часть – как совокупность определенных отношений внутри той или иной структуры сочетаний слов (Д. Остин).

В аналитической концепции языка также различаются две его основные формы – устная и письменная¹. Считается, что обе эти формы могут быть рассмотрены как средства превращения нашего личного опыта в опыт социальный и как средства выражения субъекта, однако, письмо отличается от речи, во-первых, большей степенью «постоянства во времени», а, во-вторых, значительной степенью «дискретности в пространстве»². Устная речь изменчива и мобильна, в то время как письмо, раз выразив тот или иной образ, хранит его неизменным и, следовательно, позволяет рассуждать об его источнике как о «единой квазипостоянной субстанции», что «хотя и неверно, но зато удобно в повседневной жизни»³.

Такая позиция, по большому счету, означает, что именно письмо является главной причиной появления тех «туманных» философских вопросов, борьбе за устранение которых и должно было быть посвящено то «прояснение» языка, о необходимости которого говорили аналитики. В целом, следует заметить, что аналитическая концепция языка, хотя и в ином контексте, воспроизводит сосюрровское отношение к письму как к источнику опасных иллюзий, мешающих адекватному восприятию действительности.

Коммуникативная теория языка, которая, по сути, отчасти является «идеологическим» приемником аналитической концепции языка, опирается на акцентирование его значения как *средства общественной коммуникации* и способа передачи социального опыта. В центре исследовательского внимания создателей данной теории располагается понятие «языковых игр», каковые рассматриваются в качестве своеобразного единого комплекса языка и действия. Л. Витгенштейн сформулировал это отношение следующим образом: «Термин «языковая игра» призван подчеркнуть, что говорить на языке – компонент

¹ Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М., 2000. С. 66.

² Там же. С. 67.

³ Там же. С. 68.

деятельности или форма жизни»¹. Таким образом, можно сказать, что языковая игра – это всегда какая-то жизненная ситуация, в которой слова *играют*. Слова, следовательно, обязательно соотносятся с ситуацией, не имея отвлеченного значения. «Именовани^{ем} вещи, - пишет тот же Витгенштейн, - еще ничего не сделано. Вне игры она не имеет имени»². Поэтому «язык это лабиринт путей. Ты подходишь с одной стороны и знаешь, где выход; подойдя же к тому самому месту с другой стороны, ты уже не знаешь выхода»³.

К. – О. Апель дополнил рассуждения Витгенштейна. По его мнению, языковой игрой является вообще любой вид человеческого поведения, включающий в себя «понимание смысла», то есть языковая игра «имплицитует как непосредственное понимание мира (=ситуации), заключающееся в «подразумевании чего-либо», так и ... интенции непосредственного миропонимания, выражающиеся в поступках и трудах людей»⁴. Следовательно, человек, субъект всегда находится внутри той или иной языковой игры или даже целого набора языковых игр, будь то игры науки, религии, искусства, политики и т. п.

В силу же того обстоятельства, что современный мир может быть рассмотрен, прежде всего, в качестве мира информации, то есть в качестве мира операционализованного и переведенного в определенные количества информации знания, в качестве мира, где любая социальная коммуникация осуществляется, в конечном итоге, как информационная коммуникация⁵, значение и роль письменности в рамках современной культуры многократно возрастают (ведь информация как фактор современной реальности неотделима от феномена письма). Именно письмо сейчас все в большей степени обеспечивает функционирование в культуре множества способов легитимации социального опыта.

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 90.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 163.

⁴ Апель К. – О. Трансформация философии. М., 2001. С. 87.

⁵ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 17 – 20.

Таким образом, в коммуникативной теории языка письмо постепенно начинает рассматриваться в качестве важнейшей (и во многом определяющей) составляющей существования современной культуры.

Возникновение герменевтического толкования языка связано, прежде всего, с именем М. Хайдеггера. В своей фундаментальной работе «Бытие и время» он рассматривает язык и речь в единстве следующих представлений:

1) язык есть феномен, укорененный в «экзистенциальном устройстве разомкнутости присутствия»;

2) речь является онтологическим фундаментом языка;

3) основная функция речи состоит в артикуляции понятности *вот*, следовательно, «расположенная понятность бытия-в-мире *выговаривает себя как речь*»;

4) в речи в форме возможности содержатся слышание и молчание;

5) первоочередной задачей всякого философа языка должно стать «освобождение грамматики от логики», то есть разграничение речи как следствия *понимания* и речи как говорения, соблюдающего принципы логики высказываний¹.

Идеи Хайдеггера относительно языка получили оригинальное развитие в трудах Х.-Г. Гадамера и П. Рикера. Так, Гадамер, рассуждая о самой возможности феномена понимания, по сути, выводит язык в качестве принципиального условия его осуществления. Именно язык, по мнению Гадамера, очерчивает пространство *герменевтического опыта*, то есть пространство, которое объединяет все наши интерпретирующие отношения к миру. И, собственно, как таковой, герменевтический опыт *сбывается* в разного рода текстах. Следовательно, здесь письмо, в каком-то смысле, приобретает значимость онтологического явления, то есть явления, благодаря которому реализуется *понимание*, как оно есть².

Сходную идею высказывает и Рикер, заявляя, что вообще «понимание самого себя» субъектом возможно только посредством знаков, символов и

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 187 – 194.

² См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

(письменных) текстов. Тексты же задают определенные дискурсивные пространства, «структурированные» теми или иными «интригами», в которых воплощаются «творческие способности языка» и благодаря которым «цели, причины, случайности сопрягаются во временном единстве целостного, завершенного действия»¹.

Феминистская теория языка основывается, прежде всего, на отрицании факта его социальной и гендерной нейтральности. Так, по мнению Д. Моултон, язык всегда функционирует в определенных культурных контекстах, которые наполняют слова языка соответствующими смыслами вне зависимости от желания того или иного отдельного носителя языка. Она утверждает: «Нельзя понимать значение слова лишь на основании того, что хотел вложить в него говорящий в конкретном случае. Значение слова, помимо прочего, включает в себя его ожидаемую интерпретацию, его функционирование среди других слов и его употребление в лингвистических процессах, таких как рассуждение»².

А. Най идет еще дальше и ставит задачу создания особой феминистской лингвистики. Возможность этой акции она связывает с существованием некоего «женского языка», разрушающего «ту семантику и синтаксис, которые исторически связаны с подчиненным положением женщин»³. Этот женский язык одновременно есть голос библейского Змия, бросившего вызов власти Яхве. По мнению Най, ни одна из существовавших до сих пор концепций языка еще не предпринимала попытки услышать этот «страстный» голос. Она вопрошает: «Хотя бы один теоретик языка уловил ту *силу* слов Змия, которая подвигнула Еву к бунту, или то *желание*, которое Змий вложил в свои слова?»⁴. На деле же, лингвистике и философии языка следовало бы заняться не только «грамматической компетенцией» и «генеративной семантикой», но и

¹ См.: Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М., СПб., 1998. С. 7.

² Моултон Д. Миф о нейтральности слова «map» // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. М., 2005. С. 263.

³ Най А. Глас Змия: французский феминизм и философия языка // Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии. М., 2005. С. 270.

⁴ Там же. С. 271.

эмоциональным тоном высказываний, силой их выражения, а также их значением для социальных и политических институтов угнетения.

Согласно концепции А. Най, речь следует рассматривать как инструмент борьбы женщин за свои права, в частности, за право не быть более «безмолвными», за право «женского желания» быть выраженным вне пределов системы установленных господствующим «мужским» языком понятий¹.

Однако наиболее отчетливо «женская» точка зрения Змия может быть выражена не в устной, а в письменной форме, в письменных текстах, созданных стремящимися к освобождению женщинами, в «женском письме». Следовательно, можно заметить, что в рамках феминистской теории языка феномен письма постепенно приобретает значение важнейшего инструмента политической и идеологической борьбы против всех видов дискриминации.

Таким образом, можно видеть, что в настоящее время проблемы языка в целом, а также проблемы взаимосвязи его устной и письменной форм являются достаточно актуальными для западной философии. Все более привлекательной в глазах современных философов выглядит задача осмысления письма как вполне самостоятельного и неустранимого элемента нашей жизни. И в подобном контексте появление концепции «галактики Гутенберга» М. Мак-Люэна, концепции «Гутенберговой конфигурации событий», опирающейся на понимание письменности как глобальной технологии работы с информацией, может быть рассмотрено нами в качестве одного из свидетельств зрелости существующей письменной, печатной культуры, в качестве одного из признаков ее «взрослости».

¹ Там же. С. 275.

1.2. Литературные характеристики философии

1.2.1. Философские жанры

Как уже отмечалось выше, в пределах современной письменной, печатной культуры отношение к любой отрасли или области знания может быть выстроено через осмысление ее «литературной» формы. В данном контексте философия также должна восприниматься, прежде всего, как весьма специфическая «литературная» письменная традиция. По большому счету, сейчас человек может познакомиться с достижениями философской мысли, только пребывая в статусе читателя. И вообще философствование в современном мире может рассматриваться как функция от операций с текстами: в акте чтения (в одном из интервью Р. Рорти, к примеру, сказал: «Если вы в течение длительного времени читаете книги определенного типа: Платона, Аристотеля, Канта, – вас, скорее всего, можно назвать философом. Ибо кому еще это нужно читать?»¹), либо в акте писательства (как утверждал, например, Ж. - Ф. Лиотар, «после Сократа, философствовать – это писать»²). Можно, кстати говоря, заметить, что многие современные попытки «преодоления метафизики» и «возвращения к досократикам»³ в значительной степени обусловлены подспудным осознанием именно данных обстоятельств: ведь, по существу, эти попытки связаны с достаточно характерным для западной мысли стремлением избавиться от опасных «иллюзий письма» в пользу «подлинности» речи.

В случае нашего обращения к «литературной» философской традиции перед нами с неизбежностью встанет необходимость осмысления жанровой принадлежности и стилистических особенностей огромной совокупности произведений и текстов (подобная неизбежность обусловлена, конечно, заявленной «литературностью» философии, причем, забегаая вперед, заметим,

¹ См.: Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М., 2002. С. 158.

² Лиотар Ж. – Ф. *Аnima minima*. В кн.: Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб., М., 2004. С. 99.

³ См., например: Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 177 – 192.

что, в самом общем виде, под термином «жанр» здесь подразумевается та или иная «форма письма», а «стиль» означает предельное воплощение «манеры письма»).

Попытаемся теперь исследовать возможную классификацию философских жанров, то есть *письменных философских форм*. При этом будем отдавать себе отчет в следующих бросающихся в глаза вещах:

1. Само понятие «жанр» и по своему существу, и в нашем восприятии неразрывно связано, прежде всего, с представлением о так называемой «художественной литературе», поэтому некоторые «художественные» контексты понимания данного термина не могут быть полностью устранены из нашего исследования, как бы нам этого ни хотелось. И вообще самим фактом постановки проблемы составления классификации жанров философии мы, помимо прочего, имплицитно обозначаем также и проблему соотношения между понятиями «философская литература» и «художественная литература» (о чем ниже еще будет идти речь).

2. Задаваясь вопросом о существующих жанрах и стилистических особенностях философского письма, мы тем самым ставим также и проблему риторического содержания философии. Традиционно значение данного содержания сводится к минимуму, однако, рассматривая философию в качестве «литературного» явления, мы с неизбежностью столкнемся с необходимостью переоценки подобного отношения.

В целом, приблизительная классификация основных философских литературных жанров, форм (не носящая, конечно, абсолютного и исчерпывающего характера) могла бы выглядеть следующим образом:

1) философская поэма. Данный жанр никогда не являлся в западной философии особо популярным. В качестве его *наиболее значимых* известных примеров можно, пожалуй, привести работы некоторых греческих авторов

досократического периода (речь идет, прежде всего, о Пармениде и Эмпедокле¹), труд Лукреция², а также поэтические вставки в ряде произведений Ф. Ницше³.

Тем не менее, следует обратить внимание на тот факт, что одни из первых попыток «литературного» философствования, одни из первых попыток создания письменного философского текста были осуществлены именно в этом виде.

Хотя уже Платон полностью разводит поэзию и философию. По его мнению, «поэт... должен творить мифы, а не рассуждения»⁴, вызывая тем самым чувство эстетического наслаждения в благодарных слушателях, в то время как философ должен стремиться к полному «освобождению души от общения с телом»⁵ с тем, чтобы она могла совершить «восхождение в область умопостигаемого»⁶.

А. Ф. Лосев, рассуждая об общем онтологизме античной философии (теме, «посторонней» для нас в глобальной перспективе, но интересной в силу сделанных исследователем выводов), с изрядным удивлением констатирует то обстоятельство, что она во многом *тождественна* античной эстетике, но при этом «очень часто принимает форму аритмологизма»⁷.

И все-таки, по-видимому, первоначально поэзия и философия в пределах античной культуры находились в рамках какого-то единого смыслового *пространства упоминания*. Не случайно современные исследователи античной литературы рассматривают развитие жанра философской поэзии в данную эпоху в качестве этапа становления поэтического жанра вообще⁸.

¹ См.: Парменид. О природе // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969. С. 294 – 296; Эмпедокл. О природе // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969. С. 302 – 307; Эмпедокл. Из поэмы «Очищения» // Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999. С. 197 – 201.

² См.: Лукреций. О природе вещей // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969. С. 361 – 370.

³ См., например: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1996. С. 221.

⁴ Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 11.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. М., 1994. С. 298.

⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков, М., 2000. С. 509 – 510.

⁸ Ярхо В. Пять веков древнегреческой поэзии // Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999. С. 5 – 26.

И, вероятно, что логика озвученного Аристотелем представления о поэзии («Так как нам свойственны по природе подражание, и гармония, и ритм..., то люди, одаренные с детства особенной склонностью к этому, создали поэзию»¹) вначале распространялась по самой своей сути и на философию, в том смысле, что философию следовало бы рассматривать здесь в качестве основанного на естественных способностях человека *искусства, в момент выражения отчасти родственного поэтическому*².

В целом, в отношении характеристик жанра философской поэмы можно высказать следующие соображения:

а) само использование данного жанра для выражения того или иного философского содержания автоматически привносит в это содержание некую риторическую составляющую *повышенной концентрации*, заставляя читателя соответствующей поэмы реагировать не только на ее манифестации, но и на мир ее метафорических образов, задающих порой какие-то собственные специфические контексты понимания предлагаемых философских идей;

б) поэтическая форма усиливает воздействие на читателя высказанных через нее идей, она придает этим идеям некую эмоциональную окраску, первоначально, возможно, им не свойственную, вследствие чего в философской поэзии постоянно присутствует дух своего рода «наставничества»;

в) в силу того, что жанр философской поэмы не слишком характерен для западной философской традиции, в литературной ретроспективе всякий случай его появления выглядит не только отчасти маргинальным, но и рассчитанным на определенный интеллектуальный переворот, на определенное «расшатывание устоев» в сфере мысли (не случайно, тот же Ф. Ницше, провозглашая свою «переоценку всех ценностей», зачастую изъясняется «белыми» стихами, либо перемежает свои рассуждения поэтическими вставками);

2) «сократический» диалог. Примерами данного жанра могут считаться, прежде всего, диалоги Платона, а кроме них – «О возможности-бытии» Николая

¹ Аристотель. Поэтика // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1068.

² См., например: Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 40 – 41.

Кузанского¹, «Разыскание истины» Р. Декарта², «Три разговора между Гиласом и Филонусом» Д. Беркли³ и многие другие работы. В целом, следует констатировать, что этот жанр использовался в философии достаточно часто, и составление полного перечня его конкретных воплощений является проблематичным.

Существо «сократического» диалога заключается в «разыгрывании» в «лицах» определенной *ситуации* мысли. При этом каждое из «лиц» озвучивает какую-либо позицию в отношении той проблемы, которая собственно и явилась побудительной причиной складывания соответствующей интеллектуальной ситуации. Общая композиция диалога построена таким образом, чтобы, не давая окончательных, готовых ответов, его автор мог подтолкнуть читателя к размышлениям на заданную тему и к поиску собственных ответов на те или иные вопросы. Как можно видеть, в композиции диалога реализована идея «сократического» метода майевтики⁴.

Безусловно, одним из родоначальников исследуемого жанра может считаться Платон. А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, отмечая этот факт, предлагали рассматривать его диалоги в качестве своего рода «драм мысли». Они писали: «Сам по себе диалог является неперменным элементом драмы. Однако драматичность может быть разная. Бывает драматизм сюжетной завязки, драматизм ситуации, а бывает внутренний драматизм борющихся идей, противоположных убеждений, отчаянно защищаемых спорящими сторонами. У Платона мы находим все оттенки в градациях драматически напряженного действия, внешнего и внутреннего»⁵. И далее: «Платоновские диалоги очень часто построены по принципу сценического агона. Только этот агон может быть разной

¹ См.: Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1980. С. 137 – 181.

² См.: Декарт Р. Разыскание истины // Декарт Р. Разыскание истины. СПб., 2000. С. 33 – 62.

³ См.: Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Д. Сочинения. М., 1978. С. 249 – 360.

⁴ См., например: Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви. М., 1999. С. 37.

⁵ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993. С. 95.

степени напряженности, в зависимости от характера соперничества участников диалога»¹.

П. Адо задается вопросом о том, почему Платон все-таки написал свои диалоги при том, что он, безусловно, отдавал предпочтение устному философскому дискурсу перед письменным. По его мнению, платоновские диалоги следует рассматривать как «пропагандистские сочинения, обладающие всей привлекательностью литературного произведения, но призванные обратить читателя к философии»². Следовательно, основной задачей Платона в его литературных изысканиях была своего рода «реклама» самой идеи рационального мышления с целью воспитания в максимально широком круге людей способности к «измерению» и «определению» во всякой сфере деятельности (и в этом смысле жизненная позиция Платона вполне близка позиции Сократа, который даже на суде заявлял о своей решимости не давать покоя «лучшим из мужей», «расспрашивая, пытая и опровергая» их, поскольку именно так «велит бог», и поскольку именно в этом и состоит подлинное философствование³). Решению данной задачи и способствовал «драматизм» платоновских диалогов.

Таким образом, изначально жанр философского диалога мыслился в эпоху античности как одно из важнейших проявлений писательского искусства, как одна из основных форм литературного творчества вообще.

В дальнейшем с развитием письменной философской традиции жанр диалога не утратил своего значения. В целом, можно заметить, что в любом диалоге, по сути, «разыгрывается», прежде всего, ситуация устной беседы, воспроизводятся обстоятельства той или иной «речи», то есть через построение философского диалога предпринимается попытка воссоздания с помощью иных, письменных средств первоначального *состояния философствования* как *состояния изречения* смысла;

¹ Там же. С. 101.

² Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 85.

³ См.: Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. М., 1990. С. 83 – 84.

3) монологический трактат (монография). В качестве примеров данного жанра могут быть названы следующие работы: «Метафизика» Аристотеля¹, «О граде Божиим» Блаженного Августина², «Трактат о человеческой природе» Д. Юма³, «Критика чистого разума» И. Канта⁴, «Различие и повторение» Ж. Делеза⁵, «Киргегард и экзистенциальная философия» Л. Шестова⁶, «Достоевский и его христианское миропонимание» Н. О. Лосского⁷ и др.

По сути, всякий трактат представляет собой смысловую конструкцию, содержащую две основных составляющих: во-первых, описание структуры некоторого философского универсума, а, во-вторых, описание своего рода «поверхности» данного универсума. В случае первой составляющей речь идет о введении некой совокупности принципиальных понятий, задающих определенное философское *видение*, в случае второй – о прояснении существа, внутренних закономерностей и перспектив сконструированного таким образом видения.

Иногда содержание того или иного монологического трактата разворачивается его автором как своеобразная философская «автобиография»: автор словно бы пытается рассказать о собственном опыте *становления философом*, о собственном опыте *представления* (примерами таких трактатов могут служить хотя бы «Исповедь» Августина⁸, «История моих бедствий» П. Абеляра⁹, «Великое восстановление наук» Ф. Бэкона¹⁰ или «Рассуждение о методе» Р. Декарта¹¹).

Чаще всего этот элемент «автобиографичности» проявляется либо как отсылка читателя к каким-то реальным событиям жизни автора трактата, повлекшим за собой определенные интеллектуальные превращения его сознания,

¹ См.: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1976. С. 63 – 367.

² См.: Августин Блаженный. О граде Божиим. Минск: Харвест; М., 2000.

³ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Сочинения. Т. 1. М., 1965.

⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

⁵ См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

⁶ См.: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.

⁷ См.: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 5 – 248.

⁸ См.: Августин Блаженный. Исповедь. М., 2000.

⁹ См.: Абельяр П. История моих бедствий. М., 1959.

¹⁰ См.: Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1971.

¹¹ См.: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М., 1989. С. 250 – 296.

либо как наглядная демонстрация (опять же на личном примере автора) способности человеческого разума к философской рефлексии по любым значимым поводам, то есть как описание автором некоего состояния *припоминания проживания* им возвышения каких-то обыденных представлений до уровня философии.

В целом, появление среди философской литературы подобных «автобиографий» может быть рассмотрено в качестве одного из важных моментов ее становления и развития, в качестве своеобразного показателя постепенного усовершенствования литературных приемов философии.

Еще одним значимым показателем развития жанра философского монологического трактата (уже в современную эпоху) является создание таких работ, в которых «повествование» следует исключительно логике языка, извлекая философскую «интригу», в определенном смысле, из игры слов (например, «Философские исследования» Л. Витгенштейна или «Бытие и время» М. Хайдеггера).

Если же говорить о возникновении жанра монологического трактата, то, пожалуй, впервые он в собственном качестве появляется в творчестве Аристотеля. Именно Аристотель, отказавшись от формы диалога в силу его излишней «драматичности», «отвлекающей» от собственно упражнений ума, перешел к *систематическому, последовательному, критическому* изложению того или иного материала. Этот переход во многом был обусловлен осознанием невозможности *автоматического, произвольного* повторения «пути» Платона и последующими поисками новых форм распространения философского знания: речь идет о появлении в Лицее преподавания *готовой* философии как совокупности особой информации в противовес «сократической» беседе, *приобщающей* участников к соответствующему (философствующему) *состоянию*¹.

¹ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. С. 204.

С течением времени данный жанр превратился, во-первых, в одну из наиболее значимых литературных конфигураций философского знания, а, во-вторых, в своего рода мерило способности того или иного философа оставаться самим собой (здесь подразумевается усиливающаяся в наши дни тенденция рассматривать факт написания философом монологического трактата в качестве показателя его «профессионального» роста и в качестве подтверждения его «философического» статуса).

Кроме всего сказанного, следует отметить, во-первых, что одной из возможных причин столь широкого распространения жанра монологического трактата является развитие письменности как технологии (поскольку именно подобные капитальные наррации наилучшим образом выражают сам дух письма и саму логику восприятия действительности сквозь призму литературы), а, во-вторых, что монологический трактат для философии имеет значение романа для художественной литературы (трактат – это философская литературная метаформа);

4) статья. Примерами этого жанра могут служить «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» И. Канта¹, «Наукоучение» И. Г. Фихте², «О достоверности» Л. Витгенштейна³, «Идея феноменологии» Э. Гуссерля⁴, «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Р. Карнапа⁵, «О философии» М. К. Мамардашвили⁶ и многие другие работы.

По своей сути, любая философская статья может быть рассмотрена как относительно небольшое по объему философское сочинение, описывающее образованные взаимными превращениями тех или иных понятий метафизические ландшафты. При этом по сравнению с монологическим трактатом статья обычно отличается либо большей схематичностью в изложении материала, либо

¹ См.: Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. Т. 1. М., 1994. С. 124 – 147.

² См.: Фихте И. Г. Наукоучение // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, М., 2000. С. 545 – 562.

³ См.: Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 323 – 405.

⁴ См.: Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 160 – 206.

⁵ См.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 69 – 89.

⁶ См.: Мамардашвили М. К. О философии // Вопросы философии. 1991. №5. С. 3 – 10.

определенной лаконичностью выражений, либо стремлением ограничиться каким-то конкретным сегментом перспективы возможного видения соответствующей проблемы¹.

Если же говорить об обстоятельствах появления первых философских статей как произведений особого жанра, то следует заметить, что данное событие произошло несколько позже широкого распространения жанра философского монологического трактата, хотя и было, по логике вещей, связано с ним (ведь в философских статьях, как и в трактатах, мы, по существу, имеем дело с разновидностью монолога, с вариантом рассуждения от «первого лица», предоставляющего какие-то *уже готовые образцы мысли*).

Однако наибольшее распространение в европейской философии жанр статьи получил только с началом эпохи Нового времени. Именно в этот период статьи постепенно начинают играть роль одной из самых популярных «малых» философских литературных форм. В XX веке данная тенденция только усиливается. Эта ситуация, как нам кажется, связана, прежде всего, с дальнейшим становлением и развитием такого феномена западной культуры, как профессиональная философия (здесь имеется в виду понимание «философии», прежде всего, как социально значимой и экономически структурированной деятельности, ориентированной на получение более или менее стабильного дохода, то есть речь идет, в том числе, о философской литературной традиции в социальном и экономическом значениях термина «литература»), в которой написание, помимо прочего, разного рода статей стало рассматриваться в качестве чуть ли не основного содержания *«работы»* философа.

Можно также заметить, что отчасти жанр статьи занимает в философии место рассказа в художественной литературе. Один из создателей так называемого «нового» романа М. Бютор писал о том, что вообще рассказ «представляет собой явление, выходящее далеко за пределы литературы, одну из основных составляющих нашего восприятия реальности», и о том, что рассказ

¹ См., например: Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 70 – 71.

может принимать самые различные формы – «от семейных традиций, обмена репликами за столом о том, что было сделано утром, до журналистской информации или труда по истории», – постоянно «привязывая» нас к определенным участкам действительности¹. И, в этом смысле, статья как особая философская литературная конфигурация является той первичной структурой, в которую сейчас с наибольшей очевидностью и отчетливостью воплощается философское восприятие реальности;

5) эссе. В качестве примеров этого жанра могут быть взяты «О возникновении и развитии искусств и наук» Д. Юма², «Чужое сознание» Д. Остина³, «Пути к собеседованию» М. Хайдеггера⁴, «Эссе об имени» Ж. Деррида⁵, «Освобождающая власть символов» Ю. Хабермаса⁶ и др.

Жанр эссе предлагает нам образцы своего рода философских этюдов, набросков, в которых в непринужденной и зачастую парадоксальной форме излагаются определенные соображения по тем или иным интересующим поводам. В каком-то смысле, эссе – это очень «трудный» жанр, требующий значительного писательского мастерства: здесь философу – писателю необходимо продемонстрировать умение *мгновенно* погружать читателя посредством своего текста в некоторые состояния. Эссе должно быть написано так, чтобы *сразу* (без предварительных объяснений по поводу рассматриваемых перспектив философского зрения) «открывать» перед читателем соответствующие уровни интеллектуального напряжения и всевозможные концептуальные горизонты, то есть читатель тут как бы *всегда уже* должен ощущать и осознавать свою открытость и свою причастность к превращениям смысла в рамках того или иного эссе.

¹ Бютор М. Роман как исследование. М., 2000. С. 30.

² См.: Юм Д. О возникновении и развитии искусств и наук // Юм Д. Сочинения в двух томах. М., 1965. Т. 2. С. 627 – 650.

³ См.: Остин Д. Чужое сознание // Остин Д. Избранное. М., 1999. С. 247 – 289.

⁴ См.: Хайдеггер М. Пути к собеседованию // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 232 – 237.

⁵ См.: Деррида Ж. Эссе об имени. СПб., 1998.

⁶ См.: Habermas J. The liberating power of symbols. Cambridge, Massachusetts, 2001.

По большому счету, эссе – это весьма специфическая литературная форма, назначение которой заключается, во-первых, в *наглядной* демонстрации некоторого интеллектуального переживания, в *продляющем* разворачивании определенного состояния мысли, а, во-вторых, во внесении некоторого организующего начала в ту или иную игру слов (ведь, на деле, обращаясь к работам, выполненным в жанре эссе, мы оказываемся перед необходимостью осмысления, помимо прочего, некоторой языковой ситуации, складывающейся вокруг *свободной*, не ограниченной никакими терминологическими границами речи по различным значимым философским поводам).

В то же время, необходимо отметить, что философское эссе представляет собой пространство действия разного рода риторических образований, сближающих данный жанр с аналогичной формой художественной литературной критики. И, в этом смысле, всякое философское эссе может быть рассмотрено в качестве разновидности философской «публицистики», формирующей философское «общественное» мнение.

И, следовательно, тот факт, что данный жанр получает широкое распространение в философии сравнительно поздно (по существу, это происходит только в эпоху Возрождения и в Новое время, а особенно в XX веке со становлением неклассической философии), может быть объяснен, прежде всего, тем обстоятельством, что само возникновение идеи «подачи» философского материала в таком виде является следствием достаточно высокого уровня развития соответствующей письменной литературной традиции. Появление жанра философского эссе стало возможным только с появлением достаточно обширного текстового пространства, позволяющего быть разного рода философским аллюзиям и реминисценциям;

б) очерки. Примерами данного жанра можно считать «О мудрости древних» и «Опыты или наставления нравственные и политические» Ф. Бэкона¹, «Опыты»

¹ См.: Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 223 – 296; Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 347 – 486.

М. Монтеня¹, «Мифологии» Р. Барта², «Очерки античного символизма и мифологии» А. Ф. Лосева³, «На весах Иова» Л. Шестова⁴, «У водоразделов мысли» П. Флоренского⁵ и другие работы.

Философские очерки представляют собой вариант произведения с горизонтальной логикой: содержание очерков чаще всего разворачивается не поступательно и последовательно от первого очерка к последнему, а описывает своего рода смысловые круги в пространстве, заданном некоторыми сущностными вопросами, актуальными темами, либо риторическими конструкциями. Эту характерную «горизонтальность» логики философских очерков очень удачно обозначил Р. Барт в предисловии к первому изданию своих «Мифологий», вышедшему в 1957 году: «Мои очерки, писавшиеся из месяца в месяц, не претендуют на органическое развитие: их взаимная связь – в настойчивом повторении одного и того же»⁶. В определенном отношении, философские очерки как таковые могут быть рассмотрены в качестве подборки вполне самостоятельных эссе, объединенных, однако, по какому-либо значимому признаку.

Также следует заметить, что философские очерки по своей структуре являются зачастую своего рода интеллектуальным дневником. Под термином «интеллектуальный дневник» здесь подразумевается материальное воплощение разновидности письменного творчества, состоящей в «протоколировании» содержания определенным образом ориентированных актов мысли. Следовательно, философские очерки – это, помимо прочего, своеобразная стилизация под личные, интимные, камерные заметки.

Кроме всего сказанного, необходимо также констатировать тот факт, что тематика философских очерков, как правило, распространяется на достаточно широкий спектр проблем, имеющих, в большей степени, общечеловеческую и

¹ См.: Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. М., 1992.

² См.: Барт Р. Мифологии. М., 2004.

³ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

⁴ См.: Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993.

⁵ См.: Флоренский П. У водоразделов мысли // Флоренский, П. Имена. М., 2006. С. 5 – 322.

⁶ Барт Р. Мифологии. С. 56.

социальную, а не узко специализированную профессионально – философскую направленность. В этом смысле, очерки очень часто оказываются по сравнению с другими философскими жанрами «ближе всего к практическим делам и чувствам людей»¹.

Что же касается нижней хронологической границы появления и широкого распространения данного жанра, то можно видеть, что это событие, наряду с распространением жанров статьи и эссе, имело место с началом эпохи Возрождения и затем периода Нового времени;

7) письма. В целом, философские произведения, выполненные в данном жанре, могут быть поделены на две группы. К первой группе следует отнести работы, изначально и намеренно созданные в эпистолярной форме. В эту группу входят, например, «Книга о делах повседневных» Ф. Петрарки², «Письмо о веротерпимости» Д. Локка³, «Философские письма» Вольтера⁴, «Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера⁵, «Послания» Ж. Деррида⁶, «Философические письма» П. Я. Чаадаева⁷ и др. Внутри настоящей группы также можно выделить две подгруппы работ: переписка, первоначально обращенная к реальным людям, но позднее оформленная самими авторами во вполне самостоятельные литературные произведения (к примеру – указанные выше тексты Локка, Хайдеггера и, с некоторыми оговорками, Чаадаева); вымышленная переписка с воображаемыми персонажами, либо историческими лицами (к примеру – указанные ранее тексты Петрарки, Вольтера и Деррида).

Ко второй группе необходимо отнести опубликованную (как правило, посмертно) личную переписку различных известных философов, то есть здесь речь идет о текстах, которые изначально нельзя было бы считать в обычном

¹ Бэкон Ф. Опыты. С. 351.

² См.: Петрарка Ф. Книга о делах повседневных // Антология мировой философии: Возрождение. Минск, М., 2001. С. 4 – 33.

³ См.: Локк Д. Письмо о веротерпимости // Локк Д. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 2. М., 1960. С. 139 – 183.

⁴ См.: Вольтер. Философские письма // Вольтер. Философские повести. Философские письма. Статьи из «Философского словаря». М., 2004. С. 437 – 584.

⁵ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192 – 220.

⁶ См.: Деррида Ж. Послания // Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999. С. 7 – 400.

⁷ См.: Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 15 – 138.

смысле литературными, но которые теперь, после опубликования и, следовательно, после превращения в составную часть определенной письменной, печатной культурной традиции знания, могут рассматриваться в качестве своеобразных «малых» литературных форм. Тут можно вспомнить, например, об опубликованных письмах Р. Декарта¹, И. Канта², Г. В. Ф. Гегеля³, Э. Гуссерля⁴, того же П. Я. Чаадаева⁵ и проч.

По большому счету, философские произведения, выполненные в эпистолярном жанре, имитируют ситуацию беседы того или иного автора со «своим», специфическим читателем. Точнее, в этом случае реальный либо вымышленный адресат соответствующего письма играет роль некой обобщенной фигуры идеального, «правильного» читателя, который один только и способен «верно» воспринять содержание данного текста. Таким образом, автор – философ использует сам литературный механизм переписки и вводит определенный «дружественный» образ адресата для того, чтобы усилить эффект наглядности высказываемого смысла.

Пик популярности эпистолярного жанра в философии приходится на XVII – XVIII века, то есть приблизительно на то же время, когда этот жанр был достаточно распространен и в художественной литературе. Использование его в современной философии (например, в упомянутой выше работе Ж. Деррида) всегда выглядит, по меньшей мере, не тривиально.

Что же касается опубликованной реальной личной переписки тех или иных философов, то ее значение в рамках существующей письменной философской традиции сводится, прежде всего, к уточнению различных частных метафизических позиций, к прояснению разного рода персональных интеллектуальных медитаций. Следовательно, по существу, в случае работы с реальной философской перепиской мы имеем дело со своеобразной

¹ См.: Декарт Р. Из переписки 1619 – 1643 гг. // Декарт, Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 581 – 618.

² См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Письма // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971. С. 213 – 528.

⁴ См.: Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М., 2004.

⁵ См.: Чаадаев П. Я. Письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 297 – 502.

демонстрацией «анатомии» философствования, мы словно бы получаем возможность заглянуть в определенную философскую «лабораторию»;

8) собрание афоризмов. Примерами работ, воспроизводящих в письменном виде конфигурацию философской афористики, могут служить хотя бы «Афоризмы» Эпиктета¹, «Мысли» Б. Паскаля², «Злая мудрость» Ф. Ницше³, «Культура и ценность» Л. Витгенштейна⁴, «Подавленные мысли» Э. Чорана⁵, «Апофеоз беспочвенности» Л. Шестова⁶ и др.

Философская афористика являет собой, в определенном смысле, *предельную* метафизическую форму. Эта предельность реализует себя, *с одной стороны*, в качестве максимального приближения самой процедуры философствования в рамках афоризма к идеалу представления о философии как о любви – стремлении к мудрости. Причем, понятие «мудрость» здесь следует понимать двояким образом:

А) мудрость есть «последнее» проявление житейского опыта, квинтэссенция эмпирической адекватности событиям, способность видеть в повседневном и обыденном скрытые системообразующие связи;

Б) мудрость есть «одно из самых прекрасных на свете благ»⁷, заключающееся в понимании «правильного порядка созерцания красоты», который (порядок), в свою очередь, состоит в рассмотрении самой природы совершенства мира, совершенства, не знающего «ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения»⁸. И, в этом отношении, мудрость является желанным, но практически недостижимым интеллектуальным образцом, стремление к которому, однако, представляет собой обязательное, неотъемлемое свойство всякого мыслящего индивидуума.

¹ См.: Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 252 – 270.

² См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1994.

³ См.: Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Homo. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость. Минск, 2003. С. 751 – 804.

⁴ См.: Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 407 – 492.

⁵ См.: Чоран Э. Подавленные мысли // Чоран Э. После конца истории. СПб., 2002. С. 103 – 136.

⁶ См.: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993. С. 327 – 475.

⁷ Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 114.

⁸ Там же. С. 121.

Таким образом, именно в жанре философского афоризма мы обнаруживаем наибольшую степень близости нашего абстрагирующего рассуждения о мире к самой сути когнитивного действия, предписанного буквальным, этимологическим пониманием термина «философия».

С другой стороны, предельность философской афористической формы может быть определена как достижение максимальной степени концентрации смысла в рамках афоризма. Ведь философский афоризм – это концептуальный универсум, свернутый до размеров метафизической точки; это вся бесконечность видения, упакованная в лаконичность нескольких (или даже одной) сравнительно коротких фраз; это завершенность философской идеи как целого, заключенная во фрагментарности отрывка.

На протяжении всего периода существования западной философии жанр афоризма оставался достаточно «популярным». Однако парадоксальным образом с течением времени афористичное философствование зачастую стало рассматриваться здесь как своего рода «философия по краям», в том смысле, что его очень часто стали помещать в отношения определенной «вторичности», дополнительности к наукообразной, «метанарративной» философии. Такое положение вещей, возможно, связано с изменением представлений о содержании самого понятия «философия»: от любви – стремления к мудрости к наукоподобному письменному дискурсу;

9) интервью. В качестве наглядного примера здесь можно обратиться к опубликованным интервью М. Хайдеггера¹, М. Фуко², Ж. Делеза³, Ж. Деррида⁴ и многих других мыслителей⁵.

В исторической ретроспективе интервью – это достаточно позднее изобретение. Сам факт появления в пространстве письменных текстов культуры

¹ См., например: Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991.

² См., например: Фуко М. Власть и тело // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 161 – 171.

³ См., например: Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004.

⁴ См., например: Learning to live finally. The last interview. Jacques Derrida. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2007.

⁵ См., например: Боррадори Д. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. М., 1999; Critical intellectuals on writing. New York, 2003; New British philosophy. The interviews. London, New York, 2005.

«произведений» данного жанра (слово «произведение» употребляется здесь отчасти в переносном смысле, поскольку в случае философского интервью мы по очевидным причинам все-таки имеем дело со своего рода *заочным* творчеством), безусловно, связан, с одной стороны, с прогрессивным развитием «галактики Гутенберга», а, с другой стороны, с формированием механизмов массового общества. По большому счету, вообще обычай интервьюировать философов получил распространение только с возникновением так называемой неклассической философии XX века.

В отношении «произведений» подобного жанра, прежде всего, следует заметить, что они представляют собой наиболее социально ангажированные проявления философской литературы. Эта ангажированность проистекает, во-первых, из некоторых характеристик самого общественного статуса философского интервью (ведь, по сути, для того, чтобы в обществе возникла идея о необходимости публичного прояснения каких-либо взглядов того или иного философа, он, как минимум, должен обладать определенной известностью, даже *популярностью*, то есть его личный «метафизический» статус должен быть удостоверен обществом как находящийся на достаточно высоком уровне (хотя, конечно, возможны и прямо противоположные по направленности логики развития событий ситуации, что существа дела не меняет)), а, во-вторых, из неизбежной общей (более или менее) конъюнктурной актуальности всяких подобных «бесед». Следовательно, в значительной степени философское интервью зачастую является своеобразной внешней реакцией поля культуры на некоторые социально значимые преобразования, превращения интеллектуальной и/или идеологической сферы этого поля. Таким образом, можно заключить, что, в определенном смысле, философское интервью всегда выступает в качестве оригинального пропагандистского проекта и специфического маркетингового решения.

Помимо вышеназванных философских жанров отдельно хотелось бы отметить еще две разновидности философского письма (условно близкие к

феномену жанра), связанные не столько с философствованием как таковым, сколько с процессом обучения философии. Речь идет об *учебнике и лекциях*.

Фактически *учебник* по философии (в приближенном к современному значении слова «учебник») обязан своим возникновением, прежде всего, средневековой традиции учености. Именно в средние века с появлением первых университетов возникла острая необходимость в произведениях подобного рода. Позднее, уже в Новое время данный вид философского письма получает все более широкое распространение и постепенно становится, пожалуй, самой массовой (по количеству изданий, переизданий и численности тиражей) разновидностью философской литературы. В классической европейской философии одними из наиболее ярких его представителей могут считаться, например, «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» И. Канта¹ или «Философская пропедевтика» Г. В. Ф. Гегеля², а в неклассической философии – например, «Пролегомены к истории понятия времени» М. Хайдеггера³ или «Всемирная история философии» К. Ясперса⁴. Номенклатура же современных учебников по философии содержит такое огромное количество работ, что не поддается подробному и внятному описанию.

В целом, любой нынешний учебник по философии представляет собой попытку систематизации некоторой совокупности довольно специфической, философской «информации». Подобная систематизация, как правило, рассматривается автором того или иного учебника, во-первых, в качестве механизма «внесения ясности» во всякое возможное понимание устройства данного информационного объема, а, во-вторых, в качестве необходимого условия «научения» философии определенного круга лиц (следовательно, основной идеологической посылкой создания учебников по философии является представление о том, что *философии можно научить*).

¹ См.: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 67 – 210.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971. С. 5 – 209.

³ См.: Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998.

⁴ См.: Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.

Что же касается характеристик самого вышеупомянутого информационного объема, то среди них, прежде всего, следует назвать повышенную сопротивляемость единиц соответствующей информации перед неизбежностью (заданной креативной волей автора учебника) последовательного превращения в *знание*, то есть в устойчивую интеллектуальную конструкцию с вполне конкретным пропозиционным содержанием.

Лекции появляются в философской литературе примерно в то же время и по тем же причинам, что и учебник. В качестве классических примеров философских произведений, выполненных в виде лекций, можно назвать хотя бы «Лекции по этике» И. Канта¹, «Лекции по истории философии» Г. В. Ф. Гегеля², «Философский дискурс о модерне» Ю. Хабермаса³, «Ненормальные» М. Фуко⁴, «Лекции по античной философии» М. К. Мамардашвили⁵ и др.

По своей сути, лекции – это вид письма, родственный, с одной стороны, конечно, учебнику, но, с другой стороны, отчасти также и очеркам. В лекциях, следовательно, зачастую присутствует стремление (обусловленное имеющейся здесь естественной ориентацией на «научение» философии) к определенному систематизму в сочетании с некоторой горизонтальностью логики изложения материала. Эта горизонтальность появляется вследствие наличия в самой структуре лекций своего рода «ожидаемых пауз»: ведь предполагается, что лекция – это записанный рассказ и, в каком – то смысле, проповедь, «схваченная» письмом в момент произнесения, а значит, по умолчанию следует допускать присутствие в промежутках между письменно зафиксированными моментами речи неких хронологических разрывов, мешающих попыткам последовательного вертикального восприятия текста лекций.

В целом, произведения, исполненные в виде лекций, представляют собой, в определенном отношении, «либеральный» вариант учебника. Этот «либерализм», помимо прочего, проявляется в качестве установки на подразумеваемую

¹ См.: Кант И. Лекции по этике // Кант, И. Лекции по этике. М., 2000. С. 37 – 222.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах. СПб., 1994.

³ См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

⁴ См.: Фуко М. Ненормальные. СПб., 2005.

⁵ См.: Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1998.

декларацию свободы потенциального читателя – слушателя *соучаствовать* автору – лектору как в разворачивании декларируемого содержания той или иной лекции, так и в продлении многозначительного молчания, заполняющего хронологические разрывы.

Таким образом, следует отметить, что сам перечень существующих в философской традиции литературных жанров достаточно обширен¹, что формирование и развитие жанровых особенностей философской литературы происходило в течение всего периода ее наличного бытия, и что процесс этого развития не может считаться окончательно завершенным и по настоящий момент.

1.2.2. Философский стиль

«Стиль» вообще – это довольно многозначное понятие. Причем, как в смысле осознания широты спектра его возможных интерпретаций, так и в отношении установления границ сферы его применения. В первом случае необходимо констатировать отсутствие в рамках наличной традиции гуманитарного знания единообразного, подходящего ко всем случаям жизни определения данного термина², во втором же случае следует обратить внимание на многообразие его существующих приложений.

Для нас давно уже стали привычными обороты речи и словосочетания, подобные, например следующим: стиль поведения, стиль мышления, стиль жизни, стиль в искусстве и, конечно, литературный стиль. Естественным образом здесь возникают неизбежные вопросы о том, в какой мере все упомянутые (и многие другие) словоупотребления понятия «стиль» отсылают нас к каким-то

¹ См., например: Многообразие жанров философского дискурса: Коллектив. монография: Учеб. пособие / Под ред. В. И. Плотникова. Екатеринбург, 2001.

² С различными подходами к определению понятия «стиль» можно ознакомиться, например, в следующих работах: Аристотель. Риторика // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 739 – 1012; Бычков В. В. Эстетика. М., 2002. С. 281 – 287; Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 49; Ницше Ф. Злая мудрость. С. 784 – 786; Романова Н. Н., Филиппов А. В. Стилистика и стили. М., 2006; Соколов М. Н. Стиль // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 442 – 445; Устюгова Е. Н. Стиль и культура: Опыт построения общей теории стиля. СПб., 2006; Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978. С. 189 – 202; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. С. 277 – 295 и др.

тождественным друг другу вещам, и о том, каковы специфические сущностные свойства всех этих «стилей».

В пределах настоящей работы, говоря о философском стиле (и здесь, конечно, нужно отдавать себе отчет в том, что самой постановкой проблемы исследования письменной традиции философствования мы уже ограничиваем возможную область рассмотрения понятия «стиль» исключительно его литературными приложениями), мы будем истолковывать термин «стиль», прежде всего, в обозначенных ниже контекстах понимания:

1) стиль – это особое движение *тела* письма, в котором отражается его характер. Стиль, таким образом, всегда несет на себе отпечаток специфических свойств того конкретного вида литературного творчества, которому он принадлежит, и, следовательно, само это творчество может быть «узнано» в совокупности соответствующих стилистических особенностей (ведь, по удачному выражению О. Шпенглера, «стиль – как и почерк – ничего не оставляет скрытым»¹);

2) стиль – это «живое» образование, в том смысле, что он всегда является чем-то большим, чем простой набор приемов и уловок. В нем постоянно присутствует некое «добавление», наличие которого задается принципиально важными, но зачастую невербализуемыми культурными идеалами. И, по большому счету, именно это «добавление» позволяет тому или иному стилю приобретать тот или иной *значимый* культурный статус;

3) в феноменологической перспективе стиль – это способ и воплощенная форма реализации сознания. В любом виде литературного творчества именно стиль выступает в качестве специфического упорядочивающего элемента, предписывающего интеллектуальной деятельности литератора, писателя определенную размерность;

4) стиль – это организующий «грамматический» принцип, в соответствии с которым выстраивается структура определенного литературного «языка».

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 285.

Фактически именно стиль задает те правила, на основе которых затем формируются денотационные, сигнификационные и манифестационные отношения в рамках разного рода литературных практик.

Рассуждая далее о сущностных характеристиках собственно философского стиля, прежде всего, хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что крайне сложно прямо и непосредственно вычленить стилистические особенности философской литературы как таковой и не отклониться при этом в сторону стилистики литературы научной. Неизбежность затруднений такого рода диктуется, помимо прочего, существованием в рамках западной философии богатой традиции соотнесения самих этих дискурсов – философского и научного (кстати говоря, совершенно очевидно, что данная традиция как таковая сложилась во многом именно благодаря распространению письменной технологии хранения и передачи информации).

Вообще же здесь следует поставить вопрос о том, вследствие каких причин и ввиду наличия каких стилистических признаков мы каждый раз все-таки оказываемся способны более или менее однозначно дифференцировать философские и научные тексты. Вероятный ответ в данном случае может быть обнаружен при рассмотрении двух различных смысловых перспектив. *Первая* связана с исследованием философствования как жизненного события и науки как экзистенциального феномена, а *вторая* – с изучением непосредственного «внутреннего устройства» философских и научных текстов.

Обратимся вначале к *первой* перспективе. Ее суть очень удачно сформулировал М. К. Мамардашвили: «Слова Сократа, Будды, тексты Платона или что-то из Августина мы, не сомневаясь, назовем философскими, не зная, почему, на каком основании и каким образом. Потому что они резонируют в нас по уже проложенным колеям воображения и мысли, укладываясь во вполне определенное со-присутствие (это, а не иное) соответствующих слов, терминов, сюжетов, тем и т. п.»¹.

¹ Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб., 2002. С. 7 – 8.

Следовательно, здесь речь идет о возможном существовании у человека способности к интуитивному (до всякой вербализации) «узнаванию» философии как сферы приложения своих важнейших, неотъемлемых, сущностных, «человеческих» усилий и к принципиальному определению себя как философствующего. В рамках подобного видения философия в качестве непроизвольно проявляющегося *способа мыследеятельности* превращается, во-первых, в особый тип организации человеческого сознания (поскольку уж сама мысль есть результат «душевного потрясения» и «движения жизненных сил»¹), а, во-вторых, в событие, которое может произойти (если повезет), а может и не произойти. По выражению И. А. Бондаренко: «Философией человек воссоздает условия своей жизни в качестве человека, и эти условия не совпадают с содержанием жизни человека»². Таким образом, по большому счету, философия тут рассматривается как обязательное экзистенциальное условие «появления», «формирования» человеческой личности. Становясь литературой, текстом, философия окончательно приобретает вид своего рода онтологического символа, несущего в себе указание на то, сложилась жизнь человека или нет³.

Получается, что в подобном контексте верно также следующее рассуждение: поскольку стиль того или иного текста может определяться читателем как философский в силу самопроизвольной реализации эффектов своеобразного экзистенциального и интеллектуального резонанса, постольку вообще философия – это вещь, не существующая в рамках культуры *безотносительно*. Философия словно бы «возникает», когда ее «узнают». Иными словами, статус философского может присваиваться стилю соответствующего текста читателем только в том случае, когда этот читатель вдруг оказывается способным «увидеть» некие воображаемые ориентиры, причем «увидеть» совершенно свободно, то есть без всяких причин. И тогда «возникают» какие-то философские понятия, определенная (в совокупности конкретных свойств)

¹ Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении // Мысль изреченная. М., 1991. С. 18.

² Бондаренко И. А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования). М., 2000. С. 21.

³ См.: Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 11.

философская литературная традиция, связи, тенденции влияния, философское писательское искусство и проч.¹.

Исходя из всего сказанного, следует предположить, что и разведение человеком на уровне восприятия научного и философского литературных стилей производится интуитивно, что именно интеллектуальная интуиция, способная по своей природе к «усмотрению сущностей», в значительной степени препятствует их отождествлению (оговоримся, что под «восприятием» здесь не вполне традиционным образом понимается «фиксирование субъектом принципиального изменения некоторых своих ментальных состояний» или, если взглянуть с другого ракурса, «осознание субъектом целостности и качественности воспринимаемого»).

Что же касается возможности интуитивного «узнавания» собственно науки и специфических особенностей научного литературного стиля (а это «узнавание», по логике изложения, должно являться обязательным условием различения философии и науки), то тут необходимо отметить склонность современного человека, принадлежащего к западной культуре, к рассмотрению науки как таковой, во-первых, в качестве совокупности процедур, расширяющих объем знания человека и общества о мире в целом, а, во-вторых, в качестве деятельности, направленной на максимальное улучшение основных характеристик содержания жизни². Следовательно, можно сказать, что в основе самой способности подобного человека к интуитивному распознаванию научного литературного стиля лежит его сущностная, а значит и произвольная, ориентация на реализацию, воплощение этого двойственного познавательно-прагматического интереса. Таким образом, необходимо заключить, что, по большому счету, наука представляет собой ту основополагающую экзистенциальную форму, в которой проявляется изначальное (и, в хайдеггеровском смысле, онтологическое) гносеологическое любопытство человека.

¹ См., например: Гадамер Г. – Г. Философия и литература // Гадамер Г. – Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 131.

² См., например: Мартишина Н. И. Когнитивные основания паранауки. Омск, 1996. С. 14, 61.

Рассмотрим теперь *вторую* из обозначенных ранее смысловых перспектив. Как уже было отмечено выше, она связана с исследованием собственно «внутреннего устройства» всякого философского текста в сравнении с подобным же «устройством» текста научного.

Прежде всего, отметим те основные стилистические особенности, которые характеризуют непосредственно структуру любого западного философского текста (или, во всяком случае, структуры очень многих западных философских текстов), одновременно *сближая* ее со структурой научного текста (то есть речь тут пойдет о чертах стиля, присущих равным образом и значительной части философской, и научной литературе):

1) «серьезность» выражения. Здесь имеется в виду определенное свойство общего отношения к предмету философского (и научного) интереса, общего восприятия (всякими писателями и читателями) соответствующего толка философий и философствований как занятий, требующих вдумчивого и, в каком-то смысле, медитативного отношения. Философ (как и ученый) всегда словно бы должен удерживать на лице «приличествующее» ему «серьезное» выражение, каковое, в свою очередь, обязательно должно находить воплощение в самой его манере формулирования мыслей на письме, а равным образом и в манере чтения тех или иных текстов. По этому поводу в свое время очень удачно и емко высказывался Ф. В. Шеллинг, который утверждал, что философствующему субъекту жизненно необходимо всегда выказывать своего рода интеллектуальную «стыдливость» и избегать в познании того «похотливого вожделения», которое «бросается на все без серьезности и любви, без желания созидать и творить»¹.

Именно эту стилистическую особенность философской литературы имел в виду Ф. Ницше, когда критиковал западную традицию философствования за «дурной вкус» и «долгое воздержание и бессилие». Он писал: «В будущем..., может быть, смех соединится с мудростью, быть может, из всех наук останется лишь «веселая наука». Нынче дело обстоит еще совершенно иначе, нынче

¹ Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Сочинения. Т. 2. М., 1989. С. 157.

комедия существования не «осознала» еще себя самое – нынче царит все еще время трагедии, время нравоучений и религий»¹.

В XX веке в философии постмодернизма была предпринята (во многом под влиянием идей Ницше) попытка преодоления этой «серьезности» философского стиля, посредством разворачивания соответствующих философских текстов как своеобразных пространств игры тех или иных «соблазнительных» означающих (подобные опыты можно наблюдать в некоторых работах, например, Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрийяра и Р. Барта²). Однако данный эксперимент не может считаться вполне успешным, поскольку философы – постмодернисты порой играли в свои игры с довольно серьезными лицами, и поскольку сам постмодернистский опыт преодоления «серьезности» философии не получил повсеместного распространения (большинство современных философских работ все-таки выдержано в духе интеллектуальной «умеренности»).

Возможно, одной из причин подобного положения дел является то обстоятельство, что вообще философия как деятельность и как литература с необходимостью предполагает некий момент рационального освоения действительности (ведь, по сути, даже обоснование такого феномена, как, к примеру, иррационализм, дается рациональным образом). Рациональность же имплицитно, помимо прочего, идею определенного интеллектуального «распорядка», соблюдение которого требует последовательности и «серьезности» (аналогичная ситуация прослеживается и в научной литературе);

2) использование устойчивых терминологических рядов. Для философского (впрочем, как и для научного) литературного стиля характерно стремление опереться на некоторые стационарные точки отсчета смысла, которые фиксируются в границах определенных сущностных перспектив, очерченных теми или иными терминологическими рядами. По сути, во многом, именно по наличию соответствующих понятий, терминов мы и «узнаем» в разного рода текстах тексты философии (или науки).

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1996. С. 514.

² См., например: Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М., 2002; Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000; Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997; Деррида Ж. Золы угасшей прах. СПб., 2002 и др.

Кстати говоря, именно существование подобных устойчивых рядов создает иллюзию возможности восприятия философии в качестве сферы действия *наукообразного* дискурса, оперирующего строгими, однозначно заданными понятиями (например, В. В. Бибихин отмечает, что философские термины очень часто «*производят впечатление технических понятий*»¹). Однако в случае пристального рассмотрения этого вопроса становится ясно, что философская терминология все-таки образуется по совершенно иным по сравнению с наукой принципам и играет в соответствующих философских текстах совершенно иную роль (хотя время от времени отдельные исследователи все-таки предпринимают попытки наукообразного рассуждения по поводу базовых философских понятий, наукообразного их выведения²);

3) высокая степень «когнитивной вязкости» текстов. Под «когнитивной вязкостью» в настоящем случае подразумевается определенное свойство тех или иных философских (либо научных) текстов «замедлять» процесс чтения. Что же, в свою очередь, означает это «замедление»?

У. Эко описал данный феномен применительно к художественной литературе, однако, по сути, предложенная им концептуальная схема может быть распространена на все разновидности литературного творчества. Так, по его мнению, одной из важнейших проблем литературоведения в целом является проблема исследования самого «времени дискурса», которое есть «результат совокупности приемов, которые обуславливают читательскую реакцию, равно как и время чтения»³. Следовательно, речь здесь идет о том, что любой текст предполагает определенную скорость продвижения читателя от первой его страницы к последней и от завязки к развязке, и что сама текстовая структура имплицитно задает некоторый набор способов «замедлить время чтения, постепенно задать читателю ритм, который автор считает необходимым для полноценного восприятия текста»⁴.

¹ Бибихин В. В. *Язык философии*. М., 2002. С. 106 – 107.

² См., например: Левин Г. Д. *Философские категории в современном дискурсе*. М., 2007.

³ Эко У. *Шесть прогулок в литературных лесах*. СПб., 2002. С. 106.

⁴ Там же. С. 110.

Относительно философской и научной литератур следует заметить, что из всех видов литературной деятельности именно они способны в наибольшей степени «замедлять» процесс чтения, именно они обладают наивысшей (и близкой друг другу «по модулю») степенью когнитивной «вязкости» текстов. Данное обстоятельство обуславливается, как минимум, двумя факторами. Во-первых, и философские, и научные тексты содержат максимальное количество более или менее «сложных» идей на единицу соответствующего информационного объема, а, во-вторых, как научные, так и философские тексты по самой своей природе предполагают весьма специфическое, рефлексирующее отношение к себе со стороны всякого потенциального читателя (ведь данные тексты, как правило, изначально словно бы противопоставляются любой попытке восприятия их в качестве средства развлечения и увеселения чьего бы то ни было скучающего взора).

Следует заметить также, что иногда эффект замедления «времени дискурса» достигается в философии с помощью каких-либо сущностных превращений самого философского языка. Здесь можно вспомнить хотя бы о специфической манере письма, например, М. Хайдеггера или Л. Витгенштейна.

Рассмотрим теперь те стилистические особенности философских текстов, которые *противопоставляют* философскую литературу литературе научной:

1) использование креативного потенциала метафор и метафорических образов (точнее *допущение, разрешение* возможности использования этого потенциала). Речь здесь идет о том, что в философских текстах довольно часто их собственно метафизическое содержание передается не только с помощью тех или иных логических фигур, но и с помощью фигур риторических (особенно отчетливо это можно увидеть в философских произведениях, выдержанных, например, в таких жанрах, как поэма или эссе, а также в работах некоторых авторов, сделавших подобную «риторичность» своим методологическим принципом, например, в ряде работ Ф. Ницше или Ж. Деррида).

В философском тексте зачастую можно обнаружить своего рода системообразующую «сетку» образов и эмоционально насыщенных оборотов

речи, определенным манером (намеренно или спонтанно) ориентирующих восприятие соответствующего текста¹. В научной литературе аналогичная ситуация не может наблюдаться в принципе, поскольку само значение понятия «наука» подразумевает формальность, ригористичность, а значит, и «антихудожественность» изложения материала.

В этом смысле и в силу указанных обстоятельств, можно сказать, что всякий научный текст апеллирует, в основном, к нашему аналитическому воображению, в то время как текст философский – помимо этого и порой даже в большей степени, к тому, что Г. Башляр очень удачно называет «грезящим» воображением².

В данном случае под «аналитическим воображением» имеется в виду человеческая способность к определенному сорта воображению сложных («концептуальных») идей, воображению теорий. Конечно, в традиционном понимании термина «воображение», то есть в понимании его как свойства интеллекта, отличного от ощущений и размышлений, но возникающего в качестве результата первых и делающего возможными любые суждения³, последнее рассуждение выглядит несколько непонятно, поэтому тут необходимо предоставить некоторые дополнительные разъяснения.

Прежде всего, заметим, что вышеупомянутая непонятность возникает, по-видимому, вследствие сложившегося в исследовательской традиции представления о *процедуре* воображения как об оперировании той или иной совокупностью образов. Образ же (при всем многообразии вариантов истолкования этого понятия, вплоть до использования данного термина в словосочетании «гносеологический образ») обычно, так или иначе,

¹ См., например: Анкин Д. В. Отсутствующая метафора // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 5 – 12; Бибихин В. В. Язык философии; Донских О. А. Метафора как способ смены координат // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1 (3). С. 29 – 35; Красноярова Н. Г. Философия и интеллектуальные метафоры Хорхе Луиса Борхеса // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2003. Вып. 8. С. 38 – 46; Cazeaux C. Metaphor and continental philosophy. From Kant to Derrida. New York, London, 2007; Macdonald M. The philosopher's use of analogy // Logic and language. A collection of philosophical articles. Oxford, 1951. P. 80 – 100.

² См. работы Г. Башляра по психологии воображения, например: Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М., 1999; Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001 и др.

³ См.: Аристотель. Метафизика. С. 430.

рассматривается в качестве элемента чувственного (по крайней мере, *первоначально* или хотя бы *в своей основе*) восприятия реальности. Мы же здесь говорим о воображении концептуальных идей, то есть объектов, весьма слабо связанных с чувствами (во всяком случае, *непосредственно* в своем качестве).

В нашей ситуации правильнее будет сказать, что аналитическое воображение, воображение теорий есть, по сути, способность разума человека к пребыванию в некоем состоянии *псевдонаблюдения* в отношении собственных сложных идей, то есть в состоянии конструирующего, конституирующего и, одновременно, анализирующего *усмотрения*¹. Иными словами, аналитическое воображение – это интеллектуальная *phantasia*, позволяющая «видеть» («воображать») разного рода теоретические ландшафты (в роли образов в данном случае выступают определенные «призраки» составляющих некоторых гипотез).

В этой связи полезно будет вспомнить некоторые высказывания одного из крупнейших геометров XX века Г. Вейля, который утверждал, что настоящий математик всегда сначала «видит» ту или иную теорему и понимает, что она «верна», и только затем пытается «придумать» для нее доказательство². По сути, Вейль здесь подразумевает необходимость наличия у подлинного ученого развитого аналитического воображения, которое позволяло бы ему «придумывать» и «воображать» различные теории.

Таким образом, лаконичность и формализм научного литературного стиля призваны пробудить в читателе именно подобную способность к воображению концептуальных идей, воображению теорий, не допуская при этом (за счет устранения риторической составляющей) активации других видов воображения.

Что же касается философского литературного стиля, то здесь, как уже было сказано выше, задействуется, помимо аналитического, еще и «грезящее» воображение, включающееся за счет изначальной принципиальной ориентации

¹ См., например: Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2002. С. 62 – 63.

² См.: Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989; Войцехович В. Э. Господствующие стили математического мышления // Стили в математике: социокультурная философия математики. СПб., 1999. С. 495 – 505.

соответствующих текстов на конструктивное истолкование метафор и метафорических образов¹.

Вообще «грезящее» воображение основывается на стремлении уловить и удержать некий внутренний посыл того или иного метафорического образа, ухватить саму материю «грезы». По большому счету, это максимально творческое и в основе своей художественное и поэтическое воображение. Не случайно, Г. Башляр, который собственно и ввел данное понятие, применял его, в основном, к анализу стихов. Однако вполне допустимо, хотя и с определенной долей условности, его использование и в отношении философской литературы.

Возможность подобного допущения, кстати говоря, признавалась и самим Башляром, который предпринял попытку анализа «поэтики» философии Ф. Ницше и пришел к выводу о том, что, судя по характерным для работ Ницше метафорам, немецкий философ может быть назван «поэтом воздуха». Башляр утверждает: «Воздух для Ницше – это сама субстанция нашей свободы, субстанция сверхчеловеческой радости... В царстве воображения воздух освобождает нас от грез субстанциальных, интимных, «способствующих пищеварению»... Воздух ничего Ницше не приносит. Он дает именно ничто... Но разве *ничего не давать* не означает наилучшего из даров? Великий даритель с пустыми руками избавляет нас от желаний протянутой руки. Он приучает нас ничего не принимать, а, следовательно, все брать самим»². Таким образом, по мнению Башляра, уже сам стиль работ Ницше задает определенную «вертикальную» динамическую перспективу понимания его философских идей. Причем, эта «вертикальность» трактуется Башляром как неизбежная соотнесенность (пусть и отрицательного, негативного характера) ницшеанского философствования с проблемами этики и морали;

2) принципиальное отсутствие в философских тезаурусах ориентации на построение в отношении входящих в них терминов тех или иных вполне

¹ С подробным исследованием влияния метафорических образов, используемых в том или ином тексте, на формирование собственно знания об объекте описания можно познакомиться, например, в работе: Stern J. *Metaphor in context*. Cambridge, Massachusetts, 2000. P. 259 – 299.

² Башляр Г. Грезы о воздухе. С. 183 – 184.

адекватных состояниям окружающей действительности референтных зависимостей (в отличие от научных тезаурусов, где подобная ориентация является неизбежной, исходя из самого определения понятия «наука»). Речь идет о невозможности сколько-нибудь однозначного прояснения «реальных» областей значения философских понятий, точнее о невозможности приведения «жизненных» примеров, корректно воспроизводящих философскую логику. Любой философский термин изначально отсылает нас к некоему миру «реально» не существующих объектов. В то время как даже самая абстрактная, самая отвлеченная научная терминология, не важно понимаем ли мы «науку» в классическом, неклассическом или постнеклассическом духе¹, все-таки всегда подразумевает определенную отсылку к «реально» существующим и «непосредственно» воспринимаемым вещам (конечно понимание этой «реальности» и «непосредственности» может быть различным). Следовательно, можно сказать, что специфика философии состоит в том, что в ней все всегда происходит не так, как «на самом деле».

Отчасти здесь имеется в виду логика той же самой идеи, которая владела Ж. Делезом и Ф. Гваттари, когда они противопоставляли в рамках анализа предметов науки и философии соответственно «план референции» и «план имманенции»². По их мнению, в окружающем нас виртуальном хаосе событий, вещей и состояний (виртуальном в силу бесконечности его потенциальных возможностей) наука пытается обнаружить некий устойчивый порядок с тем, чтобы кристаллизовать его и утвердить в качестве реальности. И эту кристаллизацию она осуществляет посредством разного рода провозглашенных зависимостей между элементами хаоса, реализуемых в виде пропозиций в пределах разнообразных дискурсивных систем. Такой упорядоченный хаос и составляет, собственно, «план референции», то есть своеобразную ландшафтную поверхность, в рамках которой актуализируется та или иная физика *реально* происходящего.

¹ С концепцией существования в истории различных образов науки можно познакомиться, например, в работе: Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 149 – 171.

В то же время философия, как утверждают Делез и Гваттари, имеет дело только лишь с «планом имманенции», который рассматривается ими в качестве своеобразного пространства *сгущения* хаоса: философия, следовательно, *превращает* хаос, не актуализируя его. Философия конструирует свои концепты вне самой идеи устойчивых порядков, опираясь исключительно на стремление к осмыслению и осознанию степени «густоты» консистенции хаоса вещей и событий. Философия всегда избегает упорядочивающих практических референтных отсылок. Делез и Гваттари пишут: «План имманенции, пересекая хаос, служит философии ситом для просеивания; в нем собираются бесконечные движения мысли и помещаются концепты, сформированные как бы из консистентных частиц, обладающих скоростью мысли»¹.

Таким образом, необходимо отметить то обстоятельство, что философская терминология, в отличие от терминологии научной, очерчивает исключительно виртуальные перспективы интеллектуального зрения, не предполагая в дальнейшем *превращения* этой виртуальности с целью выработки каких бы то ни было практических объяснений или рекомендаций.

Подобная «иллюзорность» является неотъемлемой частью любого философского тезауруса: на уровне читательского восприятия того или иного конкретного философского текста она, помимо прочего, дает о себе знать, выражаясь образно, как о квинтэссенции мироощущения Алисы, падающей в кроличью нору (в роли Алисы в данном случае оказывается читатель). Здесь подразумевается неизбежность осуществления некоей специфической ситуации, в которую раз за разом попадает всякий читатель любого философского текста, а именно ситуации постепенного осознания парадоксальности *становления* метафизического смысла, когда логика философских понятий начинает показывать себя в читательском восприятии как логика «непрерывного умопомешательства»²;

¹ Там же. С. 150.

² См., например: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 13 – 15, 22.

3) построение философских сюжетов вокруг попыток разрешения принципиально неразрешимых задач (в отличие от сюжетов научных, выстраиваемых вокруг исследований в сфере вопросов, хотя бы потенциально имеющих ответы). Под термином «сюжет» в данной ситуации имеется в виду своеобразная обобщенная конфигурация интеллектуальной интриги, задаваемой тем или иным философским (либо научным) текстом.

По большому счету, суть дела заключается в том, что любая научная интеллектуальная интрига, любой научный литературный сюжет сводится к пошаговой демонстрации процедуры решения определенной головоломки, проблематизирующей задачу расширения объема знания в какой-либо области. Следовательно, можно сказать, что научные сюжеты всегда связаны с развертыванием ситуации исследования разного рода *проблем*, причем понятие «проблема» тут трактуется как такая разновидность когнитивного диссонанса, которая а priori подразумевает возможность его финального устранения, согласования.

В то же время, философские литературные сюжеты представляют собой попытки развертывания ситуации приобщения к некоторым *тайнам*, которые, показывая себя каждый раз по-новому, никогда не могут быть окончательно разгаданы. В отношении философских интеллектуальных интриг всегда остается верным одно высказывание Ж. Деррида (сделанное по другому поводу, но являющееся показательным и в интересующем нас смысле): «Невозможно ответить на вопрос об ответе... Есть тайна. Сколько бы о ней ни говорили, этого недостаточно, чтобы ее нарушить»¹.

Философия, следовательно, изначально обращена к некоторым странным событиям, которые являются неизбежной и неустранимой частью нашей жизни, но при этом никогда не могут быть однозначно истолкованы или объяснены. В каком-то смысле, философия занимается бесполезными практически поисками невозможных ответов на зачастую невыразимые вопросы.

¹ См.: Деррида, Ж. Эссе об имени. С. 42, 47.

Здесь уместно будет обратиться к созвучной идее М. К. Мамардашвили, сформулированной им в следующем высказывании: «Все, что вы не понимаете и чему не найдете оснований, вы назовете: «по совести». Вот это в философии и стало называться тайной и отличаться от проблемы... Что такое проблема? Это то, что можно разрешить. А тайна? Это нечто, в чем несомненно можно участвовать и не знать об этом»¹. И далее: «В философии вообще нет проблем как чего-то разрешимого конечным числом шагов исследования. Философия занимается лишь прояснением каждый раз некоторых фундаментальных связей человеческого сознания и познания посредством построенных теоретических конструкций»².

Подобная же мысль прослеживается и у А. Бадью, когда он пишет: «Специфическая цель философии – предложить единое понятийное пространство, в котором *обретают свое место* именованья событий, служащих отправной точкой истинностных структур. Философия стремится *собрать вместе все прибавочные имена*. Она мысленно рассуждает о *совозможном* характере обуславливающих ее процедур. Она не устанавливает никакой истины, а предоставляет истинам место»³.

Следовательно, можно сказать, что те тайны, о которых постоянно ведет речь философия, есть бытийные феномены, тем или иным способом *распределяющие мир*⁴.

Таким образом, в философской литературе сюжеты изначально выстраиваются совершенно на другой основе, чем в литературе научной.

Занимаясь исследованием особенностей философского литературного стиля и рассмотрев отношения между стилями философии и науки, далее с неизбежностью следует перейти к изучению взаимосвязей между философским стилем и стилем художественной литературы (эта неизбежность обусловлена, с одной стороны, тем обстоятельством, что именно художественная литература

¹ Мамардашвили М. К. Введение в философию. С. 40.

² Там же. С. 87.

³ Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 17.

⁴ Термин «распределение мира» отсылает нас к философии Ж. Делеза. См., например: Делез Ж. Логика смысла. С. 100 – 103.

является той второй, помимо науки, координатой, в отношении которой довольно часто – особенно в наши дни – производятся те или иные соизмерения литературы философской¹, а, с другой стороны, рядом соображений, сформулированных ранее в п. 2.1 касательно последствий употребления понятия «жанр» в отношении письменной традиции философии).

Прежде всего, здесь необходимо отметить, что, конечно, применительно к художественной литературе понятие «стиль» обладает намного большим богатством содержания, чем применительно к научной литературе, и, в силу этой причины, гораздо в меньшей степени поддается унификации и «учету». Тем не менее, позволим себе в наших дальнейших изысканиях апеллировать к наличию некоего обобщенного и усредненного художественно-литературного стиля, который может быть так или иначе соотнесен со стилем философским.

Хочется подчеркнуть также, что традиционно, взаимно сопрягая философию и художественную литературу, различные исследователи обращаются к проблеме изучения возможностей выражения философского смысла художественно-литературными средствами². Мы же тут, по существу, обратимся к рассмотрению совершенно иного содержательного горизонта: к *проблеме разграничения «полномочий» соответствующих типов письма*.

Поскольку мы исследовали связи между философской и научной литературами в рамках двух особым образом очерченных смысловых перспектив, то и в отношении изучения связей между философской и художественной литературами мы поступим аналогичным манером. Уточним, что в данном случае в пределах *первой* перспективы мы будем говорить о способности человека к интуитивному «узнаванию» на уровне восприятия того или иного текста его художественно-литературного характера, а, значит, и к произвольному различению философских и художественных текстов. В границах же *второй* перспективы речь, естественным образом, пойдет собственно о стилистических

¹ См., например: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 194 – 216; Morawski S. The troubles with postmodernism. London, New York, 2003. P. 12 – 17.

² См., например: Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. С. 53; Федяев Д. М. Литературные формы приобщения к бытию. Омск, 1998 и др.

особенностях произведений философской и художественной литературы, взятых в сравнении.

Итак, следуя *первой* из указанных перспектив, нужно заметить, что художественная литература – это, прежде всего, разновидность искусства и в таком качестве само ее существование обусловлено способностью и склонностью человека к эстетическим переживаниям. Под термином «эстетическое переживание» здесь подразумевается, во-первых, специфическое проявление «свойств человеческой души», заключающееся в умении извлекать удовольствие из осознания «блага»¹, во-вторых, определенное превращение сознания, в результате которого те или иные идеи *вдруг оказываются данными* сознанию в своей целостности, качественности до всякой формализации², и, в-третьих, конечно, особое чувственное впечатление, состоящее в «отклике» человека на все красивое и гармоничное (точнее даже, на то, что осознанно или не осознанно манифестируется человеком как красивое и гармоничное)³.

Таким образом, можно видеть, что в основе способности человека к «узнаванию» в стилистике того или иного текста художественных признаков лежит именно эта *онтологическая* (опять-таки в хайдеггеровском смысле) *открытость* каждой личности к возможности эстетического переживания.

По существу, то расстояние, разрыв между художественно-литературным и философским стилями, которые обнаруживаются в нашем восприятии соответствующих текстов, обусловлены, помимо прочего, принципиальной разницей произвольно предъявляемых к данным текстам экзистенциальных ожиданий: художественная литература аккумулирует в себе идею чувственного наслаждения от «игры слов», от определенной словесной формы, философская же литература задает смысловое пространство, в котором искусственно генерируются (благодаря усилиям тех или иных авторов) условия для

¹ См.: Аристотель. Метафизика. С. 236; Платон. Филеб. С. 77.

² См.: Кант И. Критика способности суждения. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 5. М., 1994. С. 320, 321; Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 69, 72, 77.

³ См.: Рид Г. Значение искусства // Современная западно-европейская и американская эстетика. М., 2002. С. 186 – 205.

гипотетически вероятного попадания философствующей личности в состояние аутентичности самой себе, в состояние самотождественности.

В рамках *второй* перспективы могут быть вычленены стилистические особенности как общие для художественной и философской литератур, так и существенным образом разводящие их (по аналогии с нашим предшествующим рассуждением о взаимосвязи стилей науки и философии).

К характеристикам стиля, свойственным и для художественной литературы, и для философской, относятся, прежде всего, следующие:

1) вымышленность оснований. Под термином «вымысел» здесь имеется в виду, прежде всего, специфическая процедура *вы-мысливания* тех или иных идей посредством творческой деятельности интеллекта ¹. При этом данная специфичность «вы-мысливания» сводится к имплицитной включенности в него демонстрации абсурдности *возможности* возникновения самого смысла сформулированных идей как такового.

Речь идет о том, что и художественная, и философская литературы в качестве некоего исходного момента имеют вымышленные, не существующие ситуации и связи. Подобно тому, как писатель «создает» свою собственную вселенную и своих персонажей, философ «творит» определенный метафизический мир. Ведь, по большому счету, например, у Гегеля было не больше оснований к «изобретению» именно Абсолютного Духа, а не чего-то иного, чем у Пушкина к написанию именно «Евгения Онегина». В этой изначальной необоснованности (на уровне *прямых* причинно-следственных связей) и тотальной необеспеченности «высказанных» философских и художественно-литературных универсумов и проявляется абсурдность самого факта их существования.

Суть дела состоит в том, что и писатель, и философ демонстрируют в своих произведениях определенное *тавтологичное* превращение восприятия ², поскольку для того, чтобы «возникли» какие-либо конкретные метафизические

¹ См.: Никитин В. Е. Воображение и вымысел // Рациональность и вымысел. Тезисы научной конференции. СПб., 2003. С. 47 – 49.

² См., например: Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М., 1997. С. 52.

или художественные миры внутри самого акта восприятия реальности философом или писателем нет никаких непосредственных причин, никаких внятных оснований.

В свое время Ф. Ницше сформулировал вопрос: «Что осталось бы от мира [здесь под «миром» Ницше подразумевает «реальную» действительность, окружающую нас], если отрезать голову?»¹. По большому счету, можно сказать, что и философия, и художественная литература предоставляют нам варианты ответа на этот вопрос (в том смысле, что они, в какой – то мере, изначально ориентированы на помещение читателя в некое состояние осознания *неизбежности* «отрезания головы»). Причем, исходя из выше изложенного, следует заметить, что их фундаментальное отличие от науки, которая тоже естественным образом заинтересована в прояснении этой проблемы, заключается в том, что и художественная литература, и философия принципиально избегают интенции формулирования более или менее четких алгоритмов *непосредственного* (в обход «отрезанной головы») действия. Наука же строится, помимо прочего, на прояснении критериев выбора возможных миров. И, в этом отношении, оборотной стороной подобной вымышленности самих оснований философии и художественной литературы, безусловно, является отсутствие референтных связей между ландшафтами художественно-литературного и философского умозрения, с одной стороны, и ландшафтами самой «реальности», с другой (частично об этом уже шла речь выше в разделе, посвященном исследованию стилистических моментов, противопоставляющих науку и философию).

Также необходимо отметить, что это специфическое *вы-мысливание*, лежащее в основе философской и художественной литератур, следует сделать предметом рефлексии еще в одном смысле: в плане исследования проблемы «конечности» творческих шагов, предпринимаемых различными писателями и философами. Здесь подразумевается то обстоятельство, что в силу глобальной

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1996. С. 243.

необоснованности самого существования философских и художественных универсумов, о которой только что шла речь, казалось бы, исчезают какие-либо устойчивые законы, задающие разворачивание этих универсумов (в противоположность мирам науки). Тем не менее, подобные универсумы существуют, вызывают в читателях соответствующие эффекты и даже обеспечивают решение разнообразных культурных задач. Следовательно, можно сказать, что, видимо, причины совершения тем или иным писателем либо философом какой-то *вполне определенной* последовательности творческих литературных действий укоренены все в той же изначальной и непреодолимой тавтологичности восприятия и, значит, не могут быть эксплицированы в систематизированном виде, но являются *механизмами* вымысла¹.

Иными словами, применительно к художественной и философской литературам можно сформулировать утверждение: конечное, финальное количество интеллектуальных действий и литературных операций, предпринятых тем или иным писателем либо философом в соответствующих произведениях не может быть последовательно рационально обосновано и, как следствие, не может быть однозначно определено.

Кроме прочего, последнее соображение (если его довести до абсурдной в своей предельности логики) демонстрирует нам невозможность создания *алгоритмических методик* философствования и художественно-литературной деятельности;

2) ориентация на определенную степень эмоциональной включенности читателя (хотя, конечно, само «количественное» значение этой степени в философии и в художественной литературе различно; причем, в философии оно очень часто (но не всегда!) ниже, чем в художественной литературе).

Выше, рассуждая о стилистических особенностях философской литературы, разводящих письменные традиции философии и науки, мы упоминали о допущении, разрешении использования в философских текстах креативного

¹ См., например: Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. С. 24.

потенциала метафор и метафорических образов. Здесь хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что как раз это допущение является моментом, сближающим стилистику художественной и философской литератур (с той, конечно, оговоркой, что в художественной литературе значение риторических фигур вообще, как правило, превосходит их роль в литературе философской). Именно в текстах философии и художественной литературы с наибольшей отчетливостью проявляется некоторая метафоричность самой человеческой мысли¹.

Тут будет уместно вспомнить два высказывания, сделанные в разное время двумя крупнейшими исследователями соответствующей тематики. А. Ричардс писал: «Метафорична сама мысль, она развивается через сравнение, и отсюда возникают метафоры в языке... Метафорические процессы в языке... накладываются на воспринимаемый нами мир, сам по себе являющийся продуктом более ранней или непредумышленной метафоры»². А Г. делла Вольпе отмечал, что метафора «подобна окружающему нас воздуху, без которого мы погибли бы как мыслящие существа»³.

Следует, таким образом, заметить, что философская и художественная литературы противостоят литературе научной, именно, как культурные феномены, очерчивающие некоторые изначально метафорические когнитивные пространства, другому культурному же феномену, определяющему специфическое поле преодолевающей собственную метафоричность мысли.

Собственно, за счет данных обстоятельств, т. е. за счет некоторой общей принципиальной метафоричности самих философских и художественно-литературных процедур, и совершается упомянутое ранее *эмоциональное включение* читателя соответствующих текстов.

Причем, подобное включение в исторической ретроспективе может принимать достаточно разнообразные формы: в *философии* – от возникновения

¹ См., например: Губин В. Д. Жизнь как метафора бытия. М., 2003; Metaphor and thought. Cambridge 1993; Snævarr S. Metaphors, narratives, emotions. Their interplay and impact. Amsterdam, New York, 2010. P. 29 – 163.

² Ричардс А. Философия риторики // Теория метафоры. М., 1990. С. 47, 56.

³ Вольпе Г. делла. Критика вкуса. М., 1979. С. 127.

своего рода интеллектуальной эмпатии по отношению к прочитанному, что по определению (то есть по совокупности содержания высказанных идей) должно быть свойственно, например, восприятию античных произведений, до постепенного превращения оснований и характеристик мышления и сознания читателя в соответствии с планом текста, чего, по-видимому, требует верное восприятие работ, относящихся к Новому времени, и до нарочитого отказа от любого эмоционального воздействия, скрывающего, на деле, глобальный эмоциональный посыл *переоткрытия* читателем самого себя, что характерно, допустим, для адекватного восприятия постмодернистских текстов; в *художественной литературе* – от всех форм катарсиса, подразумеваемых классикой, до предоставления читателя жестокой свободе играющей стихии потока его собственного сознания и различных психоаналитических аллюзий в ряде текстов неклассической литературы XX века;

3) любые философские и художественно-литературные сюжеты находятся в релевантных отношениях к *тайнам бытия*.

Выше уже шла речь о том, что сюжеты философских произведений представляют собой варианты литературного развертывания определенной ситуации приобщения к тем или иным тайнам бытия, в то время как научные сюжеты выстраиваются вокруг решения разного рода проблем.

Обращаясь же к особенностям художественно-литературной стилистики, следует заметить, что здесь мы имеем дело с *разыгрыванием жизненных обстоятельств*, при которых упомянутые только что ситуации приобщения к тайнам бытия вообще могут иметь место в своем качестве. Художественная литература, следовательно, предоставляет нам конкретные, практические образцы и примеры *возможных* жизненных условий становления в личности метафизического исследовательского интереса. Художественная литература, по сути, создает некоторые игровые пространства, в рамках которых тайны бытия предстают в качестве своеобразного *не-обходимого* выигрыша.

Таким образом, философия и художественная литература в глобальной перспективе словно бы дополняют друг друга. Можно сказать, что философские

сюжеты строятся на внесении *онтологической ясности* в некоторые *принципиально трудные* ситуации, посредством которых те или иные бытийные тайны дают о себе знать. В то же время художественно-литературные сюжеты опираются на идею представления подобных ситуаций в качестве своеобразного перформанса личностных возможностей.

С данными обстоятельствами, как нам кажется, связана и общая повышенная склонность философских и художественно-литературных текстов к определенному «уклонению от перевода» (поскольку уж тайны бытия только *показывают* себя, не подчиняясь, в отличие, например, от научных проблем, попыткам применения к ним некоторой степени когнитивного волюнтаризма). Речь идет о том, что произведения художественной и философской литератур в силу своей близости к бытийным тайнам и релевантности по отношению к ним, по большому счету, могут быть адекватно восприняты только в случае прочтения их на языке оригинала (ведь разные языки все-таки по-разному «разбивают мир»¹), чего нельзя сказать в такой мере о текстах науки.

Вообще при любых попытках перевода философских, либо художественно-литературных текстов мы с неизбежностью обнаруживаем, что сама процедура воссоздания на ином языковом материале интеллектуальных обстоятельств, в которых те или иные тайны бытия по-прежнему *открывались* бы нам (а, по видимому, «правильный» перевод должен ориентироваться именно на такую цель²), всегда в значительной мере затруднена.

Обратимся теперь к тем стилистическим характеристикам, которые разводят философскую и художественную литературы:

1) стремление философии к определенному уровню редукции эротизма. Речь идет о том, что художественно-литературные тексты, в отличие от текстов философских (и научных), всегда, в определенной степени, замкнуты на

¹ См., например: Вежицкая А. Концептуальные основы психологии культуры // Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. С. 384; Куайн У. Слово и объект. М., 2000. С. 43 – 101; Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 139; Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 416 и др.

² См., например: Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009; Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб., 2006. С. 16 – 17.

неизбежности (настигающей читателя в один из моментов чтения) некоторого эротического переживания по поводу восприятия соответствующего произведения. В данном случае, в термин «эротическое переживание» мы вкладываем смысл, с одной стороны, изначальной ориентированности художественной литературы на культивирование и реализацию чувственных способностей человека, а, с другой стороны, принципиальной открытости любого художественного текста в отношении всяких попыток интуитивного, *рационально* не обоснованного истолкования. В то же время, эта «эротика» отсылает нас также и к идее преобладающего (или, по крайней мере, весьма ощутимого) значения оформления того или иного художественно-литературного материала по сравнению с его содержанием. В художественных текстах, следовательно, мы всегда имеем дело с определенным сорта *тактильными* впечатлениями, позволяющими соответствующему произведению оказывать влияние на нашу чувственность.

Эта интенция философии к «борьбе» с эротической составляющей, быть может, наиболее отчетливо (хотя и в несколько превращенном виде) была осознана Ф. Ницше, который в «По ту сторону добра и зла» резко и с некоторой горечью заявил: «Разве мы не вправе подозревать, что все философы, поскольку они были догматиками, плохо понимали женщин? что ужасающая серьезность, неуклюжая назойливость, с которой они до сих пор относились к истине, были непригодным и непристойным средством для того, чтобы расположить к себе именно женщину»¹.

Конечно, здесь не следует забывать о попытках некоторых неклассических и, в особенности, постнеклассических философов (от того же Ф. Ницше до Ж. Делеза) привнести в создаваемые ими тексты определенную степень очевидного эротизма (естественным образом и прежде всего) за счет расширения подразумеваемого «пространства влияния» используемых риторических фигур, а также за счет постепенного сознательного сближения и взаимного сопряжения

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М., Харьков, 2007. С. 559.

различных жанров философии и так называемой литературной критики¹. И, в этом отношении, можно сказать, что подобные мыслители пытались включить произведения философии в поле объектов, способных вызывать чувственное наслаждение и «притягивать ничего не отрицающий взгляд»². Однако нужно заметить, что данные попытки в масштабах истории европейской философии выглядят скорее исключением, чем правилом.

В целом, необходимо указать на то обстоятельство, что именно благодаря общему эротизму художественной литературы в восприятии всякого ее проявления с неизбежностью присутствует определенная интенция к приятному времяпровождению, к «отдохновению души». В то время как восприятие любого философского произведения (даже на уровне первичных ожиданий) всегда сопряжено с некоторой, чаще всего превосходной, степенью интеллектуального труда, тяжелой «духовной работы» (о чем уже частично шла речь выше);

2) нормативное задание виртуальных границ всех вероятных превращений философского смысла. Речь здесь идет о некоем парадоксальном свойстве философских текстов, свойстве, постоянно реализующемся в них наряду с общей вымышленностью их непосредственных оснований и с невозможностью построения сколько-нибудь внятных референтных зависимостей между используемой философской терминологией и структурой «реальности как таковой», а именно, речь идет о том обстоятельстве, что в философских текстах, в отличие от текстов художественно-литературных, всегда неотвратимо сказываются некие зачастую едва уловимые ограничивающие (и в наличии этой странной «границы» собственно и состоит весь парадокс ситуации) правила действия, а точнее, некие устойчивые смысловые координаты, *апофатически* (то есть через констатацию «того, чего не может быть») задающие пределы возможных смысловых метаморфоз. Конечно, временами в роли подобных координат можно рассматривать соответствующие философские терминологические тезаурусы. Однако, в большей степени, здесь подразумевается

¹ См., например: Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Екатеринбург, 1999.

² См.: Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 462 – 518.

общая устойчивость философии по отношению к своего рода «автоматическому письму», устойчивость, которая собственно и оборачивается в итоге ограничивающей нормативностью.

В данном случае, термин «автоматическое письмо» не столько должен вызывать какие-либо спонтанные фрейдистские аллюзии, сколько напоминать о двойственности самой человеческой способности выражения: с одной стороны, в любом акте выражения с неизбежностью реализуется интенция к определению неизвестного через известное, а, с другой стороны, неизвестное всегда избыточно по отношению к известному. И, таким образом, говоря об «автоматическом письме», мы имеем в виду некоторую специфическую способность человека к преодолению «бремени логики», к «непроизвольному словоизвержению», в котором смысл осуществляется без всяких предзаданных условий (ведь, в конечном счете, «язык был дан человеку затем, чтобы он нашел ему сюрреалистическое применение»¹).

В художественной литературе сама возможность подобной «непроизвольности» выражения постоянно демонстрирует себя. В литературе же философской (и, кстати говоря, в еще большей степени в научной литературе) такой «автоматизм» с аналогичным постоянством обнаруживает значительную собственную *сущностную недостаточность* (попытки создания особого языка *непроизвольной* философии, философии «антиязыка», предпринимаемые в современной российской философской традиции все-таки не кажутся нам в нужной степени убедительными²). В качестве наглядного примера, показывающего эту неизбежную *апофатическую*, негативную ограниченность превращений любого философского смысла в рамках соответствующего текста, обратимся к двум работам, которые могут считаться знаковыми в интересующем нас отношении: к «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только» Ж. Деррида и к «Анти-Эдипу» Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Эта знаковость, о которой здесь пойдет речь, заключается в особой отчетливости и яркости

¹ Бретон А. Манифест сюрреализма // Поэзия французского сюрреализма: Антология. СПб., 2003. С. 374.

² См., например: Нилогов А. С. Философия антиязыка // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. М., 2007. С. 489 – 503.

проявления в указанных текстах противостояния между «намеренными» попытками философствования и возможностью «автоматического» философского письма, противостояния, бросающегося в глаза с такой очевидностью, быть может, еще и по причине общей ориентированности вышеупомянутых авторов на преодоление всякой нормативной упорядоченности.

Исследуем вначале произведение Ж. Деррида. В целом, оно посвящено обоснованию невозможности классического психоанализа, а, равным образом, и невозможности рассмотрения З. Фрейда в качестве последовательного фрейдиста. Постановка вопроса сама по себе прелюбопытная, но нас будут гораздо более интересовать непосредственно некоторые особенности *способа рассуждений* французского философа. На протяжении всего текста Деррида демонстрирует читателю текучесть «ткани» своего философствования (ярче всего эта текучесть проявляется при переходе от предисловия к «Посланиям» и затем при переходе от «Посланий» к «Страстям по «Фрейду»»): через фантазмы письма, в отношении которого не вполне удостоверена степень его «пригодности» для чтения, но которое при желании может быть рассмотрено как остаток «не так давно уничтоженной переписки»¹, к упорядочивающему дискурсу и (порой) обратно. Деррида словно бы пытается провести читателя сквозь лабиринт, направления которого заданы его собственным «непроизвольным словоизвержением», но на этом пути он постоянно сталкивается (и читатель вслед за ним) с невозможностью, либо с недостаточностью «непроизвольного» выражения того или иного философского содержания. Ведь, по большому счету, если бы не присутствовали подобная невозможность и подобная недостаточность, Деррида *смог бы* со всей отчетливостью развернуть интересующую его философскую проблему, ограничившись одними «Посланиями» (или, скорее, он *смог бы*, причем, естественным, закономерным образом, выдержать всю свою работу в стиле «Посланий»).

¹ Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999. С. 8.

Что же касается «Анти-Эдипа», то в данной работе Ж. Делез и Ф. Гваттари, анализируя проблемы «желающего производства» и разворачивая концепцию шизоанализа, в каком-то смысле, повторяют «судьбу» Ж. Деррида. Их слог и стиль эволюционируют на протяжении всего текста в направлении становления *упорядочивающего* философского письма: от констатации фактов дыхания, пищеварения, испражнения фрейдистского Id и наблюдения за прогулками шизофренических героев С. Беккета¹ до построения (все-таки) теории с тезисами и выводами. И в итоге, в «Анти-Эдипе» мы, помимо прочего, парадоксальным образом имеем дело со структурным обоснованием неизбежности расщепления всякого структурного обоснования (поскольку уж спонтанные медитации над испражнениями Id *сами по себе* не приводят читателя к осознанию сути разворачиваемого философского содержания).

Таким образом, можно видеть, что в философской литературе, в отличие от литературы художественной, вероятно (причем, на уровне принципа) *не – случание* определенных содержательных событий в силу ограниченности возможностей применения в философии того, что условно мы выше обозначили как «автоматическое» письмо.

Если попытаться охватить единым взглядом все стилистические характеристики, выделенные здесь в отношении философской, научной и художественной литератур, то можно заметить, что, в определенном смысле, литература философии занимает как бы промежуточное, переходное положение между литературой науки и художественной литературой: по большому счету, те свойства, которые сближают, допустим, философию и науку, одновременно (и мы обязательно осознаем данное обстоятельство при условии соответствующего превращения ракурса зрения) разводят философию и художественную литературу (и наоборот). Философия, следовательно, находится на «границе» между наукой и художественной литературой, перекрестно реализуя стилистические принципы и того, и другого. Как удачно в свое время по этому же поводу высказался У.

¹ Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 13 – 15.

Джеймс: «В истории человеческой мысли ... путем строго логического рассуждения она [философия] стремилась достигнуть результатов, имеющих эмоциональную ценность... Своей поэтической стороной философия влияет на людей с литературными наклонностями, своей логикой она закаляет их и исцеляет от интеллектуальной дряблости»¹.

В целом, если говорить об особенностях философского литературного стиля в глобальном смысле, то все сказанное ранее может быть сведено к следующей *краткой сумме*:

А) философская литература – это особая разновидность письма, ориентированная на соблюдение интеллектуальной «пристойности», на приверженность (более или менее) размеренной медитативности и максимально возможное «обезвреживание» эротической составляющей, но все-таки стремящаяся к эмоциональному воздействию на читателя;

Б) философская литература специфицируется некоторыми устойчивыми смысловыми координатами, задающими определенные перспективы интеллектуального зрения и воплощенными, прежде всего, в соответствующих терминологических рядах. При этом с одной стороны, в отношении понятий, включенных в те или иные философские тезаурусы, не могут быть построены никакие *вполне* адекватные состояниям действительности референтные зависимости, а, с другой стороны, все возможные превращения смысла в рамках любого философского текста апофатически ограничены вследствие общей склонности (письменной) философии к принципиальной и (все-таки) непреодолимой *преднамеренности* своих актов;

В) в философской литературе мы постоянно имеем дело с некоторым изначально метафорическим когнитивным пространством, которое, тем не менее, предполагает активацию способностей человека не только к «грезящему», но и к аналитическому воображению;

¹ Джеймс У. Введение в философию // Джеймс У. Введение в философию; Рассел, Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 9.

Г) сюжетная составляющая философской литературы всегда связана с разыгрыванием ситуации внесения определенной ясности в любые отношения с теми или иными онтологическими феноменами, некоторым образом распределяющими мир. При этом любая подобная ситуация по своему характеру является таинственной, а не проблематичной;

Д) философская литература как культурный феномен представляет собой результат определенных *тавтологических* превращений восприятия реальности соответствующими философами. Как следствие, никакая конкретная последовательность интеллектуальных действий, предписанная структурой того или иного философского текста его читателю, не может считаться *однозначно* обусловленной;

Е) «время» философского дискурса как такового всегда принципиально замедлено. Собственно за счет подобного замедления, помимо прочего, реализуется и глобальная ориентация философии на тяжелую духовную работу.

По большому счету, именно обладающий данными стилистическими особенностями текст и воспринимается на уровне прямого взаимодействия в качестве философского. И именно в совокупности указанных стилистических черт «узнается» философская литература в целом¹.

1.3. Философская литература в поле современной культуры

Определив, таким образом, философию как одну из глобальных литературных традиций знания, существующих в пределах современной культуры, далее необходимо отдать себе отчет в той роли, которую данная традиция играет в обозначенном культурном пространстве.

При любой попытке прояснения и оценки места и роли философии в рамках современной западной цивилизации следует иметь в виду, прежде всего, определенную двусмысленность ее положения. Эта *устойчивая*, неизменная

¹ См., например: Хилл А. А. Программа исследования понятия «литература» // Искусствометрия: Методы точных наук и семиотики. М., 2007. С. 182.

двусмысленность демонстрирует себя в том сущностном разрыве, который располагается между смысловыми интенциями, имплицитно включенными в само понятие «философия» (при любых его возможных трактовках, в том числе и в случае рассмотрения философии в качестве специфической литературной традиции), и некоторыми характеристиками общего отношения (сложившегося на уровне массового сознания) к данному феномену, характеристиками, постоянно воспроизводимыми в пределах современного общества.

Подобная двусмысленность положения философии и философствования, быть может, наиболее отчетливым и внятным образом нашла свое отражение в некоторых высказываниях, например, М. Хайдеггера и Ж. - Ф. Лиотара. Так, Хайдеггер утверждал, что «философия всегда несвоевременна», что «это безрассудство (сумасбродство, *une folie*)», что философия, по самой своей сущности, «принадлежит к тем редким явлениям, судьба которых в том и состоит, что они не могут встретить непосредственный отклик»¹. Лиотар же обращал внимание на то обстоятельство, что, по-видимому, «философия никогда не избавится от своей незаконнорожденности», поскольку вообще «философское не сводимо к культурному»².

Данные высказывания интересны для нас, в первую очередь, в силу того, что в них фиксируется, кроме прочего, невозможность адекватного социального, культурного и психологического воплощения идеи философии как таковой, невозможность ее существования *вполне «в русле»* исторического времени и, следовательно, ее *практическая* бесполезность.

В целях наилучшего понимания значения философской литературной традиции для функционирования современной культуры следует рассмотреть эту традицию в единстве трех очевидных смысловых ориентиров (и, конечно, при учете всего сказанного только что по поводу двусмысленности положения философии): во-первых, философия традиционно связывается с определенной разновидностью интеллектуальной деятельности; во-вторых, философия

¹ Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге. С. 146.

² Лиотар Ж. - Ф. *Anima minima*. С. 87.

ассоциируется с некоторым объемом специфического знания; в-третьих, философия сейчас сопряжена с неким социальным институтом профессионального философствования.

Рассмотрим вначале тот тип *интеллектуальной активности*, с которым мы имеем дело в современной философии. По большому счету, речь пойдет о положениях современной философской «грамматики мысли» (по терминологии того же М. Мак-Люэна), а также о некоторых основополагающих принципах современной философской интеллектуальной стратегии, о принципах непосредственного манипулирования соответствующей «грамматикой». Заметим, что под «интеллектуальной стратегией», в самом общем виде, здесь будет подразумеваться некий *архитектонический* проект, нацеленный на конституирование (естественно, в тексте) смысла как такового, смысла вообще.

Обозначим сразу в виде некоего предварительного тезиса следующее обстоятельство: на наш взгляд, с одной стороны, правила современной философской «грамматики мысли», конечно, в своей базовой конфигурации воспроизводят правила, негласно предписываемые в качестве обязательных для *любой* интеллектуальной активности, протекающей в пространстве современной культуры¹, а, с другой стороны, та когнитивная «виртуальная» стратегия, которая (в масштабах опять-таки культуры как таковой) рассматривается в качестве принципиального и основополагающего пути, способа реализации глобальных мыслительных «грамматических» правил, находится в определенном *странном* противоречии с интеллектуальной стратегией философии. Также при дальнейших исследованиях не будем забывать о том, что современная культура, по преимуществу, носит массовый характер.

В целом, философия, взятая как деятельность (и, прежде всего, как деятельность литературного свойства), всегда в своей основе сводилась к процедуре построения письменного дискурса, легитимизирующего то или иное онтологическое распределение мира. Конечно, по ходу истории философии

¹ О неизбежности социального и культурного нормирования всякого современного непосредственного действия как такового подробнее можно посм., например, в работе: Raz J. *Practical reason and norms*. Oxford, 2002. P. 15 – 48.

представления о специфике этой процедуры и о существовании данной легитимности несколько раз принципиальным образом менялись. В современной же культуре необходимо говорить о следующих особенностях непосредственно процедуры философствования, о следующих характеристиках собственно философской «грамматики мысли»:

1) всякая подобная процедура сейчас опирается на положение о неизбежной *множественности* вероятных онтологических распределений мира. Естественно, речь здесь идет о вероятности, сосредоточенной как бы «в точке», поскольку по-разному сконструированные интеллектуальные дискурсы задают *саму возможность* построения различных частных онтологий. Суть дела состоит в необходимости постоянного удержания представления об этой множественности в мысли, *внутри* акта философствования (ведь в наши дни «грамотная» мысль вообще должна быть максимально «мобильной» и предельно нейтральной). Поэтому, кстати говоря, сейчас невозможно появление глобальных философских систем, наподобие, например, гегелевской системы. Уточним также, что осознание наличия данной множественности во многом является эффектом общего расщепляющего действия письменности, реализующегося за счет информирования читателей о возможном содержании «опыта Другого» (о чем частично выше уже шла речь);

2) в современных условиях при создании любого философского текста (а к этому, как уже было сказано, фактически и сводится процесс философствования) нужно иметь в виду фактическую невозможность построения абсолютно «чистого» интеллектуального дискурса, поскольку сейчас вообще ни один вид дискурса не функционирует в таком качестве¹. Термины, обороты речи и риторические фигуры, ранее свойственные какому-то конкретному виду, теперь могут быть встречены и за его пределами. Поэтому, в частности, в наши дни многие письменные философские формы развиваются в направлении сближения с той же литературной критикой. И по этой же причине, кстати говоря, в рамках

¹ См.: Кристева Ю. Разрушение поэтики // Кристева Ю. Избранные труды. М., 2004. С. 38 – 39.

современной культуры становятся возможными тексты, подобные, например, «Миру Софии» Юстейна Гордера («Мир Софии» – это художественное произведение, роман об истории философии, написанный в целях популяризации базовых философских концепций для детей, это книга, посвященная маленькой девочке, которая, вернувшись однажды домой из школы, нашла в почтовом ящике записку со словами «Кто ты такая?», после чего ее жизнь никогда уже не стала прежней)¹, «Все о жизни» Михаила Веллера (текст неопределенного жанра, претендующий на статус эстетизированного учебника по философии)² или лучшим работам И. Ялома (являющимся, по сути, психотерапевтическим гидом по философии)³. На наш взгляд, вообще подобные взаимопроникновения различных видов дискурсов являются закономерным итогом применения в масштабах культуры письменной, печатной технологии хранения и передачи информации;

3) любой современный философ постоянно словно бы находится перед лицом *неизбежности* определенных интеллектуальных выборов. Вообще философию сейчас следует рассматривать в качестве текстуально организованного пространства выбора систем отсчета. Данная ситуация связана, с одной стороны, с тем, что благодаря множественности частных дискурсов, растиражированных письмом, делом философии с необходимостью становятся выбор и обоснование той или иной системы отсчета, всегда подчиненные соблазнам этого «любимого» дискурса. То есть задача философии всегда состоит в том, чтобы задать онтологическое распределение *именно внутри* выбранной системы координат. Помимо прочего, это означает, что у всех тех, кто пытается заниматься философией нет иного выбора, кроме как выбирать (любимые книги, авторов, метафоры, распределения, идеалы, этики и проч.). С другой стороны, в современном мире философия функционирует по тем же законам, что и (массовая) культура в целом, а именно по законам уравнивания, предписывающего всякому субъекту быть, прежде всего, субъектом потребления

¹ Гордер Ю. Мир Софии: Роман об истории философии. СПб., 2007.

² Веллер М. Все о жизни. М., 2007.

³ См.: Ялом И. Когда Ницше плакал. М., 2007; Ялом И. Шопенгауэр как лекарство. М., 2007.

(в том числе, потребления информации и абстрактного знания), одним из главных состояний которого является участие в своего рода лотерее жизненных смыслов и ценностей¹;

4) письменное философствование – это интеллектуальная игра, в том числе, игра с достижениями предшественников, ставшими всеобщим достоянием благодаря существованию соответствующей письменной литературной традиции. Конечно, правила этой игры могут меняться от эпохи к эпохе и от автора к автору, но сам игровой принцип организации пространства философии (да и любой письменно оформленной традиции знания!) остается неизменным. В целом, эта игра заключается в определенном *искусстве* манипулирования цитатами, интеллектуальными конструкциями, понятиями, соответствующими риторическими фигурами и т. п. с целью построения собственного более или менее удачного целого. Естественно, построения в тексте. Следовательно, существо философии состоит в том, чтобы «творить все новые концепты»² (ключевые слова – «все новые»), уровень сложности которых на настоящий момент таков, что становится совершенно очевидной невозможность его достижения без письма, вне письменной культуры. Иначе говоря, с одной стороны, без письма какие-то вещи никогда не могли бы стать предметом рефлексии и объектом игры, не могли бы явить себя (как, например, психоанализ), а, с другой стороны, объемы человеческой памяти не безграничны, а значит, философские конструкты определенной степени сложности могут создаваться, развиваться и осмысляться только в пределах письменной культуры;

5) в рамках современной культуры интеллектуальная активность философствующего субъекта всегда связана со стремлением к преодолению воздействия на мышление любых *исторически* формирующих его принципов с целью достижения состояния некой когнитивной нейтральности. Речь идет, прежде всего, об ориентации философии на перманентное переосмысление содержания тех или иных *предшествующих* мыслительных традиций. Конечно,

¹ См.: Кларк Д. Б. Потребление и город, современность и постсовременность // Логос. 2002. №3-4. С. 55; Фукуяма Ф. Великий разрыв. М., 2004. С. 296.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 14.

эта ситуация парадоксальна по своей сути. Хотя бы потому, что а) сама претензия устранения *предзаданных* интеллектуальных алгоритмов и шаблонов является *предзаданным* форматирующим принципом, а также потому, что б) внутри письменного общества полностью неотформатированное мышление невозможно в принципе. Тем не менее, и отрицание алгоритма может быть возведено в методическую установку и, таким образом, приобрести значение алгоритма.

В целом, следует заметить, что вообще началом всякой современной попытки философствования, так или иначе, выступает некое отрицательное, негативное движение в отношении, во-первых, «достижений предшественников», а, во-вторых, самой идеи стандартизованного мышления. В этом же направлении работает и свойственная современности боязнь когнитивного плагиата, подкрепленная существованием соответствующего законодательства, и характерная для западной культуры вообще ориентация на преодоление интеллектуальных канонов и традиций.

Обратимся теперь к исследованию существа тех *странных* и противоречивых отношений между стратегией интеллектуального действия, характерной для современного общества в целом, и философской интеллектуальной стратегией, о которых мы говорили ранее.

Прежде всего, следует помнить о том, что одним из основных свойств существующего ныне массового общества, свойств, определяющих, помимо прочего, и любую интеллектуальную активность, является глобальная (и парадоксальная по сути) ориентация на своего рода регулярность и, в этом смысле, на ригоризм¹. Следовательно, в рамках такого общества негласное нормативное представление о возможной деятельности интеллекта предписывает ей необходимость быть адекватной по отношению к мнению большинства (в том числе, быть «модной») и, в то же время, быть прозрачной для вероятного понимания (в том числе, быть «простой»). Таким образом, заключаем, что одной

¹ См., например: Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 43 – 163.

из базовых стратегических установок современного общества в сфере интеллекта является установка на «модность» и «простоту».

Еще одной значимой в интересующем нас смысле характеристикой современной массовой культуры является общая ориентация на запрет каких-либо допущений о наличии *трансцендентных* репрессивных, контролирующих инстанций. В отношении деятельности интеллекта данный запрет, кроме прочего, означает рассмотрение мышления самого по себе не как источника возможного обнаружения истины (ведь истина *в своем качестве* всегда, так или иначе, легитимизируется трансцендентным образом), а как своеобразного товарного производства, где под видом товара выступают различные идеи и теории (об этом «конце трансцендентного» писали, например, Г. Маркузе и Ж. Бодрийяр¹). Следовательно, можно видеть, что одним из принципов современной мыслительной стратегии является принцип прагматической оправданности (то есть *рентабельности*) идей.

Кроме прочего, одним из базовых свойств существующей массовой культуры является также ее мифологизированность. Под самим термином «миф» в данном случае понимается некоторая информационная структура, постоянно превращающая смысл в голую форму, некое «похищенное и возвращенное слово», которое возвращается всегда «уже не совсем таким, каким было похищено»². Таким образом, говоря о мифологизированности современной культуры, мы имеем в виду ее принципиальную основанность на семиологических (а не на фактических!) системах, преобразовывающих «историю в природу»³. В отношении деятельности интеллекта указанное обстоятельство приводит, с одной стороны, к требованию демонстрации высокого уровня *наглядности* мыслимого, а, с другой стороны, к ориентации на превосходную степень воплощения во всякой мысли структуры *детективной* интриги (эти последствия связаны с экстерииорирующим характером мифа). Следовательно,

¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 239 – 241; Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2002. С. 406 – 432.

² Барт Р. Мифологии. С. 251.

³ Там же. С. 255.

еще одним крайне важным положением современной интеллектуальной стратегии выступает положение о необходимости наглядных перформансов и завлекающих маневров.

И, наконец, следует сказать, что современная массовая культура опирается на представление о любом *предельно абстрагирующем* интеллектуальном действии как о поступке, в каком-то смысле, избыточном и уж, во всяком случае, всегда социально менее значимом по сравнению с перспективами, очерченными утилитарно целесообразной активностью психики. Любое *чисто* интеллектуальное движение рассматривается сейчас в качестве события, вторичного в отношении события демонстрации социальной состоятельности личности. И, таким образом, необходимо заключить, что одной из установок господствующей ныне мыслительной стратегии является установка на подчинение *«воли»* интеллекта характеристикам той или иной *«внешней»*, общественной роли (либо функции) субъекта.

Возвращаясь теперь к той *странности* и к тому противоречию, которые, на наш взгляд, свойственны взаимодействию существующего нормативного представления о деятельности интеллекта как такового с общей когнитивной стратегией философии, нужно заметить, что это противоречие связано, с одной стороны, с неизбежной утратой философией собственной аксиологической значимости в случае попытки буквального следования указанным нормам (а сама современная культурная ситуация постоянно подталкивает философию именно к такому выбору), а, с другой стороны, конечно, с тем фактом, что установки, касающиеся *структуры* интеллектуального поведения философа, которые имплицитно заданы непосредственно значениями термина *«философия»*, существенным образом разнятся с общепринятыми нормами. Так, базовыми интенциями *собственно философствования* выступают, как нам кажется, сущностные ориентации на своего рода одиночество-в-медитации, *«сложность»*, прямую прагматическую бесполезность конечного продукта, неуклонное следование интеллектуальному *«долгу»* и непоколебимую верность принципам когнитивной *«совести»*.

Иными словами, через конфигурацию глобальной интеллектуальной стратегии, «виртуально» существующей в пространстве современной массовой культуры, философию постоянно пытаются преобразовывать (и эту тенденцию можно заметить и в текстах учебников по философии, и в обыденных представлениях значительной части людей, и в определенных информационных сообщениях и т. д.) в направлении создания на ее основе «внятного» содержательного знаниевого комплекса с устойчивыми границами, «неподвижными» определениями системообразующих понятий и отчетливыми эксплуатационными перспективами. Однако философия до сих пор все-таки была нужна обществу (пусть общество почти всегда стремилось с некоторой долей снисходительного недоумения отстранить от себя эту нужду) именно в силу своей бесполезности и своей неоднозначности. Если же сделать философию полезной (а к этому, в итоге, и пытается двигаться современная цивилизация), то она перестанет быть нужной. Эсхатологическое назначение философии скрыто в вероятных ответах на вопрос «почему?», рассуждения же по поводу вопроса «зачем?» обращают это *тайное* назначение в ничто, в пустой звук. Именно здесь находится корень противоречивости во взаимодействии мыслительных стратегий нынешней культуры в целом и философии в частности.

Что же касается до *странности* этого взаимодействия, то она связана, прежде всего, с некоторыми следствиями предельной *тоталитарности* современной массовой культуры. Данная тоталитарность заключается в том обстоятельстве, что сейчас любые формы протеста, в том числе (и, быть может, по преимуществу) и протеста интеллектуального, возможны только в тех пределах, которые разрешены самой структурой информационного пространства культуры. Суть в том, что это пространство, в принципе, не допускает каких-либо произвольных форм протеста, то есть делает *невозможным* любое *непредсказуемое* негативное движение.

В связи с последним рассуждением будет не лишним обратиться к высказыванию по поводу нынешней культурной ситуации, сделанному в одном из интервью А. Ю. Ашкеровым и косвенным образом имеющему отношение к

существо тех *странных* вещей, о которых, собственно, идет речь: «Это верная примета деградации: для того, чтобы идентифицировать себя, ты вынужден пользоваться готовыми полуфабрикатами идентичностей. Если сопротивление подобной тенденции может иметь статус позиции, я бы связал свою деятельность с таким сопротивлением. *Проблема, однако, именно в том, что возможность подобной позиции – я бы назвал ее позицией исследователя – лимитирована исчезновением всей политической топологии в прежнем понимании...* [курсив мой – О. Х.] Единственно возможными становятся невероятные прежде подходы и роли, при этом невероятное теряет свой прежний статус, превращаясь в достояние обыденности»¹.

Таким образом, суть дела заключается в исчезновении из современного общества неких неявных структур, которые позволяли бы человеку *разместить себя* по отношению к этому обществу в какие-либо *невероятные* критические когнитивные позиции.

Поэтому, рассуждая об интеллектуальной стратегии философии, нужно всегда помнить о том, что, кроме прочего, именно такой стиль когнитивного поведения массовая культура изначально предопределила для людей, склонных (перефразируя М. Хайдеггера²) к «мышлению в провинции», и, что, конечно, не в последнюю очередь *сама возможность* подобной культурной ситуации обусловлена наличием глобальной предшествующей традиции письменной, печатной работы с информацией.

Поговорим теперь о *характеристиках того специфического знания*, с которым сейчас на уровне массового сознания все-таки ассоциируется сфера философии (как бы не противились возможности подобных аллюзий скрытые потенции самого данного феномена).

В первую очередь, заметим, что, конечно, как и всякое знание, функционирующее в поле современной культуры, знание философское следует

¹ Ашкерев А. Ю. Нация – это постоянный флэш – моб... // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. М., 2007. С. 18.

² См.: Хайдеггер М. Творческий ландшафт: Почему мы остаемся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 218 – 221.

рассматривать ныне в качестве совокупности особым образом оформленной и социально значимой (пусть даже в сомнительном и/или негативном смысле) информации. А отсюда следует, что философское знание является для нас, прежде всего, сложной системой упорядоченных групп высказываний, естественным образом (по природе преобладающей в современном интеллектуальном пространстве трактовки понятия «знание» самого по себе) ориентированных на определенный общественный резонанс.

Также необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что философское знание сейчас однозначно увязывается с областью так называемого «гуманитарного» знания, которое все в большей степени начинает рассматриваться самими «гуманитариями» в качестве сферы применения организующего принципа, названного Ж. Деррида принципом деконструкции (и речь здесь идет не столько об отсылке к постмодернистскому проекту как таковому, сколько об апелляции к общему *мироощущению*, свойственному для современного «гуманитария», мироощущению, существо которого наиболее адекватным образом удалось выразить именно постмодернистам).

Этот принцип может быть сформулирован в следующем виде: всякий эксплицированный смысл является продуктом аналитики лишенных инвариантного содержания означающих. По большому счету, суть заключается в том, что любое преобразование «гуманитарного» знания, любое расширение его объема мыслится теперь как осуществляющееся за счет *смещения* привычных значений означающих, ставших объектом аналитики в рамках того или иного конкретного исследования. При этом постоянно подразумевается, с одной стороны, склонность всякого подобного смещения к превращению в самодовлеющую, то есть абсолютизирующую самое себя, процедуру, а, с другой стороны, невозможность смещения некоторых значений (имеется в виду невозможность в рамках той или иной *конкретной* попытки смещения) никакими сознательными усилиями. Поэтому всякое «гуманитарное» изыскание сейчас начинается фактически с рефлексии над основаниями и обстоятельствами производимого смещения. Как говорит тот же Деррида: «Речь здесь идет о

критическом отношении к языку гуманитарных наук и о критической ответственности дискурса. Речь идет о том, чтобы явно и систематически ставить проблему статуса дискурса, заимствующего из наследия необходимые для *де-конструкции* самого же этого наследия ресурсы. Проблему экономики и стратегии»¹. Таким образом, следует заключить, что «гуманитарное» знание вообще это знание, эксплицирующее *экономику* смещения значений.

Добавим к сказанному, что формы объекта «гуманитарного» исследования и самого исследования зачастую рассматриваются сейчас как совпадающие (в связи с этим, например, считается, что рассуждение о мифе всегда должно быть мифоморфным, а рассуждение об истории должно быть изначально вписано в определенный исторический контекст). И тут главная трудность заключается в необходимости удержаться от сползания в «эмпиризм». В данном случае, эмпиризм – это простое апеллирование к опыту и контексту существования тех или иных смещаемых значений, в результате чего «гуманитарное» знание может приобретать вид специфического (*простого*) описания, которое всегда можно дополнить или опровергнуть новой информацией. Призрак эмпиризма вызывается к жизни кажущейся неспособностью «гуманитария» высказать все, что следует высказать, в силу бесконечности соответствующего информационного поля. Однако способ преодоления эмпиризма обнаруживается тут в осознании того факта, что *избыточность* всякого значения является следствием игрового характера процедуры смещения (это вытекает из сути принципа деконструкции). Поэтому, на самом деле, правильно проводимое «гуманитарное» исследование всегда имеет дело с конечным, *достаточным* объемом информации. Бесконечным же является только количество возможных сочетаний элементов, подстановок *внутри* конкретного смещения. Таким образом, можно резюмировать, что «гуманитарное» знание, эксплицируя *экономику* смещения значений, само превращается в *соответствующую* экономическую теорию.

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 357.

Все сказанное по поводу «гуманитарного» знания в целом в полной мере относится и к философии в частности, и к любым ее возможным экономикам. Другое дело, что «гуманитарность» философии обладает рядом специфических особенностей по сравнению с «гуманитарностью» иных видов подобного знания. Источником этих особенностей является характерный исключительно для философии способ рассмотрения понятия «человек». В структуре всех прочих (кроме философского) пространств «гуманитарного» знания данное понятие всегда рассматривается через призму того или иного *определенного, явного* набора свойств (пусть даже довольно абстрактных). В то время как в рамках философского знания «человек» понимается как *бесконечно неопределенное* существо, а точнее как существо, *становящееся* в бесконечной неопределенности своих возможных свойств. Говоря другими словами, в рамках любой разновидности «гуманитарного» знания (за исключением философской) понятие «человек» как раз и является одним из тех понятий, которые не могут быть *смещены* в отношении оснований соответствующей предметной области никакими *частными* попытками анализа. Философский же подход к «человеку» базируется на представлении о бесконечной *смещаемости* любых вероятных значений данного термина в пределах самой сферы того или иного *конкретного* акта философствования. В этом смысле, философское знание представляет собой такую содержательную область, в которой в наибольшей степени проявляется «неспособность гуманистики настичь свой ускользающий субъект-объект»¹.

Помимо всего сказанного выше, отметим также, что в массовом сознании существует представление, с одной стороны, о предельной *неопределенности*, неконкретности философского знания (данное представление является следствием, во-первых, стремления философии к *всеохватности*, а, во-вторых, «*циклического*» характера развития всякого философствования, в финале всегда, так или иначе, возвращающегося к собственному началу и признающего, таким образом, невозможность окончательного разрешения любых философских

¹ Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. С. 11.

вопрошаний), а, с другой стороны, о практической способности любого человека «разобраться» с ним, о некоторой *обыденной самопроизвольности*, «легкости» философствования (возможно, появление представления о подобной «легкости» связано со спецификой языка философии, который во многом состоит из всем привычных и, казалось бы, понятных слов, за которыми, на деле, скрываются совершенно «непонятные» значения, но осознание этого обстоятельства всегда требует большого усилия, каковое редко становится свершившимся фактом). Бытует рассуждение о том, что при наличии устойчивого желания, стремления философское знание может быть *непроизвольно* освоено кем угодно, поскольку вообще область философии – это поле формирования частных мнений, личных позиций по разнообразным «сложным» поводам. То есть в современном массовом обществе зачастую философствование понимается как отвлеченное рассуждение вообще, как *всякое* такое рассуждение. Следует заметить, что, по-видимому, подобное положение дел складывается именно благодаря распространившемуся мнению о неконкретности философии (на деле же, за неконкретность принимается *целостность* философии, ее перманентная ориентация, если хотите, на *Единое*).

Еще одной распространенной «метафизической иллюзией» массовой культуры по поводу философского знания является представление о нем как о *предлоге* неизбежных дискуссий, споров (поскольку уж ни по одному философскому поводу не может быть выработано «однозначно верного» мнения). Более того, философия как таковая здесь очень часто рассматривается в качестве бесконечно растянутого во времени пространства спора, который, по сути, конечно, всегда беспредметен. Однако, на самом деле, ситуация спора абсолютно чужда философии именно в силу ее целостности. По этому поводу очень удачно высказались Ж. Делез и Ф. Гваттари: «У философа очень мало вкуса к дискуссиям. Услышав фразу «давайте подискутируем», любой философ убегает со всех ног. Спорить хорошо за круглым столом, но философия бросает свои шифрованные кости на совсем иной стол... Коммуникация всегда наступает слишком рано или слишком поздно, и беседа всегда является лишней по

отношению к творчеству. Иногда философию представляют себе как вечную дискуссию, в духе «коммуникационной рациональности» или «мирового демократического диалога». Нет ничего более неточного... Все эти специалисты по дискуссиям и коммуникации движимы обидой. Сталкивая друг с другом пустые общие словеса, они говорят лишь сами о себе. Философия же не выносит дискуссий. Ей всегда не до них»¹.

Предельным воплощением подобных «иллюзорных» массовых представлений о философском знании как об объекте коммуникации в споре, в дискуссии является представление о существовании у каждого человека вообще и у каждого философа в частности какой-то отдельной, «своей» философии, на которую все упомянутые лица будто бы имеют «естественное право» (каковое, помимо прочего, собственно, и должно отстаиваться в соответствующем споре). Однако требующая осознания суть дела заключается в том, что парадоксальным образом существует *только одна* философия. То есть конкретная интерпретация самого содержания данного термина может быть любой, но структура соответствующего *онтологического феномена* при этом не изменяется. Иными словами, феномен философии только открывается, *является* (всегда) по-разному.

Рассмотрим далее существующий в современном обществе *социальный институт профессионального философствования*.

В 1980 году в одном из своих интервью Ж. Делез очень удачно заметил: «Изначально философия никогда не была предназначена для профессоров философии... Мы на пути к созданию литературного пространства, так же как и судебного, экономического, политического пространств – полностью реакционных, заранее сфабрикованных и предназначенных для угнетения»². В данном высказывании, кроме прочего, французский философ обозначил мнение об определенной степени необоснованности, сомнительности самой идеи *метафизической* целесообразности (а, равным образом, и субстанциальной возможности) *профессиональной философии*. Эта гипотетическая сомнительность

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 41 – 42.

² Делез Ж. Переговоры. С. 42 – 43.

связана, прежде всего, с неоправданными, но неизбежными претензиями философии, взятой *в качестве института*, во-первых, на определенную интеллектуальную (и экономическую) монополию в сфере осмысления предельных структур и категорий бытия, и, во-вторых, на способность субъекта подобных институализированных взаимодействий, отношений к непрерывному и регламентированному штатным расписанием удержанию себя *внутри* такого осмысления.

Если говорить о последствиях попытки *имплицитной* монополизации институтом профессиональной философии области «предельного» мышления, то обращают на себя внимание, в первую очередь, следующие обстоятельства:

1) по большому счету, профессиональная философия может быть рассмотрена как инстанция (естественно, репрессивная по характеру), предназначение которой состоит в конституировании базовых культурных универсалий. Именно социальный институт философии в наибольшей степени способствует формированию в масштабах культуры того «самого конкурентоспособного из рынков», на котором затем осуществляется «торговля жизненными смыслами»¹. *Философское*, следовательно, в современном обществе выступает в качестве своеобразного ярлыка, удостоверяющего культурную и социальную значимость определенного ряда стратегий трансцендентности, то есть ряда всеобщих стратегий *перехода* личности от обыденного к возвышающему;

2) именно основополагающие презумпции институализированной философии структурируют (в силу высказанных только что соображений) базис системы классического образования.

В данном случае, под «*классическим*» образованием подразумевается такой его тип, который в качестве своей финальной цели предполагает производство и воспроизводство определенным образом мыслящей и действующей личности. И тогда вообще образование будет рассматриваться здесь как «процесс приобщения

¹ См., например: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 5.

к культурно детерминированным путям решения тех задач, с которыми связана жизнь человека»¹. Своеобразным противовесом «классическому» образованию является образование «неклассическое», наиболее широко распространившееся только в XX веке и ориентированное всего лишь на учебную подготовку к какой-либо профессии².

Само существо классического образования органически связано с повсеместным и обязательным преподаванием некоего *универсального* курса философии, то есть курса философии вообще, философии как таковой³. Причем, ясно, что философия тут выступает в качестве привилегированного предмета, обладающего статусом «нравственного» превосходства над другими предметами, а также, конечно, статусом их основы, фундамента.

Неклассическое же образование, по определению, лишает философию этого ее привилегированного, исключительного («структурирующего базис») положения, «низводя» ее до уровня всех прочих предметов и представляя в качестве простой суммы некоторых знаний, умений и навыков. Поэтому вполне закономерным выглядит появление в рамках системы неклассического образования узко специфицированных *по содержанию* учебных пособий по философии, предназначенных, например, для гуманитарных или технических учебных заведений, для студентов, получающих высшее или средне-специальное образование, для «начинающих» или «продолжающих» и проч. (хотя, фактически, по логике событий, это то же самое, что, допустим, издание «Камасутры», предназначенное для водителей троллейбуса)⁴. Подобная специфицированность разного рода учебных пособий (и, кстати, не только по философии), естественно,

¹ Долженко О. В. Очерки по философии образования. М., 1995. С. 63.

² См., например: Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб., 2004. С. 26 – 35; Розин В. М. Философия образования: Этюды-исследования. М., Воронеж, 2007. С. 17 – 24; Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 15 – 56.

³ См., например: Рюби К. История философии // Великие философские учения. М., 2005. С. 363 – 365, 383 – 385.

⁴ Для общего предварительного ознакомления с наиболее характерными чертами обозначенной ориентации системы неклассического образования можно обратиться, например, к следующим учебным пособиям (данная выборка во многом является произвольной, а к существующему огромному массиву стандартных специализированных вузовских и проч. учебников мы здесь вообще обращаться не будем, именно, в силу его огромности и стандартности): Борисов С. В. Философские беседы: Учебное пособие по элективному курсу для старшей профильной школы. Самара, 2005; Стивенсон Д. Философия. Руководство для идиотов. М., 2004; Тейчман Д., Эванс К. Философия. Руководство для начинающих. М., 1997 и др.

представляет собой достаточно обоснованное следствие общей ориентации неклассического образования на подготовку узких специалистов в какой-либо сфере;

3) сам факт существования профессиональной философии априорно задает (и маркирует собой) некое поле отношений между дискурсом власти как таковым и официально одобряемым интеллектуальным дискурсом.

Можно сказать, что само наличие институализированного философствования (и вообще институализированной рациональности) автоматически подразумевает существование некоторой социально значимой фигуры интеллектуала, *будто бы* обладающего преимущественным правом на создание идеальных *программирующих*, то есть претендующих на последующее физическое воплощение, моделей общественного развития (следует подчеркнуть, что настоящие рассуждения отчасти соотносятся с концепцией «коммуникативного дискурса» и соответствующей ему демократии Ю. Хабермаса¹, но, в то же время, с той оговоркой, что шансы на реализацию всех вышеупомянутых моделей все-таки сомнительны²).

В целом, подобный профессиональный интеллектуализм, пытающийся (естественно, безуспешно в финале) монополизировать право на любое социально осязаемое действие в сфере мысли и, тем самым, *стать частью существующих в обществе отношений господства и подчинения*, является одной из самых характерных черт современной культуры³.

Как верно заметил У. Дюваль: «Интеллектуал, счастливо сочетающий в себе черты философа, публициста, духовного светоча и политического активиста, – знаковая фигура на сцене современной истории»⁴.

По большому счету, «практическая» деятельность этого интеллектуала-специалиста сводится сейчас к следующему:

¹ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

² См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

³ См., например: Мерло-Понти М. Интервью // Логос. Философско-литературный журнал. №2. 1991. С. 32.

⁴ Дюваль У. Утраченные иллюзии: интеллектуал во Франции // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005. С. 337.

а) к «одомашниванию» мысли, то есть к приспособлению сферы интеллекта к нуждам власти и ее дискурса (для удобства последующего использования)¹. Данная тенденция ярко демонстрирует себя в распространившемся в наши дни стремлении рассматривать философию, помимо прочего, как такой тип интеллектуальной активности, осуществление которого подразумевает актуализацию *во всех объектах влияния* основ «подлинной» разумности, идеалов демократии и ненасилия, интенций к блокированию деструктивного поведения, а также «правильного» представления о возможном будущем и проч.²;

б) к «обустройству» собственной судьбы, то есть к последовательному стремлению к обладанию определенным набором материальных благ, соответствующим положению интеллектуала в общей социальной иерархии³;

в) к раскрытию неочевидных до момента вмешательства интеллектуала отношений господства⁴.

Вообще же институт профессионального философствования базируется на совершенно других принципах трансляции философского опыта по сравнению с теми формами, которые предполагались в момент складывания философии как культурного феномена. Именно исчезновение традиции общения Учителя мудрости с Учеником и возникновение ситуации информационного обмена между преподавателем философии и усредненным студентом может считаться основной причиной размещения философского дискурса как такового в пространстве взаимодействия отношений власти и подчинения.

Если же обратиться непосредственно к характеристикам фигуры профессионального философа, то, прежде всего, дают о себе знать некоторые «неудобные» вопросы. Например: «можно ли считать, что философ является

¹ См.: Сюриа М. Портрет интеллектуала в обличье домашней зверушки // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005. С. 378 – 379.

² См., например: Юлина Н. С. Философия для детей. М., 2005.

³ См.: Фуко М. Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 207. Сравнить данную концепцию Фуко с: Коллинз Р. Социология философий. Введение в теорию интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.

⁴ См.: Фуко М. Интеллектуалы и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 68.

философом всегда?», «является ли философским по сути *абсолютно все*, что написано философом?», «является ли философ философом, когда не пишет?», «является ли философия собственностью профессионального философа, которой он может распоряжаться?» и др.

Существо проблемы, таким образом, заключается в затрудненности автоматического приложения самого термина «профессионализм» к фигуре философствующего субъекта. Ведь вообще сфера профессионального есть сфера, противопоставляющая специалиста и дилетанта. В области же философии специализация и дилетантизм далеко не всегда могут быть однозначно определены и зафиксированы. Хотя, конечно, для полноты освоения всей совокупности современного философского знания (в его подразумеваемой исторической ретроспективе), видимо, необходима некоторая предварительная подготовка, однако наличие такой подготовки вовсе не гарантирует способности того или иного «подготовленного» субъекта к воспроизведению *себя* в состоянии философствования, а, равным образом, и к написанию собственного философского текста. В то же время «неподготовленный» субъект, дилетант может оказаться вполне способным на подобные вещи (в силу наличия у самого феномена философии ряда соответствующих неотъемлемых свойств).

Можно заметить, следовательно, что в современных условиях профессиональный философ всегда находится в двойственной ситуации. С одной стороны, социальные и культурные обстоятельства подталкивают его к неблагодарной роли методолога (в частности, методолога науки), поскольку уж именно эта роль *по структуре* наилучшим образом вписывается в отношения философской специализации и метафизического дилетантизма вследствие существования постоянно преследующей всякого профессионального мыслителя необходимости перманентно подтверждать свой статус созданием *все новых* интеллектуальных продуктов, а, с другой стороны, философ – профессионал зачастую поневоле оказывается в абсурдном положении *практикующего пророка*

за кафедрой (в этом смысле, *профессия* философа сводится к навязыванию силой того, что фактически может быть получено только откровенно)¹.

Именно эта обусловленная обстоятельствами поза пророка постоянно заставляет профессионального философа испытывать определенное чувство вины. Данное чувство заключается, кроме прочего, в некоем негативно окрашенном *экзистенциальном переживании* всякого «академического» мыслителя по поводу неизбежного подспудного осознания собственной исключительности, принадлежности к элите². Возможно, что именно благодаря наличию подобного чувства вины профессиональные философы так часто пытаются оправдываться в связи с необходимостью обоснования актуальности своих исследований, поневоле впадая при этом в специфическое «состояние возвышенного умонастроения», являющееся следствием общей затрудненности искусственного конструирования *ситуации* мысли, *состояния* мысли (в условиях наличия у любого «академического» философа институализированной обязанности такое конструирование *обеспечить*)³.

По большому счету, можно сказать, что современный профессиональный философ очень часто «загоняется» культурой в положение интеллектуального изгоя, укрывшегося в воображаемой «башне из слоновой кости», внутри которой, на деле, философствование как таковое возможно только по поводу устройства самой «башни»⁴. Но при этом нужно не забывать, что та же культура постоянно требует от мыслителя – специалиста каких-то принципиальных суждений о мире в целом (*в позе пророка*)⁵. В итоге, большинство профессиональных философов сейчас занимаются (причем, всегда словно бы в страшной спешке) экстраполированием совокупности знаний о своих личных воображаемых

¹ См., например: Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М.; СПб., 2000. С. 154.

² См., например: Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М., 2003. С. 10 – 12.

³ См., например: Мамардашвили М. К. Быть философом – это судьба // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 28; Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 21.

⁴ См., например: Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М., 2003. С. 13 – 31.

⁵ См., например: Johnson P. Intellectuals. New York, 1992.

«башнях» на структуру реальности вообще. В то время как им, возможно, стоило бы говорить о необходимости собственного освобождения¹.

Также заметим еще, что та экстраполяция, о которой мы вели разговор, в своей процессуальности, по сути, имитирует порядок так называемой «нормальной науки». Точнее, здесь имеется в виду, что большинство профессиональных философов постоянно пытаются представить свою непосредственную деятельность в виде процедуры, которая осуществляется на основе «прошлых» философских достижений, на основе той или иной глобальной метафизической парадигмы, позволяющей в какой-то мере разрешать все возможные в ее рамках затруднения². В свое время Р. Рорти писал: «Философия... колеблется между самообразом, построенным по модели куновской «нормальной науки», в которой мелкие проблемы со временем находят свое разрешение, и самообразом, смоделированным по модели куновской «революционной науки», в которой все старые философские проблемы отброшены как псевдопроблемы, и где философы занимаются переописанием феноменов в терминах нового словаря»³. Существо данной сентенции, на наш взгляд, имеет непосредственное отношение к феномену профессиональной философии. Речь, следовательно, идет, помимо прочего, о ее склонности к представлению всякого философствования вообще в качестве *исторического* события, вписывающегося в определенную систему метафизических причин и следствий, а также в некоторую *последовательно* разворачивающуюся цепочку специфических актов теоретизирующей мысли (в этом отношении, настоящее исследование является наглядным примером «профессионального» философского изыскания).

Кроме всего уже сказанного, зафиксируем также то обстоятельство, что косвенным образом современный профессиональный философ зачастую вынужден встраивать свою деятельность в выступающую одним из важнейших оснований существующей культуры индустрию развлечений (поскольку уж сейчас большинство людей способны дать себе труд «разобраться» с каким-либо

¹ См., например: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 426 – 427.

² См., например: Кун Т. Структура научных революций. М., 2002. С. 34, 51, 63.

³ Рорти Р. Тексты и куски // Логос. Философско-литературный журнал. № 8. 1996. С. 173.

из возможных сегментов когнитивной сферы только в том случае, если процесс «разбирательства» изначально может быть представлен в виде более или менее увлекательного ментального приключения, не требующего, кстати говоря, серьезных *личностных* затрат): в современном мире профессиональный философ периодически вынужден выступать в роли массовика-затейника, ради оправдания собственной экономической бесполезности представляющего соответствующую тяжелую духовную работу в качестве одного из вероятных способов приятно, но с пользой провести время¹.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, мы можем говорить, прежде всего, о следующих общезначимых контекстах культурного бытования философской литературной традиции:

1) в определенном смысле, вообще «философия» – это стандартная товарная упаковка. Ее содержанием являются некоторые системы тезисов, которые благодаря магии письма, магии книгопечатания «владели умами многих поколений»². В какой-то мере, понятие «философия» всего лишь маркирует довольно своеобразные по совокупности характеристик информационные комплексы, предназначенные, в конечном итоге, для продажи. И эта продажа сейчас может осуществляться, конечно, не только посредством простой экономической сделки (например, как продажа книг по философии), но и через соответствующее образование, и через социальные механизмы, обеспечивающие функционирование философии как учебной и «научной» дисциплины и проч.;

2) само существование философской литературной традиции в рамках современной культуры может быть рассмотрено в качестве события, демонстрирующего факт движения вообще письма к самоосмыслению. В том отношении, что ведь письмо как таковое, по сути, порождает определенные напряжения, которые и приводят к возникновению ряда философских вопросов и проблем. Так, например, классическое европейское представление о

¹ В этом смысле, работы некоторых профессионалов выглядят довольно показательными. См., например: Баджини Д. Свинья, которая хотела, чтобы ее съели: Занимательные философские загадки. М., 2007; Балашов Л. Е. Занимательная философия. М., 2005; Бэггет Д., Клейн Ш. Э. Философия Гарри Поттера: Если бы Аристотель учился в Хогвартсе. СПб., 2005; Лоу С. Философский тренинг. М., 2007.

² Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. С. 360.

существовании целостного субъекта познания фактически обязано своим появлением одной языковой привычке, визуализированной письменностью до состояния кажущейся абсолютной очевидности. Привычке полагать наличествующим и деятеля в случае наличия действия (кстати, о чем-то подобном писали еще Ф. Ницше и М. Хайдеггер). И, следовательно, имеет смысл говорить о том, что все дискуссии относительно понятия «субъект» порождены письменностью. И значит, здесь также будет верным утверждение о закономерности постепенной утраты философией своей значимости по мере общего усиления влияния на культуру последствий «информационно-технологической революции»;

3) выше, в п. 1.1, кроме прочего, речь шла о том, что само по себе письмо имеет тенденцию к созданию в границах культуры некоторого количества усредненных аутсайдеров. По большому счету, в качестве одного из важнейших непосредственных социальных инструментов подобного усреднения может рассматриваться философская литературная традиция. В этом отношении, конечно, очень многозначительно звучат некоторые произвольно вырывающиеся метафоры, встречающиеся в тех или иных философских текстах. Как, например, уже упомянутая ранее «философия на обочине» или «философия в провинции» у Хайдеггера: с одной стороны, такая «провинциальность» в собственном качестве, как, впрочем, и призыв к ней, маркируют наличие отчужденных индивидов определенного типа, а, с другой стороны, подобная «философия на окраине» подводит этих индивидов под некий общий знаменатель, обозначая их склонность к данной философии и, таким образом, присваивая им соответствующее место в социуме (на «краю» социума), помеченное указателем «здесь – философы».

Выводы к главе 1:

1) переход человечества от устных форм хранения и передачи информации к письменным формам повлек за собой определенную трансформацию самого пространства человеческой мысли;

2) как установил канадский исследователь М. Мак-Люэн, письменность разрушила общую «экологию» культуры за счет привилегированного развития зрительной способности человека в ущерб всем остальным, сделала возможным изобретение «грамматик» мысли, породила массовую шизофрению, усилила централизующие тенденции в современных государствах и способствовала появлению в социуме специфических групп отчужденных индивидов;

3) в рамках письменной (и, затем, печатной) культуры все отрасли и области знания с неизбежностью приобрели вид определенных «литературных» традиций. Именно «литература» стала той основополагающей формой, которая упорядочивает «события», происходящие в данной культуре. Само же понятие «литература» здесь постепенно и закономерно превратилось в понятие, обладающее социальным, политическим, идеологическим, экономическим и юридическим смыслом;

4) вообще исследование отношений и связей между устной речью и письмом имеет богатую историю в европейской философской традиции. Основной ретроспективной тенденцией в подобном исследовании является переход от рассмотрения письменности как вторичного по сравнению с речью феномена к пониманию ее в качестве вполне самостоятельного явления и даже в качестве *условия возможности* членораздельной речи:

А. Для античной эпохи было характерно представление о неразрывной связи между мышлением и устной речью, то есть понятия *logos* и *phone* всегда рассматривались здесь в качестве синонимов. В отношении же письма преобладало мнение о нем, как о «жалком подобии» речи.

Б. Средневековая европейская философия была сосредоточена на исследовании взаимосвязи между словами языка и знанием человека,

понимаемого, прежде всего, как Божье создание, о сути называемых вещей и, тем самым, на прояснении принципиальных возможностей человеческого познания в деле освоения сотворенного Богом (через Слово) мира. «Говорящее» начало в человеке рассматривалось тут как одно из определяющих элементов его сущности, графемы же считались простым отображением фонем.

В. В рамках философии Возрождения письменность, с одной стороны, продолжала восприниматься в качестве феномена, более «удаленного» от интеллекта, чем устная речь, но, с другой стороны, уже появляется представление о ней как о важнейшем инструменте «сохранения» памяти.

Г. В эпоху Нового времени проблема соотношения устной речи и письма заявила о себе в противостоянии рационалистической и эмпирической традиций философствования (с сохранением наметившихся ранее интенций).

Д. Прорыв в осмыслении вопроса о связи письменности и речи относится к XIX и XX векам. Именно в это время возникают самые интересные концепции языка вообще. По наиболее общей ориентации соответствующих глобальных точек зрения на язык как таковой здесь можно выделить следующие направления в рассмотрении исследуемой проблемы – деятельностное, семиологическое, постсемиологическое, аналитическое, коммуникативное, герменевтическое, феминистское;

5) подобно всем прочим отраслям и областям знания, философия в наши дни должна рассматриваться как определенная письменная «литературная» традиция. Данный подход задает необходимость жанровой классификации философских текстов и вычленения стилистических особенностей письменного философствования как такового;

6) номенклатура существующих жанров философской литературы достаточно обширна и периодически пополняется. В качестве ее основных составляющих можно назвать жанры философской поэмы, «сократического» диалога, монологического трактата, статьи, эссе, очерков, писем, афоризма и интервью. Дополнительно следует упомянуть о феноменах учебника по философии и философских лекциях;

7) стилистика философской литературы занимает промежуточное, переходное положение между стилистическими научной литературы и художественной литературы: по большому счету, те стилистические свойства, которые сближают, допустим, философию и науку, одновременно разводят философию и художественную литературу (и наоборот). Философия, следовательно, находится на «границе» между наукой и художественной литературой, перекрестно реализуя принципы и того, и другого;

8) итоговый перечень стилистических характеристик философской литературы включает в себя такие свойства всякого философского текста, как: «серьезность» выражения, наличие устойчивых терминологических рядов, высокая степень «когнитивной вязкости», апелляция к креативному потенциалу метафор и метафорических образов, отсутствие в тезаурусах ориентации на построение в отношении входящих в них терминов каких-либо референтных зависимостей, выстраивание сюжетов вокруг попыток разрешения принципиально неразрешимых задач, вымышленность оснований, ориентация на определенную степень эмоциональной включенности читателя, релевантность сюжетов по отношению к тайнам бытия, ориентация на редукцию эротизма, нормативное задание виртуальных границ всех вероятных превращений смысла;

9) существование философской «литературной» традиции связано с некоторым типом интеллектуальной активности, которая в своей основе сводится к процедуре построения письменного дискурса, легитимизирующего то или иное онтологическое распределение мира, и которая форматируется правилами с неизбежностью присутствующей в письменной культуре соответствующей «грамматики мысли»;

10) правилами современной философской «грамматики мысли» (каковая в своей конфигурации повторяет обобщенную «грамматику мысли», свойственную существующей культуре вообще) являются следующие предзаданные когнитивные установки:

А. Вероятные онтологические распределения мира носят множественный характер.

Б. Невозможно построить абсолютно «чистый» философский дискурс.

В. Совершение некоторых интеллектуальных выборов неизбежно.

Г. Пространство философии организовано по принципу игры.

Д. Идеальным итогом письменного философствования является достижение состояния когнитивной нейтральности;

11) в силу общей «несвоевременности» философии стратегия интеллектуального действия, характерная для нее, находится в противоречии к аналогичной стратегии, действующей в современной культуре в целом. Если общекультурной мыслительной стратегии сейчас свойственны ориентация на «модность» и «простоту» мысли, установка на рентабельность всех формулируемых идей, положение о необходимости наглядных перформансов и завлекающих маневров в сфере интеллекта, а также установка на подчинение «воли» интеллекта характеристикам той или иной «внешней», общественной роли (либо функции) субъекта, то стратегия философского действия предполагает теперь ориентации на одиночество-в-медитации субъекта, «сложность» мысли, прямую прагматическую бесполезность конечного продукта деятельности мышления, неуклонное следование интеллектуальному «долгу» и непоколебимую верность принципам когнитивной «совести»;

12) существование письменной традиции философствования предполагает возможность обращения к устойчивому специфическому блоку философского знания, рассмотренного в качестве разновидности гуманитарного знания, каковое сейчас все в большей степени воспринимается как сфера применения принципа деконструкции. Этот принцип может быть сформулирован в следующем виде – всякий эксплицированный смысл является продуктом аналитики лишенных инвариантного содержания означающих. Суть заключается в том, что любое преобразование «гуманитарного» знания, любое расширение его объема мыслится теперь как осуществляющееся за счет *смещения* привычных значений означающих, ставших объектом аналитики в рамках того или иного конкретного исследования;

13) «гуманитарность» философии обладает рядом специфических особенностей по сравнению с «гуманитарностью» всех иных видов подобного знания. Источником этих особенностей является характерный исключительно для философии способ рассмотрения понятия «человек». В рамках любой разновидности «гуманитарного» знания (за исключением философской) понятие «человек» является одним из тех понятий, которые не могут быть *смещены* в отношении оснований соответствующей предметной области никакими *частными* попытками анализа. Философский же подход к «человеку» базируется на представлении о бесконечной *смещаемости* любых вероятных значений данного термина в пределах самой сферы того или иного *конкретного* акта философствования;

14) помимо всего прочего, существование письменной традиции философии сопряжено с наличием в рамках современной культуры определенного социального института профессионального философствования. Функционирование данного института связано со следующими обстоятельствами:

- А. профессиональная философия является инстанцией (естественно, репрессивной по характеру), предназначение которой состоит в конституировании базовых культурных универсалий;
- Б. именно основополагающие презумпции институализированной философии структурируют базис системы классического образования;
- В. сам факт существования профессиональной философии априорно задает (и маркирует собой) поле отношений между дискурсом власти как таковым и официально одобряемым интеллектуальным дискурсом;

15) профессиональный философ всегда находится в двойственной ситуации. С одной стороны, социальные и культурные обстоятельства подталкивают его к роли методолога (в частности, методолога науки), поскольку уж именно эта роль по структуре наилучшим образом вписывается в отношения философской специализации и метафизического дилетантизма, а, с другой стороны, он зачастую поневоле оказывается в положении практикующего пророка за кафедрой.

Глава 2

Философский текст

2.1. Философский текст как семиотическая среда

2.1.1. Понятие «философский текст» в перспективе семиотики

Исследование понятия «философский текст» в семиотической перспективе кажется нам уместным и даже необходимым в силу наличия некоторых обнаруженных ранее *странностей* становления философского смысла как такового.

Для осуществления данного исследования следует, прежде всего, разобраться с рядом неизбежных предварительных презумпций.

В первую очередь, речь пойдет собственно о понятиях «семиотика», «перспектива семиотики» и «текст».

Договоримся заранее, что значение термина «семиотика» будет пониматься нами предельно широко, то есть мы будем толковать ее не столько как науку о знаках и знаковых системах, сколько как учение о самих способах существования человека внутри создаваемого им пространства смыслов, как учение о смыслах человеческого сознания, о законах порождения смысла вообще, смысла как такового¹.

И если до сих пор мы рассматривали понятие «философский текст» в его отношении к единству стилистических характеристик соответствующей литературной традиции, то теперь, рассуждая о *перспективах* исследования этого понятия в русле семиотики, мы будем обращаться к данному феномену как к особому континууму, внутри которого возникают и превращаются соответствующие особые смыслы. То есть мы станем рассматривать философский текст в качестве специфического смыслового объема, в котором каким-то

¹ См.: Никитина Е. С. Семиотика. Курс лекций: Учебное пособие для вузов. М., 2006. С. 5 – 7; Усманова А. Р. Семиотика // Новейший философский словарь. Минск, 2001. С. 895 – 896; Deely J. Basics of semiotics. Indianapolis, 1990. P. 16-17, 124; Johansen J. D., Larsen S. E. Signs in use. London, New York, 2005. P. 2, 150 – 153.

странным манером располагаются порождающие эти смыслы значения, причем так, что потом данные смыслы вдруг оказываются философскими (как можно видеть, мы здесь разводим понятия «значение» и «смысл», интерпретируя первое в качестве концептуально нормативного, «прямого» содержания выражений и знаков, а второе – в качестве своеобразного коррелята их возможного частного понимания¹). И, таким образом, объектом нашего пристального внимания в заявленном исследовании понятия «философский текст», кроме прочего, станут собственно те структурные принципы, которые обуславливают «внутренние» метаморфозы философских смыслов.

И, наконец, само понятие «*текст*» (один из самых популярных и самых «темных» терминов в современной мысли) в рамках настоящей работы будет интерпретироваться в следующих направлениях:

1) тот «текст», о котором мы станем говорить, является (вследствие особенностей постановки нашей глобальной проблемы) письменным, печатным, а значит *институциализовавшимся* – «находящимся на своем месте» – текстом. Такой текст, конечно, никогда не существует совершенно обособленно. Только та или иная наличная литературная традиция (в нашем случае философская) придает ему определенную значимость и некоторый культурный статус. Только внутри этой традиции он обретает свои смыслы, трактовки и «пределы» понимания. А значит, он всегда обладает своего рода «текстовыми выходами», через которые он сообщается с другими «участниками» соответствующего литературного горизонта, с другими «областями каталога»².

Данные соображения, естественно, затрудняют применение в поле институциализовавшихся текстов понятия «книга», поскольку обнажают невозможность построения однозначных соответствий между материальным и дискурсивным единством текста³;

¹ Подробнее о проблеме логического разграничения понятий «значение» и «смысл» см., например, в работе: Miller A. *Philosophy of language*. London, New York, 2007.

² См.: Барт Р. *S/Z*. М., 2001. С. 45.

³ См., например: Деррида Ж. *Конец книги и начало письма // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века*. Томск, 1998. С. 218 – 224 (или в работе: Деррида Ж. *О грамматологии*. С. 119 – 124); Фуко М. *Археология знания*. С. 25.

2) тем не менее, институционализировавшийся текст, парадоксальным манером, представляет собой такое структурное единство, которое, являясь определенным образом организованным пространством смыслов, само по себе, *целиком*, представимо в виде особого Смысла (оговоримся, что этот Смысл, конечно, не является чем-то непрерывно стабильным, устойчивым. Скорее, речь идет о прояснении *пределов институционализации* того или иного текста на фоне соответствующей литературной традиции). То есть такой текст выступает как некая форма, которая *в целом* все-таки может быть рассмотрена (хотя бы в силу наличия у всякого институционализировавшегося текста конкретного, даже если порой и не идентифицируемого членораздельно, либо «мертвого», автора, пытавшегося реализовать некоторый, пусть и неизвестный нам, творческий замысел) в качестве чего-то полного, законченного, содержащего *все* необходимые части¹. И, следовательно, подобный текст «внутри» себя (*всякий раз, мгновенно*) не содержит никакой смысловой избыточности. Эта *неизбыточность* является его воображаемой границей, конечно, с неизменным постоянством ускользающей от однозначной, стабилизирующей фиксации;

3) вообще все смыслы, «становящиеся» и «превращающиеся» в рамках любого институционализировавшегося текста, носят процессуальный характер. Эту процессуальность следует толковать, с одной стороны, в направлении кантовской идеи перманентного субъективного производства реальности как таковой, а, с другой стороны, в направлении постмодернистской концепции означивания².

По поводу последней теории необходимо высказать некоторые дополнительные соображения. Как известно, само «изобретение» понятия «означивание» во многом является заслугой Ю. Кристевой. Содержание данного термина, согласно ее подходу, сводится, кроме прочего, к пониманию текста в качестве особого *движения* репрезентации. Кристева утверждает: «Текст – это не [только] коммуникативная речь, кодированная в грамматике; он не ограничивается тем, что просто репрезентирует – обозначает – реальную

¹ См., например: Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004. С. 27 – 28.

² См.: Можейко М. А. Означивание // Новейший философский словарь. Минск, 2001. С. 710 – 711.

действительность. Когда он что-то обозначает, он вызывает эффект смещения в том, что он же и репрезентирует, и тем самым участвует в движении и преобразовании реальности, которую он застаёт в данный момент в ее незамкнутости»¹.

Таким образом, в нашем случае означивание есть двойственная процедура непрерывного превращения, преобразования *в фокусе* всякого институционализовавшегося текста одновременно и его потенциально возможных смыслов, и социальной, внетекстовой реальности в целом. По поводу подобного рода непрерывности очень удачно высказывался также Ж. Деррида: «Текст замечателен тем, что... читатель никогда не сможет найти в нем свое место... Во всяком случае, он не может удержать место против этого текста, вне его, в месте, где он мог бы освободиться от обязанности писать то, что как будто уже дано в прошлом для его чтения, в котором он расположился бы перед уже сделанной записью»².

Речь, следовательно, идет о том, что вероятные смыслы любого текста *становятся в своем качестве* уже по ходу того или иного частного манипулирования его содержанием. Помимо прочего, это означает, что употребление понятия «произведение» в отношении такого текста утрачивает актуальность, что фактически всякий текст представляет собой незамкнутый континуум, состоящий из множества возможных интерпретационных потенций³;

4) необходимо помнить о том, что по тексту «прочитывается» дискурс. Это значит, что всегда остается верным утверждение: пределы дискурса очерчиваются соответствующей совокупностью текстов, но при этом *весь* дискурс может быть обнаружен в *каждом* принадлежащем ему тексте. То есть *перспектива зрения* на все «формации дискурса» (термин М. Фуко) открывается из каждого его текста. Ведь если бы ситуация была иной, мы никогда не могли бы квалифицировать, например, философский (или любой другой) текст в собственном качестве.

¹ Кристева Ю. Σημειωτική. Исследования по семанализу // Кристева Ю. Избранные труды. М., 2004. С. 35.

² Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007. С. 352.

³ См.: Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 413 – 423.

Здесь подразумевается то обстоятельство, что для присвоения тому или иному тексту определенного (философского, научного, художественного) статуса необходимо, чтобы все параметры этого статуса присутствовали в данном тексте. В этом отношении, можно сказать, что в каждом научном тексте прослеживается *весь* научный способ освоения мира, в каждом философском тексте сосредоточено *все* философское видение реальности, и в каждом художественном тексте дает знать о себе *все* существо искусства.

Обратимся далее собственно к заявленному исследованию понятия «философский текст».

Перефразируя Ю. М. Лотмана, скажем (с учетом приведенных выше оговорок): письменная философия – это коммуникативная среда¹. Следовательно, всякий философский текст может быть рассмотрен в качестве материального воплощения особым образом организованного языка, то есть языка философии². Одной из наиболее характерных черт этого языка является его лексическая и синтаксическая замкнутость на событии специфической метарефлексии, отличной от простой информированности и от любого размышления по поводу возможных истоков и превращений той или иной информации³. В практическом отношении такая метарефлексия сводится, по сути, к своего рода двойному «похищению» естественного языка⁴. В качестве первого «похищения» здесь служит *переворачивание* общепринятых, привычных значений «естественных» слов (и нечто похожее по самой логике процесса, кстати говоря, происходит и в мифологических, и в идеологических системах), точнее, постулирование запрета на использование *ближайших* значений слов. В качестве же второго «похищения» – обнаружение за данными перевернутыми значениями *случившегося* смысла, который всегда оказывается (при внимательном изучении ситуации) непричастным их непосредственной логике⁵. Поэтому можно утверждать, что

¹ См.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 19.

² См., например: Алексеев А. П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М., 2006.

³ См.: Анкин Д. В. Прологомены к семиотике философии. Екатеринбург, 2003. С. 22 – 23.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ См., например: Делез Ж. Логика смысла. С. 34 – 38.

лексические единицы философского языка пусты, а его синтаксис не поддается линейной формализации.

Фактически же в философии смысл является собственно *телом события* второго «похищения» естественного языка, знаменующего собой «кражу» каких бы то ни было значений вообще вслед за «кражей» ближайших значений. И, таким образом, в этой связи следует заметить, что существо философской метарефлексии заключается, прежде всего, в демонстрации существования *точки разрыва и отношений нонсенса* между феноменами значения и смысла *как таковыми* (иначе говоря, перманентная актуализация возможности двойного «похищения» естественного языка философией показывает его изначальную склонность к тому, чтобы быть «украденным»). Пространством такой демонстрации и местом «похищения» собственно и выступает философский текст.

Заметим, что ранее в первой главе работы в § 3 шла речь о возможном рассмотрении любого гуманитарного знания (в том числе, философского) в качестве определенной экономики смещения значений. При этом утверждалось, что особенностью философии является, прежде всего, бесконечная смещаемость значения понятия «человек» в рамках всякого конкретного акта философствования. Теперь же мы можем заявить, что гуманитарность философии обладает еще двумя специфическими свойствами. Во-первых, философия смещает не только значения терминов, отсылающих к тем или иным явлениям, ставшим собственно объектом исследования, но и значения слов и выражений естественного языка. Во-вторых, философия выступает примером *абсолютной* экономики смещения значений. В том отношении, что пределом реализации этой экономики служит абсурд, нонсенс, парадокс.

Далее необходимо сделать небольшое, но важное, отступление. Изучение проблемы значения (и смысла) применительно к дискурсу философии, как известно, имеет богатую историю. И значительная часть этой истории связана с деятельностью представителей так называемой аналитической философии, в рамках которой сложилось представление о собственно философствовании как об

особой практике, позволяющей, в случае ее адекватного применения, «обнаруживать и определять значение предложений»¹. Причем, некоторые философы-аналитики были склонны измерять степень этой «адекватности» уровнем соотнесенности философского языка с языком обыденным: утверждалось, что вообще все «странные» философские суждения, все философские парадоксы могут быть полностью опровергнуты в случае доказательства их противоречия обыденным выражениям, что «философский парадокс был бы оправдан только в том случае, если эмпирически очевидно, что ситуация, описываемая нашим [обыденным] выражением, в принципе не может существовать»². Другие же ссылались на то, что «обыденный язык не слишком значим для философии»³, и предлагали пристально рассмотреть само *внутреннее* устройство языка философии. В любом случае, аналитики сходились на той точке зрения, что философия как таковая «не может состоять из философских предложений или истин, поскольку их вообще не может быть»⁴, что судьбой философии является неизбежная вторичность, вспомогательность, что ее предназначение – служить «лестницей» на пути к (прежде всего, научной) ясности значений и смыслов⁵.

Для нашего исследования в позиции философов-аналитиков наиболее важен следующий момент: фактически они описали философию как своего рода *тренинг*, способствующий воспитанию в человеке, в субъекте такого типа мышления, которое было бы в силах никогда не обольщаться иллюзиями языка, никогда не попадаться в его соблазнительные ловушки. Однако по причине существования в рамках аналитической философии общего представления о тождестве процессов мышления и вербализации собственно назначение данного тренинга однозначно связывается тут с прояснением содержаний тех или иных

¹ Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 31.

² Малкольм Н. Мур и обыденный язык // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 94.

³ Чизолм Р. Философы и обыденный язык // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 105.

⁴ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 163.

⁵ См., например: Ayer A. J. The elimination of metaphysics // Analytic philosophy: an anthology. Oxford, 2001. P. 418 – 424.

предложений, чей статус уже удостоверен (наукой) как неоспоримо существенный.

Если же подвергнуть сомнению саму идею подобного тождества, то станет вполне очевидным тот момент, что, по сути, философы-аналитики вплотную подошли к формулированию концепции философии как пути к особому рода молчанию, которое расположено *«по ту сторону»* вербального. Дело в том, что, последовательно отбрасывая все языковые ловушки, в конце концов, мы окажемся лицом к лицу с фактической невозможностью говорения (как оперирования значениями), обусловленной наступившей полнотой смысла. В этом отношении, можно сказать, что вообще вербальное существует за счет собственных иллюзий и исчерпывается по мере их критики. Таким образом, философия предстает перед нами в качестве *метода* утраты необходимости речи и обретения права на метафизическое молчание. В этом молчании реализуется одно из главных свойств профилософствовавшего субъекта, а именно неспособность на однозначные в своей конкретности суждения. Философский же текст, при таком подходе, следует рассматривать как инструмент социальной и культурной легитимации данного свойства (удобность этого инструмента связана с той *тишиной*, в которой пребывает письмо вообще).

Тогда, возвращаясь к нашему основному рассуждению, заметим, что письменная философия, как она есть по себе, является особым дискурсом, предназначенным для обоснования самой идеи отсутствия непосредственной логической связи между значением и смыслом. И здесь пределом институционализации того или иного философского текста каждый раз служит какая-либо легитимизирующая необходимость, механизмом осуществления которой, на деле, и служит соответствующий текст.

При более тщательном исследовании становится ясным также и то обстоятельство, что непосредственно способы *показа, демонстрации* парадоксов связи смысла и значения (способы «похищения» естественного языка) могут существенным образом различаться. Речь идет о выделении, например, онтологического способа, гносеологического, этического, антропологического и

т. д. (понятно, что общее количество этих способов совпадает с количеством, так называемых, «разделов философского знания» и, следовательно, не может считаться окончательно установленным, учитывая вероятность конституирования новых подобных разделов, а, значит, и «изобретения» новых вариантов «кражи» языка). Заметим, что сам термин «парадокс» (или «нонсенс») используется здесь в русле рассуждений Ж. Делеза о чистом становлении, о так называемом «парадоксе бесконечного тождества», маркирующем собой ситуацию фиксации языком неограниченного отклонения смысла от самого себя внутри всякой попытки выговаривания смысла¹.

Экспликация данных «похищающих» образов философского действия связана с двумя моментами.

Во-первых, тут безусловно имеются причины для обращения к идее Д. В. Анкина о существовании *архетипов* философствования². Сам термин «архетип» трактуется упомянутым исследователем, с одной стороны, вполне в духе К. Юнга, то есть в качестве некой манифестации коллективного (в нашем случае, философского) бессознательного, непрерывно воспроизводящей определенные «тенденции к повторению тех же самых опытов»³, но, с другой стороны, в русле редукции психоаналитической составляющей данного понятия и расширительного толкования заключенной в нем ориентации на репродуцирование некоторых устойчивых типов (здесь, интеллектуальной) активности. В подобном контексте под «архетипом философствования» следует понимать глобальную скрытую интенцию философского языка, сложившуюся в результате неизбежного превращения *глоссолалий, идиолектов* частной речи философов в общепринятый социолект⁴ и направляющую на уровне зачастую невербализуемых предпочтений все (или почти все) возможные движения философской мысли.

¹ См.: Делез Ж. Логика смысла. Первая серия парадоксов.

² См.: Анкин Д. В. Прологомены к семиотике философии. С. 229 – 293.

³ См.: Юнг К. Психология бессознательного. М., 1994. С. 104 – 106, 110, 112 – 122.

⁴ См.: Анкин Д. В. Прологомены к семиотике философии. С. 78.

Д. В. Анкин выделяет две разновидности архетипов философствования: метаязыковые и коннотативные архетипы. Первые связаны с постоянным воспроизводством определенных «поведенческих» философских стереотипов, приводящих к появлению метаязыка метаязыка (или «анализа», демонстрирующего важнейшие структурные связи внутри высказываемого содержательного объема) и метаязыка коннотации (или «критики», показывающей возможность *синтеза* того или иного высказывания). Вторые имеют отношение к конструированию собственно предмета философствования, обуславливая возникновение коннотации метаязыка (или «метафизики», задающей некоторый *сказавшийся* образ мира в целом) и коннотации коннотации (или «аксиологии», обосновывающей приоритеты и предпочтения в иерархии высказываний о мире).

Таким образом, можно утверждать, что подобные архетипы напрямую влияют на формирование способов «кражи» естественного языка философией.

Во-вторых, необходимо помнить о том, что, по большому счету, вообще хоть сколько-нибудь определенное фиксирование онтологического, гносеологического, антропологического и проч. характера того или иного образа философского действия, как правило, может иметь место только в рамках ретроспективного взгляда на традицию письменного философствования. Такой взгляд с неизбежностью высвечивает возможность выделения в каждой исторической эпохе представлений о некоем идеальном тексте (то есть о совершенном образце философского письма), воплощениями которого стремятся быть все частные философские писательские опыты¹.

Таким образом, можно заключить, что собственно в попытке схватывания сущностных особенностей подобных идеальных текстов, а также способов превращения соответствующих идеалов в конкретные физические формы и открывается путь к осознанию вариативности показа парадоксов связи смысла и значения.

¹ См.: Иванова Е. В. «Идеальный философский текст» в истории философии [Электронный ресурс] // URL: www.omsk.edu/article/vestnik-omgpu-172.pdf.

2.1.2. Демонстрация парадоксов связи смысла и значения в философских текстах

Попробуем теперь разобраться непосредственно с основными вариантами демонстрации парадоксов взаимосвязи значения и смысла в философских текстах (онтологическим, гносеологическим и антропологическим).

Исследуем вначале *онтологический способ* фундаментального отклонения смысла философией. Фактически в подобном качестве традиционно рассматривают такой тип оперирования значениями, при котором любой случающийся смысл всякий раз оказывается – конечно, при учете общей нелинейности данных связей – имеющим отношение к феномену *чтойности* вещей (под «чтойностью» вещи здесь подразумевается ее *та или иная* качественная определенность). Точнее онтологией называют, по сути, такой образ философского действия, при котором разного рода значениями манипулируют до тех пор, пока чтойность вещей как феномен не окажется сконструированной, пока вещи не явятся, как они есть «в свете мира»¹. То есть онтология занимается превращением «похищенного» в чтойность, которая, посредством этого превращения, в свою очередь конституируется в качестве смысла.

В определенном отношении, можно также сказать, что онтология обращена к невозможности преодоления когнитивного разрыва между интуитивным стремлением человека «ухватить» вещи в их постоянстве (это стремление обусловлено самой природой человека, всегда ориентированной на внесение в действительность того или иного Порядка²) и осознанием неизбежности растворения этого гипотетического постоянства в иллюзиях, навеваемых языком, в игре значений. Таким образом, в перспективе семиотики онтология вообще предстает как способ показа диссонанса между естественной человеческой интуицией упорядоченности и постепенной неизбежной энтропией всякой упорядоченности в знаковых системах.

¹ См.: Бибихин В. В. Язык философии. С. 126 – 127.

² См.: Касавин И.Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. СПб., 2000. С. 21.

При попытке анализа текстов западной онтологии выявляются, как минимум, три формы, три исторических конструкта чтойности:

1. Конструкт наличия. Философская речь, обращенная к наличию, обнаруживается нами в работах, например, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Д. Бруно, Р. Декарта и проч. Как можно видеть, речь идет о текстах, содержание которых в рамках современной профессиональной философии ассоциируется (во многом благодаря трудам М. Хайдеггера) с понятием классической метафизики.

В целом, конструкт наличия есть итог реализации «внешней», отстраняющей попытки «творения» чтойности. По своей природе наличие является интенцией к рассмотрению вещей в их неизбежно неопределенной объектности, предельным воплощением осознания которой выступает, например, столь же неопределенный термин «субстанция». Наличие, следовательно, стремится к произволу схватывания и фиксации вещей как раз и навсегда данных и находящихся на своих местах¹.

По сути, конструкт наличия состоит из четырех частей. Он действует в единстве следующих представлений:

а) «свои места» вещей открываются только нейтральному, безразличному («внешнему») взгляду. Эта нейтральность воспринимается здесь в качестве коррелята исследовательской беспристрастности и приравнивается по статусу к моральному закону. В подобном контексте, бытийный порядок всегда рассматривается как своего рода устойчивый предлог для медитаций, и наличие, таким образом, фиксируется в качестве признания неизбежности обладания;

б) общий порядок «мест» вещей трансцендентен по происхождению. Это обусловлено тем, что только так, только трансцендентно может быть введена в онтологический дискурс и *окончательно* зафиксирована некоторая чтойность (причем, не играет роли, является ли существом этой трансцендентности Материя, Бог или Благо), поскольку ничто имманентное «местам» вещей по

¹ См., например: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 123 – 124.

определению не способно придать им окончательности такого рода. Уверенность в том, что существует именно то, что существует, достигается лишь указанием на возможность преодоления простого существования бытием некоего абсолютного эталона;

в) человек в качестве особого бытийного феномена есть вещь, подобно всем прочим вещам имеющая «свое место» в общем порядке. Человек, следовательно, изначально несвободен. Субстанциальность мира наступает на него, задавая необходимость исправления человеческой природы в направлении приведения в полное соответствие с требованиями зафиксированной чтойности. Речь идет о подчиненности человеческого бытия определенным глобальным законам природы (фактически принципам организации и взаимосвязи порядка «мест»), срабатывание которых никогда не зависит от способности или неспособности той или иной бытийной формы выступить точкой осознания этого срабатывания;

г) действие в мире факторов случайности нивелируется устойчивостью трансцендентного эталона. Внешняя необусловленность некоторых событий объявляется здесь кажущейся, поскольку логика зафиксированной чтойности всеобъемлюща. Это означает, что наличие подразумевает под «случайным» неизвестное «необходимое», требующее от человека, соответственно, осмысления, но не структурной институционализации.

По сути, содержательным ядром конструкта наличия выступает парадоксальная попытка показа упомянутого ранее рассогласования между человеческой интуицией упорядоченности мира и неизбежным растворением этой упорядоченности при любой попытке ее вербального выражения как *несуществующего* (несуществующего именно вследствие человеческой несвободы).

2. Конструкт присутствия. Наиболее отчетливо очертания данного конструкта проступают при обращении к трудам, например, Парменида, И. Канта, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.

Существо данного конструкта сводится к следующей идее: выстраивая те или иные познавательные, интеллектуальные связи в отношении мира, человек

тем самым, то есть собственно самим актом такого выстраивания, размещает себя внутри пространства, структурированного этими связями. И, следовательно, мир для него открывается именно таким не потому, что он реально (*окончательно, подлинно*) таков, а потому, что человек *всегда уже* воспринял его таким. И именно в этом контексте, по-видимому, следует толковать известное высказывание Парменида о тождестве бытия и мышления¹.

Присутствие, следовательно, есть своего рода «подвешенное», подвижное наличие. Присутствие присваивает статус чуждого только тому, что *приближено* к человеку. Это приближение рассматривается здесь как продвижение в понимании.

Конструкт присутствия, таким образом, может быть представлен по аналогии с конструктом наличия в виде составной концептуальной схемы со следующими узлами:

а) чуждость в своей природе никогда не воспринимается человеком как нечто нейтральное. Вообще только последовательно отрицая саму возможность построения отстраненного, безразличного отношения к вещам, мы сможем конституировать чуждость как смысл. В этой перспективе, чуждое показывает себя в качестве интенции вечного ускользания, противопоставляющего любой попытке системного анализа собственную непреодолимую текучесть. На наш взгляд, именно стремление схватить бесконечно уклончивое чуждое как нечто конкретно ставшее является основной причиной вовлеченности, *не-нейтральности* человека по отношению к вещам, поскольку по определению невозможно сохранять отстраненное спокойствие в виду необходимости и неизбежности «движения» в понимании;

б) порядок вещей не нуждается в том, чтобы быть введенным трансцендентным образом, так как всякий раз он оказывается привязанным только к неотъемлемым, принципиальным характеристикам (*sine qua non*) собственно акта понимания, являясь своего рода материализацией этих

¹ Парменид. О природе. С. 294.

имманентных свойств. Таким образом, тут можно вести разговор о двух горизонтах актуализации чтойного. Во-первых, речь идет о «внутреннем» горизонте непосредственно понимания, внутри которого чтойность временами перестает уклоняться от схватывания (в случае достаточности понимания), и, во всяком случае, в отношении нее становится уместным представление о существовании некоторой очевидной *системы* вещей, что делает излишними любые трансцендентные отсылки. Во-вторых, можно указать на «внешний» горизонт условий понимания, в пределах которого чтойность является себя, по большому счету, в формате *всегда уже* самодостаточного чуда. Фактически избыточность трансцендентного здесь обусловлена именно чудесной ретроспективностью чтойного;

в) человеческое бытие актуализируется в мире вещей как сущностное явление свободы, поскольку только *в* и *через* него чтойность обретает свой статус. Более того, поскольку порядок вещей всегда структурирован человеческим пониманием, постольку именно в постепенном *проступании* очертаний чтойности собственно и реализуется человеческая свобода. Таким образом, разворачивание связей мира и демонстрация бытийных закономерностей ставятся тут в прямую зависимость от метаморфоз человеческого бытия, и само чтойное воспринимается в качестве прогнозируемого побочного эффекта становления человечности;

г) фактор случайности институциализируется в порядке чтойного. Его основной формой становится вечное исключение из правил, угроза которого постоянно стоит на повестке дня. Ни одна бытийная закономерность не работает динамически, поскольку разрыв между горизонтами актуализации чтойного непреодолим (в силу *некорректности* представления о возможности его преодоления). «Необходимое», следовательно, рассматривается здесь в контексте размышления об «осуществлении вероятности».

Фактически конструктор присутствия связывает диссонанс между человеческими надеждами на упорядоченность мироздания и невозможностью их оправдания при любой попытке говорения о мире с принципиальной

спонтанностью понимания (данный диссонанс, следовательно, возникает по причине непрограммируемости феномена понимания как такового).

3. Конструкт следа. Базовые составляющие этого конструкта можно обнаружить во взглядах софистов, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ф. Джеймисона и проч.

Основное содержание данного конструкта сводится к следующему рассуждению: по большому счету, все знание о мире, которым субъект располагает в каждый момент времени, а равным образом и все человеческие попытки проникновения в существо вещей вообще, и все вероятные «продвижения в понимании» обусловлены не столько личностными характеристиками и интенциями самого субъекта, сколько структурой совокупного культурного опыта, накопленного обществом.

В этом смысле, след есть форма выражения фактической мимолетности чтойного¹. В данном конструкте фиксируется конвенциональная природа всякой онтологии. Подобная конвенциональность обосновывается здесь глобальным переустройством отношения к чтойности как таковой: она рассматривается уже не как некий содержательный объем, а как направляемый различными человеческими ценностными, интеллектуальными, семантическими и проч. ориентирами процесс соотнесения всего со всем. След, таким образом, конституирует чтойность в качестве одного из итогов реализации нормативной функции культуры.

В духе предложенного выше шаблона конструкт следа может быть разложен на ряд составляющих:

а) определение существа и границ чтойного есть прерогатива и сфера действия разного рода идеологий (сам термин «идеология» трактуется здесь предельно широко, как «социально значимый дискурс, упорядочивающий отношения власти и подчинения»). Следовательно, в интерьере «территориального распределения» мира (термин Ж. Делеза) вообще могут проступить очертания только тех вещей, которые вписываются в формат

¹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 202, 203.

соответствующей культуры, а также в соответствующий социальный контекст. Чтойное, таким образом, показывает себя в качестве предмета торга, объекта игры интересов и точки приложения конкурентных усилий;

б) порядок вещей может быть введен посредством любой подходящей к случаю системы положений, в том числе допускается и трансцендентное введение. Конечно, при условии осознания того факта, что все подобные системы (и апеллирующие к трансцендентному, естественно, тоже) выступают как интеллектуальные конструкты различного уровня сложности. Суть дела заключается в том, что онтология следа является попыткой двойного конструктивизма: с одной стороны, речь идет о бытии как конвенции, а с другой стороны, показывается конвенциональное основание представления о конвенциональности бытия;

в) человеческое бытие ассоциируется, прежде всего, с отправлением весьма специфического гражданского долга, направленного на осмысление содержания социально одобряемых онтологических предпочтений. Причем, тяжесть этого долга каждый раз оказывается прямо пропорциональной степени самокритичности соответствующего индивидуума. И, следовательно, поистине свободным может считаться только человек, способный на уровне саморефлексии блокировать любые онтологические спекуляции. В подобном контексте, можно, помимо прочего, указать на чтойное как на вечный объект ученых споров, дискуссий и нравственных революций. Однако в силу двойного конструктивизма онтологии следа бесконечным пределом этой гипотетической вечности является не чья-то победа, а приятное времяпровождение интеллигентного человека;

г) актуализация фактора случайности в порядке чтойного приобретает характер рекурсии (в том смысле, что двигаясь в отношении данного порядка в любом направлении, мы все равно остаемся в пространстве симулякров, то есть чистых «дизъюнктивов», сплетающихся в «сгусток сосуществований и одновременности»¹). Всякая точка этого порядка, таким образом, может быть

¹ См.: Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 40.

рассмотрена в качестве точки зрения (как места, откуда видно) на нескончаемую перспективу альтернативных порядков. «Необходимое» поэтому выступает здесь в роли подразумеваемой многозначительной фигуры умолчания, чьим предназначением является непрерывная мобилизация «случайного» на фоне вечно ускользающей чтойности¹.

Таким образом, конструкт следа позиционирует рассогласование между естественной человеческой интуицией порядка и разрушением этого ожидания на фоне редуцирующих метаморфоз знаковых сред как один из основополагающих эффектов функционирования социокультурного пространства самого по себе, который сводится к перманентной демонстрации структурами этого пространства невозможности выработки абсолютной, универсальной, всеобщей идеологии.

В качестве небольшой ремарки заметим, что три названных конструкта чтойности, конечно, не исчерпывают всего богатства западной философской литературной традиции. Отметим также, что существуют онтологические схемы, занимающие своего рода промежуточное положение между указанными выше позициями. Например, онтология Г. В. Ф. Гегеля может рассматриваться как своеобразный синтез базовых установок конструкта наличия с установками конструкта присутствия (с первым ее роднит представление о трансцендентности общего порядка «мест» вещей, а со вторым – представление о механизмах реализации феномена свободы).

Обратимся далее к изучению *гносеологического способа* «похищения» естественного языка философией. Обычно под термином «гносеология» подразумевают такой тип оперирования значениями, который нацелен на конституирование смыслов, имеющих отношение к установлению собственно феномена взаимодействия между мыслью и фактом, мыслью и событием, мыслью и чтойностью, которую она осмысляет. Гносеология, таким образом, обращает «похищенное» во внутренний экстерьер пространства мысли, соотнося вообще интеллектуальный порядок в его структурной и архитектурной целостности с

¹ См., например: Гиренок Ф. И. Ускользающее бытие. М., 1994.

порядком состоявшейся чтойности. В данном случае противоречивый образ «внутреннего экстерьера» отсылает нас к необходимости экспликации базовых композиционных свойств, присущих поверхности соприкосновения между двумя названными выше порядками (причем, внутренним этот экстерьер является в силу того, что соотнесение мыслимого с действительным само по себе обладает характером мыслимого. При этом он, тем не менее, остается экстерьером в силу невозможности финального отождествления мысли самой с собой и преодоления круга в восприятии).

Если же мы обратимся к рассмотрению гносеологии непосредственно в перспективе семиотики, то увидим, что речь с неизбежностью должна будет идти о попытке построения общей теории собственно присвоения значений. Причем, ясно, что существом подобной теории, в интересующем нас ключе, может являться только демонстрация непреодолимой произвольности этой процедуры, поскольку вообще само значение понятия «значение» не может быть определено однозначно¹.

При внимательном исследовании текстов западной гносеологии обнаруживаются, как минимум, три исторические разновидности теории присвоения значений:

1. Метафизика значения. С попытками конструирования гносеологии в качестве метафизической теории значения мы сталкиваемся, например, в работах Платона, Аристотеля, Ансельма Кентерберрийского, Ф. Бэкона, Д. Локка, Р. Декарта и др.

Существом подобного рода метафизики является попытка *окончательного* соотнесения категории «значение» с абсолютными свойствами объектов, связей между ними и субстанциальными характеристиками сконструированной чтойности вообще. В определенном смысле, здесь мы имеем дело с ситуацией, когда значение понятия или утверждения, отсылающего нас к некоторой вещи или событию, всегда выступает как величина, сопоставимая, однопорядковая с

¹ См., например: Quine W. From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays. New York, 1963. P. 48.

представлением об *идее* (*эйдосе, форме*) вещи, либо с представлением о фактической данности (как то, что дано) опыта.

В таком контексте значение выступает в качестве универсального онтологического коррелята. Процедура присвоения значения, следовательно, всегда задается интенцией к предельному, подлежащему разве что уточнению, но не пересмотру, масштабированию пространства мысли.

Сама же композиция сопоставления интеллектуального порядка с порядком состоявшейся чтойности в рамках метафизической теории значения структурируется, на наш взгляд, следующими принципами:

а) собственно постоянством значения. Данное обстоятельство не только актуализирует непосредственно «матрицу» масштаба мысли, но и делает возможным схватывание мышлением причинно-следственных связей между вещами, отношениями и событиями (более того, само неизбежное конституирование этих связей как специфического смысла есть побочный результат стабильности события присвоения значения как такового). И, таким образом, финальным, итоговым обоснованием вообще любой процедуры логического вывода всегда выступает неизменность значения;

б) редуцированным характером всякого смысла. Речь идет о непреодолимом эффекте метафизического рассмотрения значения, заключающемся либо в простом сведении, редукции смысла к значению (что обуславливается собственно однопорядковостью значения с представлением об идее вещи), либо в обращении к смыслу как к функции значения. Причем, свойствами данной функции являются: ее прямой характер (всякий смысл находится в прямой зависимости от того или иного значения), однозначность любого функционального соответствия (определенный смысл всегда соответствует строго определенному значению), обратимость соответствий (работая со смыслами, всегда можно эксплицировать конституирующие их значения);

в) стремлением мыслить круг в восприятии мира в качестве разорванного. Суть дела здесь заключается в попытке введения в гносеологический дискурс такой базовой характеристики самой идеи связи между чтойным и мыслимым как

истина в качестве формы, устанавливающей их тождество. То, что мы мыслим, следовательно, в финале совпадает с тем, что стало (конечно при условии, что акт мысли на всем своем протяжении выдерживает универсальный масштаб, заданный присвоенными значениями). Метафизика значения, таким образом, удостоверяет статус субъекта мысли как особой структуры, включенной в событие связи мыслимого и чтойного, поскольку субъект здесь рассматривается в качестве места их встречи, соединения. И так как представление об истине вводится при этом как представление о героической возможности переживания субъектом состояния субстанциальной аутентичности тому положению, в которое поместила его ставшая чтойность, то круг в восприятии оказывается разорванным (собственно наличием данной возможности).

Можно констатировать, что в рамках метафизики значения само это понятие рассматривается, помимо прочего, в контексте неотвратимой неизбежности своего рода сверхчувственного опосредования «правильного» взгляда на вещи (поскольку уж сама постановка вопроса об осмыслении чтойного автоматически предполагает здесь предельность и окончательную устойчивость мыслительного масштаба).

2. Феноменология значения. С гносеологией, понимаемой в качестве феноменологической теории значения, мы имеем дело в работах, например, Д. Юма, И. Канта, Э. Гуссерля, Л. Витгенштейна, М. Фуко и др.

Вообще значение всегда рассматривается тут в качестве составной части своеобразной языковой игры, под которой понимается некая жизненная ситуация, заключающаяся во взаимодействии субъекта с целенаправленно актуализированными интенциями языка или, как писал Л. Витгенштейн, в переплетении языка и соответствующих действий¹.

Это переплетение каждый раз задает определенный феноменальный контекст, в рамках которого *теперь обозначенная* чтойность немедленно принимает тот или иной конкретный вид, поскольку любой подобный контекст

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования. С.83.

включает в себя все подходящие к случаю значения. Структурными единицами контекстов, по сути, являются концепты, то есть генеральные совокупности всех тех логических и семантических связей, в которые оказываются вовлечены значения всех тех понятий, с помощью которых открываются некоторые перспективы зрения на соответствующие вещи, ситуации или отношения¹.

Собственно говоря, в рамках феноменологии значения сам данный термин соотносим исключительно с содержаниями контекстуальных концептов, а не с действительностью как таковой. И поскольку концепты, взятые в качестве состоявшихся *событий*, есть феномены, провоцирующие последующие языковые игры и ограничивающие пространство тех возможностей, которые *отныне* реализуются в жизни субъекта, провзаимодействовавшего с миром в некотором контексте, постольку значение следует рассматривать тут как ключ к интерпретации данных феноменов, принимая во внимание при этом, что само оно тоже является феноменально (ведь значение понятия «значение» вплетено собственно в сам концепт контекста).

В целом феноменология значения указывает, по нашему мнению, на следующие характеристики композиции связи между мыслительным порядком и порядком *чтойного*:

а) как можно видеть, значение непостоянно. Данное обстоятельство обусловлено изначальной неопределенностью оснований каждого конкретного контекста (поскольку всякая языковая игра реализуется *in vitro* гипотетической возможности всех контекстуальных перспектив). И в свою очередь именно оно обуславливает «возникновение» тех или иных связей мира собственно в момент означивания (существо этого момента Д. Юм, например, связывает с действием привычки, без которой мы «не знали бы никаких фактов»², а М. Фуко – с некоторыми историческими условиями, историческими априори, при которых мы

¹ См., например: Horwich P. Reflections on meaning. Oxford, New York, 2005. P. 134 – 173.

² См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1965. С. 47.

вообще могли бы «говорить о чем-то»¹, но в любом случае речь идет о том, что логический вывод на своем первом шаге неизбежно вариативен);

б) смысл всегда зависим от значения. Однако эта зависимость носит непрямой характер, так как, во-первых, в силу непостоянства самого значения, в отношении его связи со смыслом имеются основания исключительно для говорения об обусловленности претерпевающим метаморфозы значением границ соответствующих превращений смысла. Во-вторых, одно значение может быть встроено в связи с несколькими смыслами, и при этом не существует закономерного соотношения между значением и *наступлением* его того или иного конкретного смысла. И, наконец, в-третьих, существует возможность обратного влияния смысла на значение (за счет преобразований собственно контекстов, вызванных видоизменением языковых игр);

в) действительно, существует круг в восприятии мира. Данное обстоятельство обусловлено, прежде всего, тем, что порождающие феноменальные контексты языковые игры носят характер *стихии* (речь тут идет о том, что языковые игры, с одной стороны, являются тем жизненным фоном, который служит обрамлением любой человеческой активности, в силу чего, с другой стороны, их возникновение и функционирование протекают вне перспективы, указывающей на возможность стабилизирующего масштабирования мысли и вероятность синхронного проявления универсального контекста)². Круг в восприятии есть, следовательно, специфический эффект непреодолимой замкнутости на самой себе цепочки осуществляющихся *событий* концептов. И в этом отношении представление об истине вводится здесь в качестве представления о *фактической, жизненной* экспликации самого движения мысли по кругу восприятия.

Феноменология значения, таким образом, позиционирует данное понятие как своеобразный маркер, по мере *проявления* которого мы можем фиксировать

¹ См.: Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 45.

² См., например: Мамардашвили М. К. Кантовские вариации. С. 237.

связи мира как нечто все более устойчивое, определившееся и вследствие этого *теперь* открытое для осмысления и познания.

3. Психоаналитика значения. С гносеологией, взятой в качестве психоаналитики значения, можно столкнуться, к примеру, в работах собственно З. Фрейда, Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрийяра и др.

Сам термин «значение» здесь рассматривается, прежде всего, в контексте спонтанных реакций субъекта познания на раздражающие воздействия мира. В свою очередь спонтанность, о которой идет речь, связана с обусловленностью любой попытки говорения о мире разного рода коннотациями и ассоциативными рядами.

Иными словами, психоаналитика значения интерпретирует существо момента означивания как важнейшую часть процесса личностной манифестации субъекта. Значение, следовательно, тут всегда выступает в качестве формального эквивалента ситуативных интенций психики. В нем артикулируются непроизвольно возникающие отношения субъекта к вызовам действительности.

Композиция же связи между интеллектуальным и чтойным порядками представляется психоаналитикой значения в единстве следующих составляющих:

а) значение вплетено в событие высказывания, которое случается исключительно в качестве события актуализации мирового хаоса. К подобным событиям нельзя «прийти», в них можно только «попасть» (при том, что мы никогда заранее не будем знать, куда именно мы «попали»). Следовательно, говоря о значении, мы всегда имеем в виду представление о некорректности любой постановки вопроса об абсолютной или контекстуальной фиксации его содержательных границ и сферы его действия, а значит и о невозможности последующего «схватывания» структуры мира, развернутого собственно событием высказывания;

б) смысл каждый раз случается как нонсенс, поскольку рождается в качестве элемента хаоса второго порядка, возникшего «поверх» хаоса значений. В этом отношении смысл является той невозможностью, в которой соединяются абсурд действительности и личностная экспрессия. Смысл, таким образом,

складывается словно бы вопреки растворяющемуся в аллюзиях значению. Вообще процесс смыслообразования следует рассматривать тут как процесс борьбы языка с всеобъемлющей энтропией значения;

в) круг в восприятии мира дает знать о себе непосредственно фактом невозможности исчерпания мирового хаоса каким-либо актом субъектного¹ манифестирования, а равным образом и любым количеством таких актов (то есть в силу того, что любые «направления» разворачивающегося мира задают исключительно все новые конфигурации хаоса, сама постановка вопроса об установлении тождества восприятия самому себе выглядит логически некорректной). Данная невозможность обуславливает процедуру введения в гносеологический дискурс категории истины в качестве показателя меры успешности собственно манифестационного предприятия. Истина, следовательно, выступает тут как свойство субъекта, «устоявшего» под непрекращающимся давлением мира, сопротивляющегося любым попыткам артикуляции.

В целом можно сказать, что психоаналитика значения опирается на такое представление о содержимом данного понятия, согласно которому значение само по себе есть результирующая колебаний соответствующего пространства коннотаций, а равным образом элемент территориального распределения этого пространства вообще.

В конечном счете, рассмотрение гносеологии в семиотической перспективе как теории присвоения значения приводит нас к необходимости интерпретировать существо данной сферы философского знания в качестве области становления собственно философского языка, области рефлексии над основаниями «грамматики» философствования. В этом отношении основным (и, конечно, парадоксальным) гносеологическим вопросом, по праву, может считаться вопрос: «Как вообще возможно осмысленное говорение о мире, ведь, исходя из логики конституирования проговариваемых понятий, ничего не может быть сказано?».

¹ Термин «субъектный» использован здесь в контексте «относимого к сфере действия субъекта». На наш взгляд, в поле настоящего рассуждения данный термин более удачен, чем термин «субъективный», поскольку последний вызывает излишние ассоциации с противопоставлением «объективному».

Исследуем теперь *антропологический способ* разрыва смыслового континуума естественного языка философией. В самом общем виде, можно заметить, что понятие «антропология» указывает на такой тип оперирования значениями, целью которого является конструирование смыслов, имеющих отношение к установлению границ непосредственно человеческого в человеке, к прояснению тех условий, при которых человечность вообще может состояться в качестве действительного события. Антропология, следовательно, преобразует все превращенные смыслы в ландшафт собственно человеческого бытия. И в этом отношении, кстати говоря, любой антропологический дискурс неотделим от рефлексии по поводу природы сознания, по поводу его онтологии.

В семиотической же перспективе антропологию следует рассматривать в качестве своеобразной попытки говорения о формальных аксиомах восприятия (при условии, что термин «восприятие» здесь трактуется, по-прежнему, в кантовском ключе как такое превращение сознания, в котором фиксируется признание этим сознанием того обстоятельства, что некая чуждость, некий «мир» вдруг оказались явленными ему, а значит и сам человеческий феномен *явился* во всей совокупности своих природных свойств), факт актуализации которых всякий раз демонстрирует устойчивое противоречие между человеком как *местом* любого смысла и бессмысленностью предположения о занятии этого места, о том, что это место занято. Речь идет об отсутствии в мире каких бы то ни было внятных, постоянно действующих причин для того, чтобы смыслы вообще извлекались.

На наш взгляд, в текстах западной антропологии можно обнаружить, как минимум, три различных подхода к формальной аксиоматике восприятия:

1. Математика восприятия. С антропологией, рассмотренной в качестве математики восприятия, мы фактически имеем дело, к примеру, во взглядах Платона, Аристотеля, Сенеки, Блаженного Августина, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Ж. О. Ламетри и др.

Под подобной «математикой» здесь подразумевается отношение к человеку как к условной точке, в которой геометрически соединяются, «сходятся»

непосредственно что-то и мышление. Следует заметить, что собственно обращение к понятию «математика» обусловлено тут свойственной исследуемой части западной философской традиции ориентацией на поиск своего рода *mathesis universalis*, то есть такого всеобщего органа, который, помимо прочего, позволял бы фиксировать всякий акт восприятия в качестве абсолютно неизбежного, закономерного и нравственно оправданного события с прогнозируемой телеологией.

Математика восприятия, таким образом, интерпретирует сам термин «восприятие» как процесс продвижения в осознании строгой упорядоченности мира, его подчиненности некоторым абсолютным законам, посредством чего осуществляется также и становление геометрического «места» человечности.

Очевидно, что при любой попытке разговора об этом «месте», мы будем вынуждены иметь дело с двумя принципиальными парадоксальными неизбежностями. С одной стороны, с неизбежностью *исключительной* интерпретации самой природы человека (поскольку уж эта условная точка – «место» актуализации человечности – хоть и вписана по умолчанию в общий порядок вещей, но, тем не менее, именно *из* нее этот порядок вообще становится видимым, и, следовательно, в этом отношении данная точка может быть рассмотрена в качестве *нулевой*). С другой стороны, с неизбежностью отсутствия возможности говорения о человеке как об *особой проблеме*, требующей специального, отдельного рассмотрения (иначе говоря, тут существует возможность рассуждения, скорее, о проблемах человека, чем о человеке как проблеме, в силу того, что нулевая точка восприятия в каждый момент времени *уже* определена).

В целом, математика восприятия позволяет говорить о следующих его аксиомах:

а) существует разумный субъект восприятия.

В данном случае, термин «субъект» следует интерпретировать в направлении разворачивания представления о наличии носителя инструментов восприятия. «Субъект» здесь является, таким образом, системой качеств, а не

организмом. Причем, эти качества *по определению* (раз уж мы вообще имеем дело с чем-то, что *по факту* воспринято в соответствующем духе) демонстрируют изоморфность собственной природы природе чуждого, а значит, автоматически подразумевают подчиненность этих «природ» некоторой единой логике, что в свою очередь, делает неизбежным собственно «изобретение» Разума как ее основы¹.

Иными словами, разумный носитель инструментов восприятия («человек») есть персонаж, произвольно возникающий при любой попытке рассуждения о мире как о фиксированном Порядке. Это означает, что именно фантазм существования Разума (деятельность которого, естественно, также легитимна *по определению*) является обязательным условием возможности отношения к восприятию как к осознанию закономерного.

Заметим в качестве небольшой ремарки, что, на наш взгляд, известное высказывание Р. Декарта – «Мыслю, следовательно, существую» – необходимо было бы понимать именно в контексте антропологического рассуждения по поводу аксиоматики восприятия. И, кстати говоря, шокирующее открытие, сделанное американским мыслителем Д. Е. Хардингом (возможно, под влиянием некоторых идей Ф. Ницше, о которых ранее шла речь) в один из моментов его жизни, о внезапном исчезновении у него головы, по сути, маркирует собой как раз необходимость введения в аксиоматику восприятия смелого допущения о наличии головы (фактически Разума) для того, чтобы разговор об осмысленности глобальной интуиции Порядка вообще имел право на артикуляцию²;

б) существуют ошибки в восприятии.

В силу того обстоятельства, что, как мы выяснили, субъект восприятия есть система свойств, а не организм, само восприятие предстает перед нами в качестве проекта, который может быть успешно реализован, но может однако и потерпеть неудачу. Суть дела состоит в том, что при таком («системном») подходе событие восприятия связывается не с проживанием воспринимаемого, а с наблюдением за

¹ См., например: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 13 – 17.

² Хардинг Д. Е. Как я был без головы // Хофштадтер Д. Р., Деннет Д.К. Глаз разума. Самара, 2003. С. 20 – 29.

ним. В этом смысле, восприятие всегда рассматривается здесь не как актуальное, то есть существующее в настоящем, простое действие, которое, будучи таковым, не предполагает никакого оценочного отношения к своему содержанию, а как задача, требующая решения. Собственно, по поводу решения данной задачи и конституируется разумный субъект восприятия («человек»).

Технология подобных решений, естественным образом, предусматривает наличие внятных приемов проверки результатов и «работы над ошибками». В частности, например, как нам кажется, отсылка к основаниям формальной логики у Аристотеля, рассуждения Сенеки об иллюзорном характере случайностей, рекомендации Бэкона по поводу необходимости избавления Разума от идолов и т. д. можно было бы рассматривать непосредственно в качестве подобного рода приемов. Фактически именно демонстрируя способность перестать ошибаться в восприятии, его субъект окончательно легитимизирует свое право претендовать на роль *исключительного* наблюдателя. Вообще говоря, введение в дискурс категории «ошибка в восприятии» является здесь тактической уловкой, позволяющей рассматривать операцию преодоления подобных ошибок в контексте *пресуществления* подлинно человеческой сущности;

в) восприятие есть статистическая величина.

Под «статистикой» здесь понимается автоматически возникающее в математическом дискурсе восприятия отношение и к самому этому процессу, и к любым его возможным итогам и основаниям (в том числе, и, собственно, к «человечности») как к отвлеченным умозрительным конструктам, не обладающим прямыми фактическими воплощениями. Причем, речь тут не идет об отсутствии у данных конструктов каких-то реальных референтных областей (ведь как мы уже выяснили ранее, таковых нет ни у одной единицы любого философского тезауруса в принципе). На наш взгляд, имеет смысл говорить, скорее, о том, что математика восприятия рассуждает о данном явлении в горизонте всеобщего, которое по определению никогда не может обрести всей полноты реализации в области конкретного. И, следовательно, обращаясь к термину «восприятие», всякий «математик» подразумевает взаимодействие с

неким статистическим распределением порядка вещей, актуализирующим всеобщее как типичное, а значит среднее.

В этом отношении, «человечность» является нам также в качестве статистического понятия. Она, таким образом, не имеет никаких закономерных связей с реально существующими людьми, ни один действительный человек не может рассматриваться как пример наглядного полного воплощения «человечности». Фактически математика восприятия, рассуждая о человечности, говорит о некой уникальной вещи, являющейся, по сути, своеобразным умозрительным эталоном, воплощающим определенное отношение онтологического долженствования. Иными словами, математика восприятия рассматривает «человечность» в качестве *пустого* множества, то есть такого множества, которое существует лишь формально и в отношении которого уместно чисто математическое указание «пусть существует». И тогда собственно человек парадоксальным образом предстает перед нами как воображаемый элемент этого пустого множества человечности.

На наш взгляд, например, попытки классификации типов душ у Платона и Аристотеля или известные рассуждения Августина о земном и небесном граде можно считать именно проявлением подобного рода статистики.

В целом, математика восприятия демонстрирует нам возможность отношения к фундаментальному рассогласованию между стремлением человека всегда выступать в качестве «осмысленного» существа и отсутствием в равнодушном мире самом по себе прямой необходимости данного «осмысления» как к ситуации, в которой реализуется глобальная человеческая способность к преодолению давления жестокой действительности. Причем, это преодоление мыслится здесь в контексте действия закономерных эффектов «работы» реальности как таковой. Иначе говоря, математика восприятия позволяет претендовать на человечность только такому существу, которое способно разумно распорядиться данными ему от природы инструментами восприятия с тем, чтобы получить право на конституирование отсутствующей изначально необходимости смысла.

2. Экология восприятия. С антропологией, являющейся, по сути, экологией восприятия мы можем столкнуться, например, во взглядах Сократа, И. Канта, Л. Фейербаха, С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Камю, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, Р. Ингардена, М. Бахтина и др.

Рассуждая далее об «экологии» восприятия, мы будем иметь в виду общее отношение к человеку как к «телу», пребывающему в мире. В данном случае термин «тело» означает указание на живую органическую целостность человеческого существа, являющегося не пространством «схождения» каких-либо качеств и отношений, а фактическим движением бытия, из которого они вырастают.

Следовательно, та «экология», о которой пойдет речь, есть дискурс о человеке, предполагающий обнаружение его «жилища» в мире (в соответствии с греческим корнем непосредственно понятия «экология»), его физического «места обитания», где он в подлинном смысле мог бы достичь самореализации, стать самим собой. Фактически экология восприятия выводит собственно «человечность» именно как выраженное стремление к подобному становлению.

Что же касается самого термина «восприятие», то здесь оно понимается в качестве процесса переживания некоторого «родства» с миром, в качестве фиксации актуального единства явленной чтойности и сознания, вдруг обнаруживающего себя внутри ее ландшафтов. Таким образом, разговор тут идет о простой констатации (через восприятие) некоторых фактов жизни, которые по определению есть нечто большее (в силу первичности), чем любая последующая рациональная попытка подчинения их некоторым механически действующим динамическим законам.

В общем виде, с точки зрения экологии восприятия можно заявить о следующих его аксиомах:

а) восприятие дает человека самому себе.

Экология восприятия исходит из представления о том, что изначально человек не явлен в мире в качестве некой вещи, но, напротив, только по ходу непосредственно восприятия приобретает «телесные» очертания. Данное событие нуждается, следовательно, в некоем условном времени для того, чтобы случиться. В

свою очередь, это странное время задает определенный вектор вечного «движения» человечности по направлению к собственному становлению. В подобном отношении финальная «данность» человека самому себе обречена всегда оставаться неполной.

Другими словами, экология восприятия предлагает рассматривать человека в качестве существа, занятого исключительно самостроительством, то есть конституированием своей самости. Жизненный путь человека, следовательно, есть путь вечного усилия восприятия, которое не знает перерывов и не гарантирует вероятности отдохновения. И на этом трудном пути человек, являющийся, по сути, основной собственной *проблемой*, обретает возможность и право говорить от первого лица, употреблять местоимение «Я» в отношении себя не как некоторой окончательно определившейся вещи, но как источника планов и намерений;

б) восприятие разрушает любое человеческое алиби.

Объяснимся вначале по поводу термина «алиби». Очевидно, что оно было позаимствовано нами у М. М. Бахтина, утверждавшего, что в бытии у человека никогда нет возможности сослаться на какое-либо алиби¹. Суть концепции этого известного русского мыслителя заключается в признании того факта, что не существует никаких отчетливых и наличествующих в виде готового перечня общечеловеческих ценностей, а есть только ценности, утверждаемые эмоционально-волевым, а значит ответственным, отношением человека к ним. Это означает, что все происходящее с человеком всегда является лишь следствием его выбора, модификацией реальности, неизбежно возникающей в результате того или иного человеческого поступка.

Рассуждая здесь об аксиомах восприятия и обращаясь к понятию «алиби» (в указанном выше контексте), мы подразумеваем, таким образом, отрицание возможности отношения к восприятию как к алгоритмическому процессу: ведь само событие переживания мира сознанием в своих качественных характеристиках есть, по сути, случайность. Иначе говоря, экология восприятия изначально заявляет о «возникновении» воспринимаемого в процессе актуализации воспринятого,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 44.

вследствие чего человечность рассматривается тут в качестве инстанции, ответственной за последствия любого подобного «возникновения». И поэтому, в данном смысле, к самому акту восприятия необходимо относиться как к действию, направленному на опровержение всякой вероятности человеческого побега от глобальной ответственности за все, случившееся в мире, от признания всеобъемлющей вины, от наглядной очевидности отсутствия какого бы то ни было удовлетворительного алиби. Можно сказать, что фактически экология восприятия здесь позиционирует человека как существо, чьим предназначением является ответственная жизненная (само)проблематизация всякой определенности¹ (в том смысле, что, с одной стороны, признать нечто воспринятым, человек может только в том случае, если он находится в отношении ответственности к этому «нечто», а с другой стороны, человек есть существо, способное служить наглядным воплощением самой возможности ответственности подобного рода);

в) восприятие есть частное понятие.

Та «частность», о которой здесь идет речь, означает фактически подразумеваемое экологией восприятия рассмотрение собственно данного процесса в качестве единичного и конкретного события, которое по определению всегда нетипично (ведь в отличие от абстрактного конкретное изначально содержит в себе потенцию перехода за границы любой типизирующей логики). Данная «частность» может быть рассмотрена, например, в контексте смыслового подобия рассуждениям Л. Шестова об Иове как частном мыслителе, а также взглядам С. Кьеркегора на природу существующего или субъективного мыслителя².

Заявляя о «частном» характере восприятия, мы, по сути дела, говорим о невероятности отношения к нему как к объекту наблюдения, а равным образом и как к цели, требующей некоего «достижения». Восприятие, следовательно, превращается тут в простой элемент существования человека (при условии, что термин «элемент» мы трактуем не в системном, а в органическом смысле как то,

¹ См, например: Ингарден Р. Книжечка о человеке. М., 2010. С. 29 – 33.

² См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 327 – 329.

что делает целое возможным). С позиций экологии восприятия, таким образом, само оно «разворачивается» посредством актуализации неизбежной личной «пристрастности» человека, превращающей воспринятое не столько во что-то абстрактно ставшее, сколько в нечто конкретно необходимое.

В целом, как можно видеть, экология восприятия трактует термин «человечность» в перспективе отношения к данному феномену как к спонтанному проявлению жизни самой по себе, не допускающему в силу этой спонтанности никаких исчерпывающих фронтальных обобщений по поводу каждого ее отдельного телесно воплощенного акта. Это означает, что человека здесь следует рассматривать в качестве особого существа, посредством которого расширяются границы фактически, частным образом вероятного.

В общем виде, необходимо заметить, что экология восприятия интерпретирует глобальное рассогласование между стремлением человека мыслить самое себя в качестве значимой для существующей реальности инстанции и объективным безразличием мира к феномену человечности вообще как нравственно нейтральное событие. Иначе говоря, экология восприятия не считает подобное рассогласование серьезным препятствием на пути подлинного становления человека как носителя смысла, ведь, с этой точки зрения, заявлять о своей «человечности» имеет право только такой индивидуум, который по определению конституируется актом (само)вменения ответственности (прежде всего, за воспринятое). Другими словами, равнодушие мира не значимо для существа, готового с полным осознанием последствий самовольно объявить себя источником конкретной необходимости.

3. История восприятия. С антропологией, которую можно обозначить как историю восприятия, мы имеем дело, например, во взглядах К. Маркса, З. Фрейда, С. де Бовуар, Ж. Лакана, Э. Фромма, К. Миллет, Д. Батлер, Ж. Бодрийяра, Г. Маркузе, М. Фуко, Ф. Джеймисона и др.

Говоря об «истории» восприятия мы здесь будем иметь в виду специфическое отношение к человеку как к историческому существу, то есть такому существу, становление которого в собственном качестве является

историческим и культурным событием. Таким образом, «история», о которой пойдет речь, есть глобальная интенция понимания «человечности» как изначально неопределенной материи, вечно находящейся в перспективе некоего бесконечного усилия воспитания (иначе говоря, история восприятия исходит из представления о том, что вообще человечность актуализируется по мере приобщения личности к некоторым социально одобряемым образцам действия). Человек, следовательно, предстает тут в качестве своего рода фокуса социальных и культурных изменений. Именно подобную «историчность» подразумевают, на наш взгляд, например, К. Маркс в его известном высказывании о том, что сущность человека есть «совокупность всех общественных отношений»¹, и С. де Бовуар в ее не менее известной формуле – «Женщиной не рождаются, ею становятся»². Именно к данной «историчности» обращается, как нам кажется, и М. Фуко, рассуждая о необходимости методологического перехода при изучении собственно человека «от вопроса о субъекте к анализу форм субъективации» с тем, чтобы затем «рассмотреть эти формы в свете техник/технологий отношения к себе»³.

Само же понятие «восприятие» интерпретируется историей восприятия в качестве непрерывно возобновляемого акта вписывания действительности в некое имплицитно подразумеваемое социокультурное «окно Овертона». Термин «окно Овертона» позаимствован нами (ради удачной аналогии) из политологии, где его обычно используют для обозначения «границы» политических идей, которые вообще могут быть адекватно восприняты обществом в тот или иной момент исторического времени. В нашем случае речь идет о понимании восприятия как базового элемента всеобъемлющего воспитательного процесса, направленного, помимо прочего, на формирование «окон» разрешенного, возможного.

В целом, история восприятия исходит из наличия следующих его аксиом:

а) восприятие дает человечество самому себе.

При всей мнимой очевидности представления о том, что всякий человек, так или иначе, есть составная часть человечества, ясно, что ни математика восприятия, ни

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 3.

² Бовуар С. де. Второй пол. М.: Прогресс; СПб., 1997. С. 310.

³ Фуко М. Управление собой и другими. СПб., 2011. С. 17.

его экология, по большому счету, в методологическом смысле не нуждались в допущениях подобного рода. Суть дела заключается в том, что та же математика восприятия, рассуждая о природе «человечности» статистически, рассматривала «человечество» в качестве такого интеллектуального конструкта, экспликация которого в каждый момент времени избыточна для базового антропологического дискурса (эта избыточность является здесь следствием исчерпанности самой «человеческой» темы внутри формального описания актуальной единицы того воплощенного онтологического долженствования, с *показыванием* которого собственно и связана «человечность» как таковая). Иначе говоря, математика восприятия относится к термину «человечество» вовсе не как к термину, а как к обычному словообороту, указывающему на умозрительную вероятность простой (и, в этом отношении, вульгарной) бесконечной логической итерации «человечности» (в качестве всеобщего) в область конкретного.

Что же касается экологии восприятия, то в ее рамках понятие «человечество» так же носит избыточный характер в силу принципиальной невозможности феноменологической экстраполяции частных свойств «человека» на общие свойства «людей». Например, Ф. Ницше позволяет себе использовать для характеристики «человечества» слово «стадо», на наш взгляд, именно для того, чтобы подчеркнуть, помимо прочего, момент несостоятельности любых предположений об осуществлении коллективного вменения ответственности (по причине случайности проявлений жизни вообще). Экология восприятия, следовательно, обращается к идее «человечества» только для показа степени трагичности индивидуальной судьбы свободной и ответственной личности на фоне онтологического «бессилия» любой группы.

Таким образом, по нашему мнению, в пределах истории восприятия термин «человечество» впервые выступает в собственном качестве. Наличие феномена, на который он указывает, является здесь необходимым условием самой возможности какого бы то ни было разговора о «человечности». Другими словами, «человечность» тут рассматривается как эффект коллективной воли «человечества» к историческому становлению. В свою очередь, в подобном контексте каждый отдельный акт

восприятия предстает в виде элемента устойчивого движения демонстрации принадлежности «человека» к «человечеству». Отчасти это означает, что подлинным субъектом восприятия его история считает именно «человечество» (в том смысле, что любой частный индивидуум обретает собственную «человечность» исключительно посредством своей сообщенности с «человечеством»). История восприятия, следовательно, заявляет в качестве *проблемы* скорее именно «человечество», чем «человека», который здесь превращается в некоторое *отношение* функционального порядка;

б) восприятие всегда делает больше, чем обещает.

Существо данной аксиомы можно проиллюстрировать, с одной стороны, ссылкой к идее З. Фрейда о том, что у человеческого сознания постоянно есть какие-то скрытые от него самого мотивы¹, а с другой стороны, указанием на идею К. Маркса о необходимости обучения учителей².

Речь идет о том, что воспринятое всегда выступает своего рода маской воспринимаемого в силу имплицитной историчности самого события восприятия. Иначе говоря, поскольку история восприятия рассматривает вообще «человечность» в темпоральной перспективе становления культуры, постольку срабатывание механизмов восприятия зависит здесь от целого ряда обстоятельств, внешних по отношению к этим механизмам, взятым отвлеченно. Можно указать, следовательно, на тот факт, что человек не столько воспринимает то, что он воспринимает, сколько легитимизирует восприятием некоторый скрытый воспитательный жест.

История восприятия, таким образом, заявляет о том, что человек представляет собой такое существо, которое находится в вечном поиске дополнительной, «превосходящей» социализации, в горизонте которой, помимо прочего, становится очевидной неизбежность присваивания человечеством авторства и жизненной энергии всех отдельных «движений души» и всех личностных попыток гражданского неповиновения;

в) восприятие – это политическое понятие.

¹ Фрейд, З. Психология бессознательного. СПб., 2007. С. 181.

² Маркс, К. Тезисы о Фейербахе. С. 2.

Та «политика», которая здесь имеется в виду, отсылает нас к контексту понимания данного термина, обозначенному, например, в работах А. Дворкин в связи с задачей системной критики власти мужчин над женщинами¹. Речь, следовательно, идет о специфическом перераспределении властных полномочий между перспективами восприятия, указывающем как на область допущенной, разрешенной перспективы, так и на сферу перспективы запрещенной, редуцированной.

Рассуждая о «политическом» характере восприятия, мы, таким манером, указываем на то, что, с одной стороны, воспринятое вообще может быть признано таковым только в случае его фактического совпадения со «стоящим на повестке дня», «актуальным». С другой же стороны, данная «политика» подразумевает стремление человека посредством восприятия определить себя в общей иерархии человечества, обозначив «место» собственной сообщенности с ним. Существует еще и третья сторона ситуации: восприятие демонстрирует меру результативности того воспитательного усилия со стороны обобщенного человечества, в фокусе которого вечно пребывает «человечность» как таковая (причем, эта мера определяется способностью человека, воспринимая, в каждый момент времени «говорить правду», то есть выступать «правдивым» рупором «актуального»²).

Вследствие сказанного можно говорить о том, что история восприятия относится к «человечности» как к своего рода бизнес – проекту, как к деловому предприятию, чья вероятная «политическая» успешность постоянно являет себя в качестве базовой общечеловеческой практической задачи.

В целом, следует заявить, что история восприятия рассматривает принципиальное несоответствие между непреодолимым желанием человека мыслить собственное существование в контексте идеи некоего высшего предназначения и очевидной невозможностью наглядной экспликации подобного рода судьбы как соблазнительный предлог для включения в игру эффективностей форм субъективации. Речь идет о попытке позиционирования «человечности» в

¹ См.: Dworkin A. Letters from a war zone. New York, 1988. P. 6.

² См., например: Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. СПб., 2014. С. 12.

качестве пространства соревновательных усилий, направленных на функциональную оптимизацию субъективных способов существования в мире. Человек, следовательно, видится историей восприятия как существо, изначально ориентированное на победу в борьбе за максимально политически значимую позицию в архитектонике «мест» общности с человечеством.

По большому счету, исследование антропологии в семиотической перспективе заставляет нас прийти к выводу о том, что основным вопросом данной предметной философской области, по праву, может считаться следующий вопрос: «Как и по какой причине человек вообще соглашается длить самого себя?»¹.

Заметим также, что обращение к возможностям семиотики в деле изучения способов демонстрации парадоксов взаимосвязи значения и смысла в философских текстах и вариантов «похищения» естественного языка философией, помимо прочего, показывает (с очевидностью, которую не удастся игнорировать) устойчивую невозможность однозначной сегрегации этих способов и этих вариантов: в том отношении, что не существует окончательно определенной границы между формами философствования, и что, вообще говоря, в строгом смысле не бывает онтологии, гносеологии, антропологии и проч. как чего-то вполне самостоятельного и совершенно отдельного друг от друга.

2.2. Семиотическое кодирование в философских текстах

Продолжая далее разбираться с «внутренним» устройством философских текстов и фокусируя свой исследовательский интерес на метаморфозах собственно смыслообразования внутри всякого подобного текста как такового, мы неизбежно столкнемся с необходимостью изучения проблемы своего рода разрыва, «зазора» между смысловым содержанием, вложенным в тот или иной текст его автором, и аналогичным содержанием, извлеченным из этого текста его читателем, то есть проблемы «аутентичности» истолкования, интерпретации философского текста.

¹ Безусловно, сама формулировка этого вопроса перекликается с известным рассуждением А. Камю по поводу основного вопроса философии, формулируемого им в качестве вопрошания о том, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить.

В целях наилучшего рассмотрения данной проблемы, на наш взгляд, имеются основания для обращения к понятиям «семиотический код» и «семиотическое кодирование» (терминология восходит, собственно, к некоторым идеям, высказанным У. Эко¹).

Сами данные понятия будут толковаться нами (с учетом всего сказанного ранее в отношении таких терминов как «семиотика» и «текст») в перспективе следующих интенций понимания:

1) вообще вести речь о кодировании информации в том или ином тексте мы имеем возможность только при условии признания того факта, что всякий автор непосредственно в момент порождения соответствующего текстового материала всегда подразумевает некую модель возможного читателя, адресата, который «сможет интерпретировать воспринимаемые выражения точно в таком же духе, в каком писатель их создавал»², а равным образом и создавать условия для того, чтобы тот или иной текст вообще «был написанным»³. При этом степень артикулированности характеристик этого гипотетического адресата не имеет принципиального значения, важно лишь то, что сам «язык» заочной коммуникации между ним и автором, сама сфера допустимого семиозиса все-таки должна каждый раз рассматриваться как заранее определенная⁴;

2) при обращении к проблеме семиотического кодирования в горизонте именно читательского восприятия соответствующего текста мы не должны забывать о том, что любой семиотический код как таковой есть нечто, не находящееся в законченном виде собственно «внутри» текста, нечто, не обнаруживаемое в пространстве текста простым усилием воли (в этом смысле, текст всегда сохраняет собственную автономность⁵). Код – это некий план, некий угол зрения, который сначала привносится в текст его читателем с тем, чтобы затем

¹ См.: Eco U. *Semiotics and the philosophy of language*. Bloomington, 1986. P. 164 – 188.

² Эко У. *Роль читателя. Исследования по семиотике текста*. СПб., 2005. С. 17.

³ См.: Бланшо М. *Пространство литературы*. М., 2002. С. 195.

⁴ См., например: Успенский Б. А. *Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство*. М., 2007. С. 106.

⁵ Лотман Ю. М. *Семиотика культуры и понятие текста* // Лотман Ю. М. *Избранные статьи в 3-х тт.* Т. 1. *Статьи по семиотике и типологии культуры*. Таллин, 1992. С. 131.

быть найденным. Как писал У. Эко: «Найти код – это и значит теоретически постулировать его»¹;

3) семиотические коды не однозначны и не статичны. Иначе говоря, в случае рассмотрения всякого подобного кода в качестве специфического феномена мы с необходимостью должны будем констатировать соединение в данном феномене неких «правил игры в смысл», задаваемых областью допустимого семиозиса, и некоторого читательского угла зрения, что автоматически приводит нас к осознанию невозможности приписывания тому или иному тексту наличия строго определенного набора кодов. По-видимому, единственным принципом, на основе которого вообще следует вести разговор о каком-либо конкретном наборе семиотических кодов, обнаруживаемых в соответствующем тексте, является принцип экономичности, выраженный «бритвой Оккама»;

4) действие кода никогда не ограничивается тем или иным единичным текстом, в силу наличия у всякого текста множества «текстовых выходов» (о чем выше шла речь). Семиотический код – это понятие, которое наиболее целесообразно применять к разного рода совокупностям текстового материала (по крайней мере, в перспективе зрения на эти совокупности) либо целым литературным традициям. И в этом смысле, проблема семиотического кодирования выступает как проблема конституирования некоего единого поля интерпретации: в том отношении, что всякий отдельный текст может быть истолкован в горизонте смыслов, примыкающих к его собственным «текстовым выходам» с «обратной стороны». Одновременно это означает, что проблема семиотического кодирования подразумевает еще и указание на проблему актуализации фундаментальной «качественности» любой возможной интерпретации, иными словами, на тот факт, что, помимо прочего, именно сущностная специфика некоторого набора обнаруженных кодов заставляет

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 83.

читателя интерпретировать тот или иной текст в соответствующем ему ключе: например, философский текст – философски, а научный – научно¹.

Обратимся далее к работе известного семиотика Р. Барта «S/Z», в которой он выдвигает идею о том, что всякий текст может быть рассмотрен как результат превращения некой сети, топики из пяти (как минимум) семиотических кодов: герменевтического, семического, символического, проайретического и гномического².

Существо этих кодов, в соответствии с замыслами французского философа, может быть представлено следующим образом:

1) герменевтический код задает тот путь, на котором формулируется вопрос, проблема, либо «загадка» текста, а затем и ответ, решение, «разгадка». Следовательно, герменевтический код вводит некую последовательность элементов, по которым впоследствии прочитывается общая направленность «сюжета» текста, его композиция;

2) семический код определяет характер некоторых специфических единиц плана содержания текста, а именно коннотативных означаемых: в том смысле, что данный код позволяет выявлять в тексте его истинных «героев», подлинных «персонажей», скрытых «демонов», действующих непосредственно внутри текстового пространства и дающих «лицо» самим механизмам смыслообразования;

3) символический код очерчивает некое, по сути, бесконечное поле дискурсивных ассоциаций, вызываемых теми или иными риторическими фигурами или понятиями. Именно этот код может указать нам один из кратчайших путей к «текстовым выходам»;

4) проайретический код предписывает тексту определенную «фабулу». Он задает последовательность «событий» в разворачивающемся дискурсе и мотивирует «поведение» его скрытых «демонов»;

¹ См.: Mason R. Understanding understanding. Albany, 2003. P. 22.

² Барт Р. S/Z. С. 42 – 46.

5) гномический код – это культурный код, код коллективного знания или мудрости, к которым всякий текст с неизбежностью отсылает¹. Данный код позволяет увязывать те или иные интенции текста с апелляциями к авторитету закона, морали, религии и проч.

Попытаемся теперь приложить семиотическую модель Р. Барта, собственно, к исследованию процессов смыслообразования и потенций интерпретации в философских текстах.

Прежде всего, обратим внимание на *герменевтический код*. В любом философском тексте он расшифровывается читателем в ходе продвижения по некоему воображаемому ряду, состоящему, на наш взгляд, из трех основных элементов: наименования текста; характера постановки проблемы (или проблем), рассматриваемой в тексте; общей направленности используемой терминологии.

Обращение к данному ряду, с одной стороны, позволяет разглядеть ту перспективу бытия, умозрение на которую собственно и открывает нам определенный философский текст. В. Подорога обозначает подобную перспективу понятием «ландшафтный образ», где последний есть «воображаемый план места, где может расположиться архитектурный идеал той или иной философской системы»². С другой же стороны, именно изучение элементов данного ряда дает возможность читателю принять участие в процессе решения некоторой интеллектуальной загадки, а, следовательно, включиться в своего рода игру.

Безусловно, главным элементом нашего воображаемого ряда является характер постановки философской проблемы, посредством которого впервые дает о себе знать существо «завязки» соответствующего философского «сюжета». Отдадим себе отчет в том, что, по сути, непосредственным механизмом формулирования любой такой проблемы (содержанием которой, как мы уже выяснили ранее, всякий раз являются некоторые *таинственные* бытийные

¹ Существо гномического кода, в целом, имеет отношение к тому, что, например, М. К. Петров подразумевает под социальным кодированием. См.: Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 145 – 152.

² Подорога В. Выражение и смысл. М., 1995. С. 27 – 28.

феномены) выступает сознательное превращение определенного знания в соответствующее незнание.

Заметим в качестве ремарки, что в этом контексте вовсе не выглядит случайным, например, известное рассуждение Р. Декарта о том, что всякое философствование по поводу *события* мира должно начинаться с осуществления процедуры сомнения, то есть фактически такой процедуры, которая отнимает у всего общепринятого и привычного собственно этот статус. Аналогичным образом работает и мысль М. Хайдеггера, высказанная им в одном из интервью и утверждающая в качестве основной задачи философии превращение простых вещей в сложные, или, иначе говоря, всего, что само собой разумеется, в нечто загадочное и принципиально (здесь, нарочито) трудное для понимания¹.

Можно сказать, таким образом, что вообще любое философское вопрошание проблематизирует расширение пространства мыслимого как таковое, оно актуализирует собой собственно возможность мысли преодолеть самое себя, стать чем-то большим, чем простой формой знания.

Вообще говоря, всякая философская проблема, являясь определенного рода *онтологической загадкой об истине*, самим фактом своей экспликации указывает на способность знания при некоторых условиях преодолевать собственные пределы, то есть выходить за границы наличного информативного ресурса, обретая, таким манером, смысл.

Дадим попутно некоторые дополнительные разъяснения по поводу выражения «онтологическая загадка об истине». Помимо очевидного указания на онтологическую ясность, вносимую философскими сюжетами в сферу оснований бытия, речь тут идет о том, что концентрированным выражением этой ясности является именно истина, понимаемая в качестве события артикуляции всего случившегося единственно возможным образом (того, что в принципе не могло бы *стать* чем-то иным).

¹ Беседа с Хайдеггером. С. 146.

Сам Р. Барт, семиотической моделью которого мы воспользовались, называл герменевтический код как таковой *Голосом Истины*¹. В этом отношении, говоря об «онтологической загадке об истине», разворачиваемой тем или иным философским текстом, мы всегда, кроме прочего, еще и обнажаем определенную неотвратимость, с которой истинностная разгадка этой загадки превращается в бытийную неизбежность, с которой отныне мы будем обязаны считаться.

В целом, при любом читательском анализе характера проблемы, поставленной тем или иным философским текстом, необходимо, исходя из сказанного выше, обращать внимание, прежде всего, на два важнейших момента:

1) на границы области нарочитого незнания, заданные автором текста. Именно в предметной сфере, очерченной *неуместным* вопрошанием философа-автора, следует в дальнейшем ожидать того спонтанного *взрыва* смыслообразования, с которым, по сути, и совпадает актуализация «завязки» в композиции философского текста;

2) на тип «погружения» читателя в смысловую «глубину» проблематики текста, предвосхищаемый его автором посредством соответствующей детализации области принципиального незнания.

В связи с этим, будет уместно вспомнить о некоторых идеях Г. Башляра, который, рассуждая о психологии воображения, обращается к исследованию феномена творческого умозрения на «перспективу скрытого в вещах»². В русле рассматриваемой нами тематики можно указать на определенный параллелизм выявленных французским мыслителем типов подобного умозрения с возможными типами «нисхождения» читателя всякого философского текста, понимаемого как некоторая *странная* вещь, в его «недра».

Имея в виду данные обстоятельства, назовем непосредственно эти типы.

Во-первых, речь должна идти о типе отмененной перспективы, основанной на демонстрации определенного сорта иллюзорности глубины текста. Подобное перспективное видение инициируется в читателе через оптимизацию и

¹ Барт Р. S/Z. С. 46.

² См.: Башляр Г. Земля и грезы о покое. С. 13 – 37.

минимизацию философ-автором своих писательских усилий. Иными словами, данный тип покоится на линейном и лаконичном указании автором текста на место грядущего взрыва смыслообразования.

Во-вторых, можно говорить о типе диалектической перспективы, опирающейся на представление о возможности бесконечного погружения читателя в текст, избавляющийся таким образом от всякой ограниченности собственной формой. Здесь подразумевается тот вариант потенциального развития события интерпретации, при котором соответствующее программирующее движение философа-автора изначально направлено на конструирование *интриги* сокрытия области взрыва смыслообразования.

В-третьих, упомянем также о типе перспективы изумления, то есть перспективы любования архитектурой текста, когда читатель словно бы и не хочет, и не может вернуться к его «поверхности». Разговор идет о своего рода соблазне глубины, срабатывание которого напрямую связано с фактом избыточного богатства языка философа-автора¹, а также с излишком обозначенных им в области принципиального незнания деталей. Это богатство и это излишество в рамках события интерпретации всегда выглядят очевидным намеком, во-первых, на множественность мест вероятных взрывов смыслообразования, а во-вторых, на возможность поэтизации и эстетизации самого смыслообразующего процесса.

И, наконец, в-четвертых, следует указать на тип перспективы бесконечной субстанциальной напряженности, реализующийся посредством попыток приобщения читателя через текст к неограниченному длению *события* мысли. Подобный эффект достигается либо за счет использования философ-автором такого языка, который постоянно демонстрирует рекомпозицию оснований собственного синтаксиса и лексической структуры, либо за счет «кругового» разворачивания содержания текста, при котором философ-автор словно бы

¹ См., например: Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб., 2012. С. 102.

погружает читателя в интеллектуальную медитацию, непрерывно повторяя уже сказанное.

Необходимо помнить, однако, о том, что все же нет никакой окончательной гарантии того, что направленность читательской интерпретации в итоге совпадет с авторскими расчетами¹.

В разгадывании онтологической загадки философского текста читателем важная роль принадлежит также рассмотрению его наименования и общей ориентации использованной в нем терминологии.

Наименование выступает здесь в качестве основополагающего ориентира, указывающего общее направление разгадывания. По существу, таких направлений может быть два: прямое и окольное.

Первое непосредственно связано с указанием на освещаемую в тексте философскую проблему (соответственно, в данном случае читатель будет иметь дело с таким типом его предполагаемого «погружения» в текст, как тип отмененной перспективы). И в этом случае наименование выполняет функцию дополнительного ярлыка, помогающего идентифицировать характер постановки данной проблемы и намекающего на разгадку (например, «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» Р. Декарта).

Второе отсылает к определенному полю аналогий, аллюзий и метафорических образов, в котором очертания той или иной философской проблемы на первых порах всегда только лишь смутно угадываются (естественно, здесь читатель окажется лицом к лицу со всеми прочими типами его предвосхищаемого философом-автором «погружения» в текст, исключая тип отмененной перспективы). И тогда наименование является простым приглашением к вступлению в интеллектуальную игру, итогом которой будет более или менее удачное угадывание этих очертаний, не позволяющее, однако, однозначно судить о степени соответствия угаданного загаданному (например, «Соблазн» Ж. Бодрийера).

¹ См., например: Davis T. F., Womack, K. *Formalist criticism and reader-response theory*. Hampshire, 2002; Iser W. *The act of reading. A theory of aesthetic response*. London, 1978; MacKenzie I. *Paradigms of reading. Relevance theory and deconstruction*. Hampshire, 2002.

Здесь будет уместно вспомнить о французской исследовательнице Н. Пьеге-Гро, которая выделяет два возможных способа предполагаемого структурой всякого текста фундаментального взаимодействия непосредственно его самого с читателем: способ интерпретации и способ соучастия. Соответственно, она ведет речь о двух основных модусах чтения, первый из которых связывает с образом читателя-интерпретатора, а второй – с образом читателя-соучастника¹. Читатель-интерпретатор – это такой адресат текста, важнейшей задачей которого является обнаружение, «воссоздание» смысла собственно текста в целях его наилучшего понимания. Читатель-соучастник – это своего рода сообщник автора в разыгрывании феномена смысла тем или иным текстом (и в этом отношении, читатель-соучастник всегда должен быть готов стать жертвой мистификации).

На наш взгляд, определенный модус чтения любого текста активизируется именно на этапе осмысления читателем самой формулировки его наименования. И, следовательно, рассуждая о направлениях разгадывания онтологических загадок, представляемых философскими текстами, можно сделать вывод о том, что прямое направление разгадывания соответствует интеллектуальному «продвижению» читателя-интерпретатора, а окольное направление – интригующим превращениям читателя-соучастника.

При любых обстоятельствах, наименование рано или поздно превращается в культурный символ, отношение к которому типизируется. По большому счету, «письменный» философ – это тот, кто, во-первых, может объяснить и обосновать типичное в подобных отношениях, а, во-вторых, способен «развернуть» такой символ до уровня конкретной онтологической загадки.

Что же касается терминологических тезаурусов философских текстов, то они, с очевидностью, являются для них моментами наибольшей устойчивости. Именно они в значительной степени определяют размерность восприятия соответствующих текстов, именно они предоставляют своего рода наборы знаков, по которым опознается тот или иной философский «сюжет», и, отчасти, именно

¹ См.: Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности. М., 2008. С. 132 – 150.

они объединяют множество философских текстов в единое дискурсивное и идеологическое пространство.

Учитывая сказанное выше, можно также заявить, что любой философский тезаурус всякий раз визуализирует собственно архитектонику пространства расположения философской системы. В подобном контексте сохраняет свою значимость одно из высказываний Г. Башляра (пусть и сделанное им по несколько другому поводу): «Пространство, которым овладело воображение, не может оставаться индифферентным, измеряемым и осмысляемым в категориях геометрии. Речь идет о пространстве переживаемом. Переживается оно не в силу его объективных качеств, но со всей пристрастностью, на какую способно воображение. В частности, почти всегда это пространство обладает притяжением. Оно концентрирует бытие внутри охраняющих границ»¹. Речь здесь идет о том, что, по сути, философская терминология играет в отношении читателя того или иного текста роль властного захватчика, увлекающего его в некую виртуальную область возможных смыслов, претендующих на системное преобразование *видения*, самой точки зрения читателя на мир. Данная терминология, следовательно, является артикуляцией волюнтаристической интенции философии как литературы к *размещению* читателя внутри конкретного, определенного *дома* мира, выступающего, помимо прочего, своего рода сценой разыгрывания некоторого философского «сюжета».

Рассуждая таким образом, мы можем говорить о двух типах философских тезаурусов: закрытом и открытом. В первом случае мы имеем в виду тезаурус, а priori подразумевающий собственную логическую и предметную завершенность, достаточность в нелегком деле указания на архитектурные основания того или иного философского дискурса. Во втором случае разговор идет о тезаурусе, по определению открытом разного рода частным репликам, становящемся в своем качестве непосредственно по ходу собственной фактической актуализации внутри феномена *достраивания* архитектуры дискурса чтением. Ясно, что

¹ Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М., 2004. С. 22 – 23.

обозначенные выше модусы чтения, кроме остального, напрямую связаны с типами философских тезаурусов: модус интерпретации становится возможным только в рамках действия закрытого терминологического ряда, а модус соучастия – в рамках открытого.

В целом, следует сказать, что герменевтический код играет в философском тексте роль своего рода фильтра. Способность более или менее адекватно прочесть этот код по указанным выше элементам является неотъемлемым свойством только «настоящего» читателя, «правильного» адресата текста, который единственный способен увидеть нарисованную данным текстом перспективу бытия, принять участие в определенной интеллектуальной игре и разгадать соответствующую онтологическую загадку. Сквозь данный фильтр способны «пройти» только члены того ограниченного круга лиц, того «отсутствующего» сообщества (в том отношении, что поскольку вообще сообщенность есть следствие переживаемых сообща событий, постольку сообщество «правильных» читателей философских текстов может быть рассмотрено только в качестве негативного и неопишуемого¹) индивидуумов, которым по той или иной причине уже случалось приходиться к выраженным в некотором тексте мыслям².

Обратимся теперь к значению *семического кода* в философских текстах. Здесь в качестве сем, то есть коннотативных означаемых, могут выступать, на наш взгляд, две группы феноменов:

- 1) концептуальные персонажи;
- 2) концептуальные стихии.

Понятие «концептуальный персонаж» трактуется тут, естественно, по Ж. Делезу и Ф. Гваттари, которые, собственно, и ввели его в оборот в качестве указания на некое действующее лицо концепта, чья роль состоит в том, чтобы определенным образом «манифестировать территории, абсолютные

¹ См.: Бланшо М. Неопишуемое сообщество. М., 1998.

² См., например: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 3.

детерриториализации и ретерриториализации мысли»¹. Ясно, что границы концептов далеко не всегда совпадают с границами тех или иных философских текстов. Чаще всего мы имеем дело с ситуацией, когда концепт привязан к смысловому полю, образованному некоторым количеством текстов, объединенных авторством, эпохой, видением и проч. Это означает, что концептуального персонажа следует представлять себе как героя своеобразного метаромана, реализующего на своем примере определенную интеллектуальную или/и жизненную стратегию. Так, по мнению тех же Делеза и Гваттари, основным концептуальным персонажем платонизма был Сократ, ницшеанства – Дионис, картезианства – Идиот². Концептуальная же стихия – это активная среда, в которой действуют концептуальные персонажи, в которой они принимают свои бесповоротные решения и занимают подобающие им положения.

Рассмотрим один частный показательный пример. В классической европейской философии познание и мораль всегда располагались в пределах некоего единого пространства упоминания. Считалось само собой разумеющимся, что субъект познания всегда по определению включен в процесс актуализации некоего «добра», которое для собственного становления всегда нуждается в чем-то личном интеллектуальном усилии. Это «добро», следовательно, может быть рассмотрено в качестве той концептуальной стихии, в которой и выполнял свою судьбоносную «работу» такой концептуальный персонаж как познающий субъект. На наш взгляд, законы данного автоматически подразумеваемого «добра» гласили:

1) знание о должном и поступки долженствования, то есть поступки, совершаемые под влиянием этого знания, неразрывно и напрямую связаны между собой. Вследствие подобного обстоятельства, как нам кажется, в текстах классической европейской философии субъект познания превращается в некоего Рыцаря Истины, преобразующего всякое абстрактное знание в конкретное, фактическое действие, направленное, помимо прочего, на то или иное

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 90.

² Там же. С. 80 – 85.

переустройство действительности в соответствии с вечным нравственным эталоном;

2) человек разумный, по сути, не может не быть человеком добродетельным¹ (как следствие, классический познающий субъект обращается в своего рода Носителя и Хранителя Нормы, стоящего на страже разума перед угрозой безумия, способного внезапно появиться в точке разрыва между осознанной необходимостью быть добродетельным и искушением поступить, по выражению Ф. М. Достоевского, исключительно «по своей глупой воле»);

3) существуют вещи, которых разумному, а значит и доброму, человеку знать не следует, ибо, с одной стороны, как говорил еще Экклезиаст, умножение знания неуклонно ведет к умножению печали, а с другой стороны, некоторые знания способны своими провокациями поколебать не только реальную добродетель, но и самые основания разума (поэтому классический субъект познания приобретает вид также и Аскета Духа, соблюдающего своеобразный интеллектуальный целибат²);

4) конечным назначением гипотетического человечества как сообщества разумных и добродетельных индивидуумов является, с одной стороны, «наивысшее моральное совершенство» каждого такого индивидуума³, а, с другой стороны, «осуществление идеала нравственного миропорядка» посредством реализации различных психологических и социологических учений⁴ (как следствие, субъект познания превращается здесь в некоего Мессию, разрешающего на практике определенную глобальную эсхатологическую задачу).

Как можно видеть, тот факт, что один из важнейших концептуальных персонажей классической европейской философии всегда действует в границах концептуальной стихии добра, в значительной степени обуславливает характеристики той интеллектуальной (и даже жизненной) стратегии, которую

¹ См.: Гольбах П. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 216; Спиноза Б. Этика. С. 260; Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 1993. Т. 2. С. 157.

² См.: Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы. С. 157.

³ Кант И. Лекции по этике. С. 221.

⁴ Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909. С. 461.

предлагает эта философия и которую данный персонаж осуществляет на своем примере.

Таким образом, рассуждая о роли семического кода в философских текстах, мы фактически указываем одновременно на *субстрат* той виртуальной области возможных смыслов, куда увлекает читателя своим писательским искусством всякий философ-автор, и на основное действующее лицо соответствующего интеллектуального спектакля. Чтение любого философского текста подразумевает, следовательно, что собственно читатель окажется в состоянии «вдохнуть жизнь» в некоторый философский «сюжет». Речь идет о том, что только читатель, отдающий себе отчет в том, какого именно «героя» не явно (через поле коннотаций) предлагает ему считать поведенческим эталоном тот или иной философский текст, сможет до конца осознать практическое значение разгадки определенной онтологической загадки об истине. Существо расшифровки семического кода как раз и заключается в необходимости осмысления этого значения.

В целом, семический код в философских текстах является одним из наиболее сложных для прочтения, поскольку однозначно и «правильно» осуществить подобное мероприятие, по-видимому, вообще невозможно в силу того, что выявление коннотативных связей и поиск, а, по сути, конституирование, коннотативных означаемых в тексте всегда определяются, помимо прочего, различными непредсказуемыми субъективными качествами и самого читателя, и непосредственно чтения¹.

Рассмотрим далее *символический код* применительно к философским текстам. Как было сказано выше, данный код помещает читателя в поле разного рода дискурсивных ассоциаций, вызываемых используемыми в тексте риторическими фигурами и понятиями.

Объяснимся по поводу термина «дискурсивная ассоциация». Конструируя его, мы подразумеваем отсылку к некоему произвольно возникающему в

¹ См., например: Ланглад Ж. Читатель – творец неповторимости произведения // Теоретико-литературные итоги XX века. Т. 4. Читатель: проблемы восприятия. М., 2005. С. 46 – 56.

момент чтения *пространству реплик* соответствующего дискурса. Данное воображаемое пространство включает в себя специфические *косвенные* мысли читателя, спровоцированные собственно обращением к некоторому тексту. Подобная «косвенность» имеет отношение к двум обстоятельствам: во-первых, к порождению в сознании читателя того или иного философского текста определенных символических образов (посредством набора использованных риторических фигур и, зачастую, вопреки воле автора самого текста), а во-вторых, к возникновению у читателя символических мыслительных параллелей между воспринимаемым текстом и всеми прочими работами данных автора, традиции, эпохи и т. д.

Для наглядности приведем пару примеров расшифровки символического кода в некоторых философских текстах.

В качестве исследуемого текста вначале возьмем работу Ф. Ницше «Человеческое, слишком человеческое», в роли же читателя и расшифровщика в нашем примере будет выступать Ж. Деррида.

В указанной работе Ницше, помимо прочего, говорит о проблемах истины и познания, а также о традиционном для западной философии отношении к данной проблематике. Рассуждая об этих предметах, он очень часто сравнивает «истину» с «женщиной» (впрочем, он делает это не только в рассматриваемой работе, но и во многих других): причем, разговор идет не только о непосредственных метафорах и сравнениях, но и об оборотах и формах речи вообще (чего стоит хотя бы словосочетание «овладеть истиной», неоднократно повторенное Ницше).

На анализе этого обстоятельства, а также на словесной игре по данному поводу, Деррида и строит одну из своих работ, в которой он утверждает, что, судя по языку и стилю Ницше, тот рассматривает классическую европейскую философию вообще и гносеологию в частности как своего рода свидетельство кастрации субъекта философствования, как знак скрытой и потому греховной сексуальной озабоченности философов, как показатель родства между

классическим отношением к истине и к женщине и проч.¹. И вообще, по мнению Деррида, основная проблема, волнующая Ницше, – это проблема понимания характера женской сексуальности. Вот вариант свойственного для Деррида пассажа, в котором он поясняет точку зрения Ницше на будто бы волнующий его вопрос: «Ведь хотя женщина и есть истина, она знает, что истина не имеет места и что истину не имеют»².

Таким образом, расшифровывая символический код в указанном тексте Ницше, Деррида обнаруживает в нем некую скрытую смысловую перспективу, которая при определенных обстоятельствах, при определенном способе прочтения данного текста может перекрыть все прочие перспективы и в корне изменить самую суть соответствующего философского «сюжета».

Возникают весьма значимые вопросы: в какой мере расшифровка символического кода в тексте Ницше Жаком Деррида отвечает содержанию этого текста и сути той онтологической загадки, которую он предлагает? Что говорит нам о данной сути сама возможность подобной расшифровки? В какой степени те или иные ассоциативные ряды вообще могут («имеют право») определять отношение к тому или иному философскому тексту?

Рассмотрим теперь работу Р. Декарта «Рассуждение о методе» и ее читательскую интерпретацию Э. Гуссерлем.

В обозначенной работе Декарт исследует, по большому счету, две вещи – анатомию здравого смысла и корни интеллектуальной интуиции. В рамках этого исследования он обращается к изучению мышления как особого состояния субъекта.

Гуссерль же предлагает, как известно, своеобразное расширение картезианских размышлений. Он исследует поворот к его *cogito* как поворот к трансцендентальной субъективности, а метод универсального сомнения Декарта понимает как составную часть его (Гуссерля) собственного метода феноменологической редукции. При этом Гуссерль называет Декарта «отцом

¹ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 118 – 142.

² Там же. С. 124.

абсурдного трансцендентального реализма»¹, поскольку его редукция, дескать, не была доведена до конца, не перешагнула порога трансцендентального его.

Таким образом, декартово *cogito* выступает для Гуссерля как своеобразный источник вдохновения, как соотнесенность с его собственным эпохе. Гуссерль развивает мысль Декарта, проясняя выход к некоему «своему» бытию через возведение *cogito* в методический принцип пути: «Мир для меня есть не что иное, как осознанный в *cogito* и значимый для меня мир»². И далее: «Нужно сперва потерять мир в эпохе, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении»³. Поэтому подлинное бытие для Гуссерля выступает как результат перехода из состояния *cogito* в состояние значимости-для-меня.

По сути, Гуссерль «подгоняет» рассуждения Декарта под заранее сконструированную им самим интеллектуальную схему, в отношении которой «аутентичный» Декарт в достаточной степени вторичен.

И снова возникают резонные вопросы (и вновь без возможности получить исчерпывающие ответы): в какой степени правомочны обращенные Гуссерлем к Декарту упреки в абсурдном трансцендентализме? Насколько оправдана подобная контекстуальная игра в трансформацию картезианства? Имел ли, на самом деле, в виду Декарт возможность всех тех дискурсивных ассоциаций, которые позднее породили символические интерпретации Гуссерля?

Из сказанного ясно видно, во-первых, что обращение к символическому коду в философских текстах с неизбежностью обнажает возможность рассмотрения философии в целом как особого искусства, искусства мысли (в том числе, в чисто эстетическом отношении), а во-вторых, что нельзя (и здесь все сознательные усилия по определению будут безрезультатны) при чтении того или иного философского текста избежать некоторых программирующих интерпретацию дискурсивных ассоциаций. В конечном итоге, именно расшифровка символического кода демонстрирует читателю философского текста меру его личностной способности к *становлению* в качестве философа.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 83.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 292.

Рассмотрим теперь *проайретический код* в философских текстах. Речь тут пойдет о процессе собственно разворачивания последовательности событий внутри того или иного философского «сюжета». По существу, эта последовательность может носить линейный либо нелинейный характер. Данное обстоятельство естественным манером связано с общим предполагаемым направлением разгадывания конкретной онтологической загадки, которое, как о том говорилось ранее, может быть прямым либо окольным: соответственно, прямое направление разгадывания подразумевает линейное разворачивание той или иной загадки, а окольное – нелинейное.

Для прояснения сути дела обратимся к примерам линейного и нелинейного разворачивания событий в рамках онтологических загадок.

В качестве образца линейного разворачивания возьмем «Трактат о человеческой природе» Д. Юма.

В этой работе главной целью Юма (о чем он прямо заявляет) было следующее: исследовать природу человека как таковую, опираясь на эмпирический метод. По его мнению, бесполезно заниматься науками и пытаться разрешить интеллектуальные проблемы, возникающие в них, не создав предварительно специальной науки о человеке (поскольку уж именно человек является необходимым субъектом всякой познавательной деятельности). С позиций этого нового антропологического знания Юм предлагает разобрать сначала основания наук, напрямую затрагивающих существование человека, таких как логика, этика, эстетика и политика, а затем перейти к рассмотрению оснований более умозрительных наук, таких как математика, естествознание и естественная религия. Таким образом, тут идет речь о создании полной системы наук.

Если же взглянуть на общую структуру «Трактата», то можно увидеть, что его логика такова: вначале исследуются те идеи, которыми оперирует человеческий разум, затем то знание, которое разум составляет из данных идей, далее рассматриваются человеческие чувства и эмоции и, наконец, все результаты

этих изысканий увязываются в единую систему в завершающем «Трактат» исследовании реального человеческого поведения.

Волнующая Юма онтологическая загадка об истине человеческой природы разворачивается, таким образом, линейно: от прямой декларации своей направленности через непрерывную цепь смысловых и логических переходов в рассуждениях к совокупности ясных, однозначных и, самое главное, «верных» выводов.

В качестве примера нелинейного разворачивания онтологической загадки возьмем работу Ж. Деррида «О грамматологии».

Этот текст Деррида предваряет некоторыми замечаниями (раскрывающими, с одной стороны, определенную логическую схему, а с другой стороны, с самого начала смутно намекающими на грядущее неизбежное ускользание всякой логики), суть которых состоит в следующем:

1) в начале исследования вводится тройной экзерг, цель которого заключается одновременно в привлечении внимания будущего читателя к традиционным контекстам понимания письма (центрального понятия в концепции французского философа) и в предупреждении о настораживающих различиях между этими изживающими себя, но знакомыми и безопасными, контекстами и «чудовищным» обликом «настающего» мира, который, к сожалению, «еще не создал себе экзергов»¹;

2) цели работы нигде однозначно и открыто не декларируются, но при внимательном чтении непосредственно вступления к данному тексту обнаруживаются четыре идеи, которые, по-видимому, и вдохновляли его автора (но, конечно, мы ни в чем не можем быть уверены):

а) идея прочтения «эпохи» Ж.-Ж. Руссо (здесь Деррида поднимает проблему возможного «приобщения» к истории Просвещения с целью осознания и проживания в пределах чтения его, Деррида, собственного текста интеллектуальных и нарративных установок традиционной метафизики, квинтэссенцией которых он предлагает считать сочинение Руссо «Опыт о происхождении языков»);

¹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 118.

б) идея темпоральных разрывов в истории (поскольку любая «эпоха» организуется текстуально, то есть может быть прочитана в совокупности оставленных ею текстов, постольку она обладает «значимостью модели» и, следовательно, прерывает «линейное время»¹);

в) идея невозможности создания науки о письме (Деррида констатирует абсурдность своего исследования, поскольку грамматология как таковая возможна только внутри «эпохи» традиционной метафизики, которая теперь «разрушается» (во многом благодаря грамматологии)²);

г) идея алогичной надежды на создание науки о письме (здесь подразумевается вероятность внезапного обнаружения грамматологией своей «позитивности» в самом «тщательном разыскании» по поводу письма);

3) вводная речь Деррида относительно планов построения текста сочинения «О грамматологии» полна условностей и намеков. Так, утверждая, что во второй части данной работы будет «проверена на примере» некоторая теоретическая матрица, предложенная в первой части, Деррида тут же замечает, что «понятие примера здесь неприменимо», что замысел этот в финале останется по ряду причин незавершенным, что, отрицая традицию, все-таки в чем-то он, Деррида, будет ей следовать, что сама теоретическая матрица достаточно рискованна и двусмысленна и т. д.

Таким образом, французский мыслитель изначально дает понять (и в дальнейшем держит свое обещание), что содержанием его работы станет разгадывание некоего кроссворда по поводу проблемы языка, предложенного во вступлении к ней. Причем совершенно очевидно, что кроссворд этот может быть разгадан многообразными способами (данная очевидность проявляется наиболее отчетливо в финале работы, которую Деррида завершает цитатой Руссо о дурных снах, которые, на деле, составляют суть философии, и намеком на собственную искренность, не пытающуюся выдавать простые грезы за нечто реальное³).

¹ Там же. С. 112.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 511.

Деррида, следовательно, разворачивает свою онтологическую загадку об истине грамматологического *восполнения* (замещения) реальности нелинейно: от фактически отсутствующей ясной формулировки проблемы через набор весьма отвлеченно связанных друг с другом рассуждений до полностью отсутствующих системных выводов.

Следует заметить, что главный вопрос, на который нужно найти ответ при расшифровке проайретического кода в философском тексте всегда таков: почему создатель текста посчитал необходимым для разворачивания своей концепции запрограммировать читателя на совершение именно данной последовательности интеллектуальных операций? Или иначе: почему та или иная философская теория излагается в соответствующем тексте именно по предложенной, а не по какой-то другой схеме? Почему тот или иной философский «сюжет» раскрывается именно посредством данной «фабулы»? Осмысление этой неразрывной связи между предзаданным философом-автором количеством звеньев в некоторой мыслительной цепи и пониманием самой природы сопутствующего *движения* мысли, на наш взгляд, в наибольшей степени приближает всякого читателя к *целостному* видению разыгранной на его глазах интеллектуальной драмы.

Обратимся, наконец, к проблеме расшифровки *гномического кода* в философских текстах. Как говорилось ранее, данный код демонстрирует вовлеченность рассматриваемого философского текста в систему культуры. Эта вовлеченность обнаруживается в каждой отсылке к различным непререкаемым авторитетам, в каждом отказе обосновывать нечто в силу его очевидности или общепризнанности, в приводимых «показательных» примерах, в выборе самого объекта, взятого для исследования и проч.

Таким образом, здесь с необходимостью возникает вопрос об истории философии, о специфике тех или иных этапов в ее развитии, о связи между функционированием культуры как таковой и параллельных метаморфозах философских взглядов. В целом, следует заметить, что процедура расшифровки гномического кода в философском тексте вообще становится возможной только после помещения исследуемого текста на определенное место в истории

философии, поскольку только в этом случае те или иные свойства текста могут быть поставлены в некоторые отношения и к соответствующим характеристикам культуры, и к традиции развития самой философии.

Например, если посмотреть с этой точки зрения собственно на *настоящее* исследование, то можно увидеть, что, во-первых, само по себе возникновение идеи исследования литературного характера философии является следствием достижения определенного уровня в функционировании западной письменной культуры, уровня, когда эта культура начинает предпринимать попытки самоосмысления в таковом качестве (о чем ранее уже шла речь), а, во-вторых, то представление о научности, которое и явно, и скрыто прослеживается в данной работе, четко привязывается к той концепции науки, которая пришла на смену классической и неклассической концепциям, что, в свою очередь, конечно же, явилось следствием общего развития института науки.

По нашему мнению, именно неизбежность экспликации некой *истории*, с которой сталкивается всякий читатель философского текста при расшифровке гномического кода, превращает этот текст в определенный культурно значимый *нарратив*, то есть своего рода «ансамбль лингвистических и психологических структур», дискурсивно задающий некоторую реальность посредством ряда конвенций¹.

В число этих конвенций, помимо прочего, входит и обращение к таким явлениям, для обозначения которых Ф. Анкерсмит предложил использовать термин «нарративная субстанция». Речь идет о дискурсивных образованиях, *организующих* любое историческое знание, не отсылая при этом к нему напрямую². В частности, примерами нарративных субстанций, как считает Анкерсмит, могут служить «Ренессанс», «Просвещение», «европейский капитализм начала Нового времени» и др. Все подобные понятия являются, по сути, всего лишь историографическими именами некоторых «картин» прошлого. Анкерсмит спешит также добавить, что «было бы точнее говорить о

¹ См.: Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. №3. С. 29 – 42.

² См.: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 141.

«Ренессансах», «Просвещениях», «европейских капитализмах начала Нового времени» и т. д., поскольку их столько же, сколько и историографических повествований по этим предметам»¹. Именно посредством ввода в механизм смыслообразования определенных нарративных субстанций тот или иной текст актуализирует претензию на некое историческое *место*. В этом контексте, расшифровка гномического кода есть процедура прояснения обстоятельств взаимодействия подобных субстанций.

Также можно сказать, что «работа» с гномическим кодом означает для любого читателя философского текста еще и построение своего рода *топологии* интерпретации, подразумевающей:

1) включение читателя в какую-либо нарративную практику, претендующую на специфическое превращение его исторической субъективности и реализацию за его счет некоторых социально значимых отношений²;

2) размещение читателя в некоем виртуальном пространстве культурных образцов смысла, имеющее характер того, что Ф. Джеймисон называет спатиализацией³, то есть в данном случае речь идет о способности читателя благодаря возможностям, предоставленным ему соответствующим текстом, узнать сконструированные в этом тексте принципиальные отсылки к объектам действительности в качестве реально действующих, работающих. Другими словами, событие интерпретации философского текста вообще становится возможным только в том случае, когда, кроме прочего, читатель находится в позиции узнавания в предложенных ему образцах смысла реальных ценностных, социальных, когнитивных и проч. ориентиров, обладающих важностью не абстрактно, но для того мира, в котором он живет;

3) дарование читателю некоторого языка практического действия, посредством которого в его сознании конституируется видение определенного

¹ Там же. С. 144.

² См.: Barton D, Papen U. What is the anthropology of writing? // The anthropology of writing. Understanding textually mediated worlds. London, New York, 2010. P. 3 – 32; Jameson F. The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act. New York, 1981. P. 16 – 102.

³ См.: Jameson F. Postmodernism or the cultural logic of late capitalism. Durham, 1991. P. 153.

реального положения дел, являющегося грядущим результатом фактического применения этого языка¹;

4) продвижение читателя в исторической бесконечности интерпретации, внутри которой всякая отдельная попытка прочтения предстает всего лишь очередным актом истолкования уже истолкованного².

Таким образом, можно сказать, что расшифровка гномического кода в философских текстах напрямую связана отчасти с наглядным частным воплощением критического опыта (в кантовском смысле) и отчасти с актуализацией опыта деконструирующего сознания.

В целом, очевидно, что процесс интерпретации философских текстов – крайне сложное и непредсказуемое предприятие. Как минимум, для того, чтобы оно было признано состоявшимся, необходимо, чтобы в сознании читателя-интерпретатора провзаимодействовали все указанные выше отношения смысла.

Выводы к главе 2:

1) «местом» непосредственного осуществления философствования является философский текст, который может быть рассмотрен в качестве особого континуума, внутри которого возникают и превращаются соответствующие особые смыслы. Основой исследования этих смыслов, на наш взгляд, может стать семиотика, понимаемая предельно широко как учение о смыслах человеческого сознания, о законах порождения смысла вообще;

2) в соответствии с логикой развития современной семиотической парадигмы, а также следуя общему направлению настоящего исследования, сам термин «текст» необходимо понимать в единстве следующих отношений:

А. Письменный характер всякого текста превращает его в форму, институционализовавшуюся на фоне определенной литературной традиции.

¹ См.: Штирле К. История как exemplum – exemplum как история: к вопросу о прагматике и поэтике повествовательных текстов // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. СПб., 2001. С. 61 – 95; Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 408 – 412; Chouliaraki L., Fairclough N. Discourse in late modernity. Rethinking critical discourse analysis. Edinburgh, 1999. P. 74 – 97.

² Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 42 – 44.

Б. В каждый момент времени текст демонстрирует собственную смысловую избыточность, которая, однако, ускользает от долгосрочной фиксации.

В. Все смыслы, становящиеся в пределах текста, носят процессуальный характер.

Г. Всякий текст является полномочным представителем *всего* дискурса;

3) в силу того, что письменная философия является, по сути, коммуникативной средой, любой философский текст может быть рассмотрен, помимо прочего, в качестве материального воплощения особого философского языка, одной из характерных черт которого выступает замкнутость вокруг события весьма специфической метарефлексии. Содержание этой метарефлексии сводится к так называемому двойному похищению естественного языка. Первым «похищением» здесь является введение запрета на использование ближайших и привычных значений слов, а вторым – показ отсутствия прямой логической связи между становящимся смыслом и значениями слов вообще. Подобные рассуждения позволяют говорить о философском смысле как о теле события второго «похищения» естественного языка, демонстрирующем существование точки разрыва и отношений нонсенса между феноменами значения и смысла как таковыми. В этом отношении философский язык находится в вечной борьбе с ловушками языка вообще;

4) непосредственно способы «похищения» естественного языка философией существенным образом различаются. Их количество, в целом, совпадает с количеством так называемых разделов философского знания, а значит, можно говорить об онтологическом, гносеологическом, антропологическом и проч. способах «похищающего» философского действия. Экспликация данных способов связана как с выделением архетипов философствования (метаязыковых и коннотативных), так и с ретроспекцией письменной традиции философствования;

5) в перспективе семиотического исследования, например, онтологического способа «похищения» естественного языка философией он предстает в качестве попытки показа диссонанса между естественной человеческой интуицией упорядоченности и постепенной неизбежной энтропией всякой упорядоченности

в знаковых системах. При анализе текстов западной онтологии можно выделить, как минимум, три базовых глобальных конструкта системы онтологии – конструкт наличия, конструкт присутствия и конструкт следа;

6) в отношении гносеологического способа «похищения» естественного языка философией необходимо заявить о нем, как о попытке построения общей теории собственно присвоения значений. Причем, существом подобной теории, в интересующем нас ключе, является демонстрация непреодолимой произвольности этой процедуры, поскольку вообще само значение понятия «значение» не может быть определено однозначно. Рассмотрение текстов западной гносеологии позволяет выделить три принципиальных разновидности теории присвоения значений – метафизика значения, феноменология значения, психоаналитика значения;

7) антропологический способ «похищения» естественного языка философией следует рассматривать в качестве своеобразной попытки говорения о формальных аксиомах восприятия, факт актуализации которых всякий раз демонстрирует устойчивое противоречие между человеком как местом любого смысла и бессмысленностью предположения о том, что это место занято. В текстах западной антропологии может быть обнаружено три фундаментальных подхода к формальной аксиоматике восприятия – математика восприятия, экология восприятия и история восприятия;

8) в целом, обращение к возможностям семиотики в деле изучения способов демонстрации парадоксов взаимосвязи значения и смысла в философских текстах и вариантов «похищения» естественного языка философией показывает устойчивую невозможность однозначной сегрегации этих способов и этих вариантов: в том отношении, что не существует окончательно определенной границы между формами философствования, и что в строгом смысле не бывает онтологии, гносеологии, антропологии и проч. как чего-то вполне самостоятельного и совершенно отдельного друг от друга;

9) при анализе процессов смыслообразования внутри философских текстов в силу процессуальности смысла вообще большое значение имеет исследование проблемы интерпретации данных текстов их читателями. В этом отношении

значительным эвристическим потенциалом обладает концепция семиотического кодирования, предложенная У. Эко и Р. Бартом;

10) работа с понятиями «семиотический код» и «семиотическое кодирование» предполагает обращение к следующим исходным презумпциям:

А. Всякий философ-автор в момент создания текста подразумевает в качестве существующего некоторого «правильного» читателя, к которому он обращается.

Б. Семиотический код не содержится полностью внутри текста, но привносится в него читателем для того, чтобы быть обнаруженным.

В. Семиотические коды не однозначны и не статичны.

Г. Действие кода никогда не ограничивается тем или иным единичным текстом;

11) базовой моделью, на основе которой можно рассмотреть процесс интерпретации читателем философского текста семиотических кодов, обнаруженных в нем, следует считать модель Р. Барта, предложившего топик из пяти семиотических кодов: герменевтического, семического, символического, проайретического и гномического;

12) интерпретация герменевтического кода в философском тексте связана с исследованием наименования текста, характера постановки проблемы (или проблем), рассматриваемой в тексте, а также общей направленности используемой терминологии. Работа с семическим кодом позволяет изучить действующие в том или ином тексте коннотативные означаемые, имеющие вид концептуальных персонажей и концептуальных стихий. Символический код в философском тексте помещает читателя в поле разного рода дискурсивных ассоциаций, вызываемых используемыми в этом тексте риторическими фигурами и понятиями. Проайретический код отсылает читателя философского текста к процессу собственно разворачивания последовательности событий внутри того или иного философского «сюжета». И наконец, гномический код демонстрирует читателю вовлеченность того или иного философского текста в систему культуры посредством превращения его в определенный исторически значимый нарратив.

Глава 3

Автор философского текста

3.1. Репрезентация пути в философию в философских текстах

Рассмотрев сущностные характеристики западной философской литературной традиции, а также особенности собственно смыслообразования внутри философских текстов, обратимся теперь к изучению еще одного важнейшего структурного элемента философствования как такового, а именно к исследованию самого субъекта данного сорта активности (в единстве его фактических качеств и обстоятельств становления).

Позволим себе для начала несколько вводных замечаний общего характера по поводу прояснения содержания таких значимых для нас в ближайшей перспективе понятий, как «субъект философствования» и «путь в философию».

Субъект философствования, о котором далее пойдет речь, есть странное существо (только отчасти похожее на обычного человека), характеризующееся, прежде всего, тремя особенностями. Во-первых, любая попытка этого существа «заговорить» с очевидностью оборачивается созданием некоторого весьма своеобразного текста, репрезентирующего исключительно всеобъемлющую реальность парадокса. Во-вторых, это существо склонно задавать неудобные либо ничем не обусловленные вопросы, не только очевидно беспредметные, но и прагматически бесполезные. По сути, субъект философствования – это пугающий безумец, считающий, что единственный способ изобрести велосипед заключается в том, чтобы в каждый момент времени изобретать его заново, и дело его, как замечал М. Мамардашвили, есть дело «дурака»¹, при том, что никакой иной жизни, кроме той, где его собственная «выделенность» проявляется как предсказуемый эффект того, чем он занимается, для него «вовсе не существует»².

¹ См.: Мамардашвили М. К. Введение в философию. С. 27.

² Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 325.

В-третьих, данное странное существо в каждый момент времени *не нейтрально* по отношению к миру и вечно озабочено собой настоящим, собой подлинным¹.

Таким образом, можно заметить, что рассуждая о возможном становлении этого странного субъекта философствования, этого человека-философа, мы каждый раз сталкиваемся с необходимостью исследования вероятного перехода интеллекта в состояние некоего инобытия. Этот переход отчетливо прослеживается в любом жесте философского недоумения, а равным образом и в любом философском тексте. В том смысле, что сами события подобного недоумения и подобного писательства явно или неявно подразумевают апеллирование к воображению и способности суждения субъекта, обладающего такими интеллектуальными привычками, которые показались бы всякому среднестатистическому обывателю более чем удивительными.

В силу данных обстоятельств можно утверждать, что сам по себе любой человек-философ, всякий субъект философствования выступает в качестве особого, странного *события* в мире (помимо прочего, это утверждение можно понимать еще и в том отношении, что «выдавая» человечеству свои мысли, человек-философ одновременно с неизбежностью «выдает» и самого себя²), через истолкование которого мы собственно и можем «вдруг» оказаться «в философии». И в подобном контексте тот «путь в философию», о котором мы станем теперь говорить, есть путь интерпретации самого феномена философской субъектности.

В интересующем нас смысле воплощенным содержанием, своего рода *материей*, события субъекта философствования являются, естественно, философские тексты. В той причине, по которой они вообще оказались написанными, в той личностной воле, сообразно которой их авторы показывали устойчивость своих писательских намерений, собственно и реализуется та любовь-стремление к некой загадочной мудрости, которая подразумевается этимологией термина «философия». И здесь любой философский текст предстает

¹ См.: Зенец Н. Г. Субъект философского мыслетворчества: опыт осмысления бытия философии. Омск, 2012. С. 113; Radford C. The examined life re-examined // The impulse to philosophise. Cambridge, 1992. P. 1 – 23.

² См.: Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. М., СПб., 2000. С. 7.

в качестве частной попытки отдельного человека-философа «стать», наконец, мудрым в необходимой и достаточной степени.

Совершенно очевидно, что любое предприятие по истолкованию феномена субъекта философствования, вообще любой *проект феноменологии* подобного рода обречены оставаться неполными и в чем-то незавершенными: ведь явления такого порядка по определению не поддаются однозначной систематизации, и в этом смысле всякий философ (через свои тексты) является неким совершенно особенным, неповторимым «путем в философию», который, однако, различаясь, каждый раз все-таки остается самим собой.

Каждый такой «путь» раскрывает себя через определенные «вехи», через основные темы, лейтмотивом проходящие через все тексты соответствующего философа. Фактически они визуализируют собственно побудительные причины написания данных текстов, а равным образом и наглядно демонстрируют сами уровни и этапы ожидаемого становления мудрого человека, те сущностные ориентиры, *в отношении* которых в финале и располагается мудрость.

В пределах текстуальной размерности феномена философской субъектности с очевидной неизбежностью показывает себя еще и некая *темпоральность*. Речь идет о том, что поскольку, как мы выяснили, любое исследование человека-философа в качестве особого события сопряжено с параллельным продвижением *в философию* (по указанному и непосредственно актуализированному им пути), постольку необходимо учитывать также и фактор времени этого продвижения. Под «временем» в строгом смысле здесь подразумевается собственно *время внутритекстового мира*, в отношении которого П. Рикер писал: «Мир, создаваемый в любом повествовательном произведении, – это всегда временной мир, или... время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта»¹. Именно на подобного рода время указывал и М. М. Бахтин введением в литературоведение

¹ Рикер П. Время и рассказ. С. 13.

термина «хронотоп», отсылающего к необходимости осмысления всех существенных временных (и пространственных) взаимосвязей, художественно освоенных в том или ином тексте¹.

Это время философских текстов, внутри течения которого не только разворачиваются те или иные онтологические загадки об истине, но и дают знать о себе определенные дорожные указатели на самом пути к обретению подлинной мудрости, является, по сути, сложной смысловой конструкцией, соединяющей в себе черты как концептуальности, так и перцептивности².

Очевидно, что одним из наиболее показательных аспектов перцептивности времени философских текстов выступает принципиальная возможность «свободного монтажа событий»³ в рамках путешествия в философию. Другими словами, то время, на которое мы здесь обращаем внимание, «сгущается» исключительно вокруг некоторых значимых интеллектуальных озарений, оставаясь невидимым во всяком другом случае. Это «сгущение» достигается за счет нарочитого замедления философского повествования при любом переходе к описанию сущностных ориентиров, распределяющих мудрость⁴. Невидимость же времени вне таких описаний подкрепляется указанием на тупиковость попыток продвижения в философию иными путями. Таким образом, время философских текстов демонстрирует устойчивую условность, маркирующую собой, на наш взгляд, эмотивную привязанность того или иного философа-автора к определенной стратегии интеллектуального и жизненного поведения⁵.

Показателем концептуальности времени философских текстов является, как нам кажется, сама истинностная природа тех онтологических тайн, с которыми

¹ См.: Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе* // Бахтин М. М. *Собрание сочинений*. Т. 3: *Теория романа (1930 – 1961 гг.)*. М., 2012. С. 341.

² Подробнее о самих конструктах концептуального и перцептивного времени см., например: Шутая Н. К. *Типология художественного времени и пространства в русском романе XVIII – XIX вв.: дис. ... док. филолог. наук: 10.01.08* / Шутая Наталья Константиновна; МГУ. Москва, 2007. Л. 101 – 176; Keunen В. *Time and imagination: Chronotopes in Western narrative culture*. Evanston, Ill., 2011. P. 39 – 80; Meyerhoff Н. *Time in literature*. Los Angeles, 1960.

³ См.: Тураева З. Я. *Категория времени. Время грамматическое и время художественное*. М., 1979. С. 24.

⁴ См., например: Томашевский Б. В. *Теория литературы. Поэтика*. М., 1996. С. 190; Шкловский В. Б. *Избранное*. В 2-х т. Т. 1. *Повести о прозе. Размышления и разборы*. М., 1983. С. 256; West-Pavlov R. *Temporalities*. London, New York, 2013. P. 14.

⁵ См., например: Шкловский В. Б. *О теории прозы*. М., 1929. С. 186.

сообразуется философия. Ведь практически любая попытка феноменологии субъекта философствования, помимо прочего, имеет дело со стремлением соответствующего автора дойти до конца своего пути, то есть представить некоторое путешествие в философию как вполне состоявшееся, успешное предприятие (кстати говоря, эта успешность неявно подразумевается уже самим фактом написания того или иного «указующего» текста, поскольку в противном случае не было бы вообще никаких вынужденных причин для писательских усилий подобного рода). Можно заключить, следовательно, что время философских текстов концептуально, поскольку при всей его условности претендует быть перспективным отображением реального времени, внутри которого, по крайней мере, один человек (философ-автор) уже стал самим собой. И в этом смысле, конечно, нет никаких четких границ между философской литературой и реальностью¹.

Таким образом, обращаясь к текстуальной размерности феномена философской субъектности, мы оказываемся перед лицом необходимости осмысления подразумеваемых соответствующими текстами темпоральных форм извлечения того специфического опыта бытия, который собственно и делает философа философом. Эти темпоральные формы можно понимать, кроме прочего, как варианты развертывания своеобразного «внутреннего времени» события путешествия в философию².

На наш взгляд, в подобном отношении можно говорить о двух базовых формах времени философских текстов: во-первых, о времени как протяженности, а во-вторых, о времени как напряженном включении³. Время как протяженность раскрывается в понимании вообще мира в качестве направленной целостности, допускающей рассуждения о последовательной смене одного события другим. Время как напряженное включение же означает отсылку к пониманию действительности в качестве внезапного озарения, всегда наступающего нас в

¹ См., например: Лихачев Д. С. Литература – реальность – литература // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3-х т. Т. 3. Л., 1987. С. 194.

² См.: Панова Л. Г. «Мир», «пространство», «время» в поэзии Осипа Мандельштама. М., 2003. С. 335.

³ Рикер, П. Время и рассказ. С. 103.

вечном «сейчас» и действующего как мгновенный укол осознания собственной конечности¹.

В конкретной писательской активности философа-автора эти две формы приобретают следующий вид:

1) в случае интерпретации времени в качестве протяженности мы будем вынуждены иметь дело с построением некоего плана действий по продвижению в философию, некой целеориентированной практики, носящей характер, конечно, не пошагового алгоритма, но рационального проекта;

2) в случае восприятия времени в качестве напряженного включения мы столкнемся с необходимостью актуального переживания философии как состояния, инициированного временностью бесконечности настоящего, а значит и с необходимостью разработки технологии принятия окончательных решений.

В рамках частной попытки реализации феноменологии субъекта философствования и в соответствии с выделенными формами внутритекстового времени мы предлагаем далее обратиться к рассмотрению работ двух известных западных мыслителей, чьи произведения кажутся нам наиболее знаковыми в отношении исследования типовых (насколько это вообще реально) вариантов возможных «путей в философию». Речь идет о Б. Спинозе и Ф. Ницше. Заметим, что, по нашему мнению, философствование Спинозы соотносится с интерпретацией времени как протяженности, а философствование Ницше – с пониманием времени как напряженного включения.

3.1.1. Темпоральная характеристика пути в философию у Б. Спинозы: время текстов как протяженность

На наш взгляд, основным содержанием того «пути в философию», который предлагает (и которым является!) Б. Спиноза, выступает стремление к преодолению всего суетного и пустого ради достижения такого блага, «которое

¹ См.: Zemka S. Time and the moment in Victorian literature and society. Cambridge, 2012. P. 16 – 19.

одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух»¹. Продвижение в философию для Спинозы, следовательно, есть приближение к обладанию данным благом, а равным образом и к его *свидетельствованию*.

В качестве основных «вех» путешествия к этому таинственному благу тексты Спинозы постоянно воспроизводят указание на три базовых темы, которые следует рассматривать в качестве своего рода темпоральных фокусов, преломляющих все движение (*в философию*) самой его мысли.

Обозначим первую из этих тем как *тему «правильной» жизни*. В общем виде ее можно сформулировать следующим образом: чистое умозрение, не ведущее к извлечению «правильного» жизненного опыта, не только бесплодно, но и бессмысленно.

Речь тут идет о присущей всему философствованию Спинозы интенции к построению практического, действенного плана мероприятий (и здесь мы впервые встречаемся со временем как протяженностью), целью которого являлось бы способствование некоему грядущему фундаментальному преобразованию самой человеческой природы, заключающемуся в постепенном достижении ею реальной аутентичности самой себе (вот – извлечение опыта). В полной мере подобное событие может состояться, конечно, только «внутри» философа, который таким манером являет себя в качестве *образцового* человека.

В данном отношении, Спиноза – это философ-практик. Это ясно видно, например, из того, как он описывает идеальный механизм обретения человеком и человечеством подлинной мудрости. Так, первым шагом (с которого все начинается и без которого дальнейшее вообще не имеет никакого смысла) здесь называется собственно фактическое истинное понимание человеческой природы, реализованное настолько, насколько «*потребно для приобретения такой природы*». Далее следует образование общества, «*какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому*». Затем указывается на необходимость обращения к моральной философии и учению о

¹ См.: Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М., 1957. С. 320.

воспитании детей. И лишь в последнюю очередь упоминается о нужде в построении медицины и механики¹. Адекватное собственной сущности действие, таким образом, всегда обладает преимуществом по сравнению с любыми попытками отвлеченного теоретизирования.

Согласно Спинозе, следовательно, условием совершенствования человечества как такового, условием вообще осмысленности его пребывания в этом мире выступает действительное событие становления каждой отдельной личности в подлинном человеческом качестве. Все праздные умствования, не работающие на данное событие, не являются значимыми.

Еще одним косвенным свидетельством подобной позиции Спинозы можно считать саму логику его рассуждений относительно поисков метода познания истины: ведь, по его словам, для того, чтобы «найти наилучший метод исследования истины, не нужен другой метод, чтобы исследовать метод исследования истины», а «для того, чтобы знать, нет надобности знать, что я знаю», поскольку в противном случае никакое познание в принципе не было бы возможным². На наш взгляд, помимо прочего, тут подразумевается также и сущностная способность человека именно по ходу своего действительного становления постепенно обретать истинное видение вещей (причем, такое обретение всегда осуществляется словно бы в одно мгновение и не предполагает абстрактной формализации в качестве бытийного основания).

В связи с этим, если внимательнее присмотреться к тому, что Спиноза пишет, размышляя непосредственно о способе извлечения «правильного» жизненного опыта, то здесь наиболее интересными оказываются два обстоятельства.

Во-первых, по сути того, что вообще утверждает Спиноза, с данным способом естественным образом соотносится специфический тип работы разума, заключающийся в продуцировании *состояния* «обладания идеями». Речь идет о том, что поскольку «правильная жизнь» неотделима от понимания подлинного

¹ Там же. С. 324.

² Там же. С. 328, 330.

содержания всего происходящего в мире, то есть от обладания истинными идеями вещей, постольку собственно данное обладание и выступает тем маркером, по которому мы судим о мере «правильности» жизни человека.

Однако, по Спинозе, обладать истинной идеей вещи – не значит владеть некой полнотой информации о ней (в качестве предмета, которым произвольно оперирует разум): обладание истинными идеями всегда связано с интуитивным знанием, с так называемым «познанием третьего рода», позволяющим нам видеть сущность вещей *непосредственно*, не прибегая ни к мнению или «познанию первого рода», ни к рассудку или «познанию второго рода»¹. Фундаментом этой непосредственности, помещающей человека (и, прежде всего, образцового человека или философа) в событие своего рода онтологической очевидности, является «выразимость» Бога природой человеческой души².

На наш взгляд, данные рассуждения голландского мыслителя по самому своему духу близки позиции И. Канта в отношении деятельности практического разума. В частности, это касается кантовской концепции связи между активностью чистого разума и «волением» субъекта, а также его представлениями об основном законе чистого практического разума³.

Во-вторых, размышляя о механизме извлечения «правильного» жизненного опыта в указанном выше контексте, Спиноза фактически оказывается лицом к лицу с невозможностью достижения столь желанной им ясности видения через любую последовательность более или менее однозначно заданных шагов, операций. Ведь поскольку само понятие «обладание истинной идеей» вводится им как отсылка к событию непосредственного знания, которое всегда производно от некоторых метаморфоз человеческой души, а не от простого разворачивания той или иной цепи логических доводов, постольку к этому обладанию нельзя прийти автоматически, то есть, совершив определенный заранее оговоренный набор действий.

¹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М., 1957. С. 438 – 439.

² См.: Garrett A. V. Meaning in Spinoza's method. Cambridge, New York, 2003. P. 181 – 182.

³ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 326, 347.

Отчетливое понимание Спинозой данных обстоятельств можно усмотреть, например, в тех соображениях, которые высказываются им по поводу невозможности научения «сущностям вещей» в конкретном опыте¹. В этом же направлении работают и его рассуждения о независимости существования идей от существования соответствующих модусов мышления².

Заметим «в скобках», что известное высказывание Спинозы о совпадении порядка и связи идей с порядком и связью вещей³, по нашему мнению, следует трактовать именно в контексте сообщенности подлинной структуры мира со структурой разума, находящегося в состоянии обладания истинными идеями, а не в смысле тождества порядков разумного и действительного.

Таким образом, замысел Спинозы по построению действенного практического плана, ориентированного, прежде всего, на усовершенствование человеческой природы и «правильную» жизнь, следует рассматривать в качестве парадоксального проекта, в котором реализуется вопрошание о способности человека к преодолению ограничений, накладываемых на него логикой разума.

Однако быть может, наиболее отчетливо тема «правильной» жизни прослеживается у Спинозы в его глобальном видении собственной философии как этики.

Вообще этика, о которой пишет голландский мыслитель, в строгом смысле слова этикой вовсе не является. Ведь традиционно с этической сферой связывают попытки построения некоторого нормативного обоснования моральных правил и принципов. Спиноза же видит свою задачу в разработке такой философии, которая могла бы предложить определенные решения «экзистенциальных» проблем человека и которая была бы способна *реально* содействовать формированию той или иной личностной жизненной позиции⁴. В самой подобной постановке (имеющей по своей сути характер нонсенса в силу указанных выше причин) вопроса о конечной цели философствования как такового, по нашему

¹ Спиноза Б. Письма // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М., 1957. С. 417.

² Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 403.

³ Там же. С. 407.

⁴ Перов Ю. В. Метафизика и этика Спинозы. В кн.: Спиноза Б. Этика. СПб., 2001. С. 23.

мнению, четко прослеживается ориентация именно на актуальное практическое действие, на «производство» такого состояния человеческой природы, которое можно было бы охарактеризовать в качестве «правильного», подлинного, субстанциально аутентичного.

Помимо прочего, существующий во взглядах Спинозы смысловой акцент на большей значимости «события» человечности в сравнении с абстрактным теоретизированием по этому поводу дает о себе знать еще и в некоторых положениях той методологии, которой мыслитель пользуется при построении своей этики. Речь идет о стремлении Спинозы всегда рассуждать о том, чем в действительности (*фактически*) являются вещи, а не о том, чем они должны были бы являться в некоей перспективе идеализирующего и рационализирующего умозрения (и в этом, по нашему мнению, Спиноза отчасти сходится с Гегелем¹).

Именно данное стремление видится нам, например, в заявлении голландского философа по поводу его отрицательного отношения к попыткам какого-либо рассуждения о человеке как о предмете, лежащем «за пределами природы» и «нарушающем» ее порядок. «Природа всегда и везде остается одной и той же», – утверждает Спиноза и тем самым, на наш взгляд, вводит запрещение на любое отождествление какой бы то ни было спекулятивной логики с подлинной, действующей логикой мира². По-видимому, эта же интенция прослеживается и в широко известном высказывании Спинозы о том, что для наилучшего понимания природы человека следует «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать»³.

Таким образом, посредством обращения к теме «правильной» жизни, по ходу которой у движущегося в нужном направлении человека «накапливаются» ясность видения и способность поступать в соответствии со своей подлинной природой, Спиноза демонстрирует общую структуру предлагаемого им «пути в

¹ См.: Машрэ П. Спиноза, конец истории и хитрость разума // Логос. 2007. №2. С. 116 – 140.

² Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 454 – 455.

³ Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М., 1957. С. 288.

философию». Собственно это растянутое во времени «накопление» и совпадает здесь с продвижением в поле философии.

Вторую основополагающую для творчества Спинозы в интересующем нас контексте тему обозначим условно в качестве *темы собирания распадающегося мира*. Сформулировать ее в концентрированном виде можно было бы следующим образом: мир есть порядок, а не хаос только потому, что существуют тела, в которых собираются воедино начала умозрения и действия.

Речь тут идет о попытках решения некоей фундаментальной двуединой задачи, которую, как нам кажется, ставил перед собой Спиноза: с одной стороны, разорвав прямые причинно-следственные связи между простым длением логики разума и обладанием истинными идеями, голландский мыслитель оказался перед лицом необходимости построения адекватного обоснования факта целостности мира, возможности говорения о нем как о сущности, подчиненной определенным рационально постигаемым законам, с другой же стороны, декларировав человечность в качестве события, Спиноза одновременно поставил и вопрос об онтологических основаниях свободы (об этом будет сказано отдельно).

Именно в целях решения данной задачи в спинозизм было введено понятие «тело». В отношении человека оно определяется как своеобразное место души, как точка, из которой становятся возможными и всякое действие, и любое продвижение в направлении обладания истинными идеями. Этот исключительный статус тела задается следующей максимой: «Никакой идеи, исключаящей существование нашего тела, в нашей душе существовать не может: такая идея нашей душе противна»¹.

Однако, конечно, не только люди обладают телами. Вообще телесность есть универсальная размерность мира. Она выступает как некая актуализирующая форма, которая выражает «известным и определенным образом сущность Бога»². Причем, эта природная способность тел к актуализации всякого бытия должна быть интерпретирована тут как принципиальное условие самой фактической

¹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 465.

² Там же. С. 402.

возможности порядка вещей, позволяющего в свою очередь телесности явиться в таком качестве. Именно идея этой наглядной телесной воплощенности природы в спинозизме заставляет, на наш взгляд, А. Негри подозревать великого голландца в склонности к эстетствующему романтизму¹.

Как можно видеть, с категорией тела в философствовании Спинозы, помимо прочего, связан один важнейший смысловой контекст: контекст понимания Бога как такого существа, чьи абсолютная бесконечность и абсолютное же могущество всегда явлены нам в телесной определенности мира².

Сделаем по данному поводу несколько необходимых уточнений. Во-первых, Спиноза мыслит Бога в качестве субстанции, состоящей из бесконечного множества атрибутов³. Однако эта множественность не может быть представлена как простая сумма слагаемых (ведь субстанция неделима)⁴. Напротив, речь идет о возможности адекватного «выражения» божественной сущности любым ее атрибутом (и в этом смысле, действительно, нет принципиальной разницы между идеей и телом, на чем настаивает Спиноза, поскольку и то, и другое есть «один и тот же индивидуум»⁵).

Во-вторых, обратим внимание на то обстоятельство, что Спиноза вообще позиционирует мышление и телесность исключительно как такие атрибуты божественной субстанции, благодаря которым именно человеческий мир (то есть мир, как он открывается человеческой природе) обретает статус действительного. И именно вследствие этого, кстати говоря, никакое человеческое знание о мире не может считаться адекватным абсолютно (в силу наличия у Бога бесконечного количества иных атрибутов, «невыразимых» посредством человека, а также в силу того, что Бог является существом абсолютно бесконечным, а не бесконечным «в своем роде»). Телесность, таким образом, предстает перед нами в качестве онтологического масштаба, который задает определенный, фактический

¹ См.: Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2. С. 101 – 115.

² Harris E. E. The substance of Spinoza. New Jersey, 1995. P. 3.

³ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 361, 362.

⁴ Там же. С. 372.

⁵ Там же. С. 426.

топос мира и, тем самым, возможность его полного (в отношении постоянства заданного топоса) рационального постижения.

В-третьих, заметим, что Спиноза не разделяет сущности Бога и его могущества¹. Он подразумевает, следовательно, неразрывность связи между пределами божественной власти и границами сущего (кроме прочего, кстати говоря, еще и в этом обстоятельстве можно увидеть фундамент общей ориентации спинозизма на глобальную значимость практического *действия* в направлении «правильного» преобразования человеческой природы). По мнению голландского мыслителя, вообще процесс реализации сущности Бога совпадает с самой этой сущностью. Телесность же в подобном контексте следует рассматривать в качестве воплощенной формы всякого актуального действия, вне наличия которой не было бы возможности говорить о мире как о состоявшемся феномене².

Таким образом, мы можем заключить, что, согласно Спинозе, именно телесный характер действительности позволяет нам говорить о ней как об упорядоченной структуре и наполняет нас уверенностью в отношении существования незыблемых законов природы. Ведь любое рассуждение о мире, взятое безотносительно к горизонту телесности, с неизбежностью влечет за собой в качестве вывода констатацию «распада» этого мира на уровне логических связей.

Заметим мимоходом, что, собственно, то основополагающее значение, коим в глазах Спинозы обладает фактор телесности, на наш взгляд, и является важнейшей причиной, по которой его философствование порой определяют в качестве материалистического и даже атеистического³, и которая делает взгляды голландского философа, как выразился Ж. Делез, «предметом скандала»⁴.

Как можно видеть, обращение к теме собирания распадающегося мира позволяет Спинозе продемонстрировать, кроме прочего, двоякую сущность

¹ Там же. С. 393, 394.

² Lloyd G. Part of nature: self-knowledge in Spinoza's Ethics. New York, 1994. P. 154, 173.

³ Giaccotti E. The birth of modern materialism in Hobbs and Spinoza // The new Spinoza. Theory out of bounds. V. 11. Minneapolis, London, 1997. P. 48 – 62.

⁴ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. С. 337.

всякого человека-философа (как исключительного существа, ведущего подлинно «правильную» жизнь). С одной стороны, он есть актуальная телесная воплощенность возможности дления во времени самого разума. И в этом смысле, он выступает своего рода физическим маркером устойчивого стремления мира оставаться целым (поскольку мир вообще «разрешает» ему *быть* в собственном качестве). С другой же стороны, особенность человека-философа состоит еще и в максимальной близости его к Богу (в качестве истинного собирателя распадающегося мира). Необходимо констатировать, следовательно, что тот «путь в философию», который предлагает Спиноза, суть путь непрерывного *посредничества* между божественным и человеческим.

Назовем третью базовую тему Спинозы *темой свободы*. Как уже было заявлено ранее, она связывается нами, прежде всего, с имеющей место в спинозизме декларацией человечности как события, вследствие чего можно говорить о следующей ее условной формулировке: свобода есть атрибут необходимости, с которой реализуется природа.

Тут необходимо иметь в виду три принципиально важных обстоятельства. Во-первых, поскольку Спиноза, по нашему мнению, отождествляет факт реализации человеком «правильной» жизни с фактом становления человека в своей природной сущности, то есть позиционирует человечность как процесс, который может состояться или не состояться, постольку всякое говорение о человеческой свободе возможно здесь исключительно в горизонте отношения к мере успешности данного процесса.

Вообще отдадим себе отчет в том, чем, в действительности, является всякое вопрошание о сущности свободы: онтологическим вопрошанием о пределах, до которых может раздвинуться пространство возможного, потеснив при этом все невозможное. В этом отношении, рассуждение собственно Спинозы о свободе есть попытка схватывания некоего пограничного состояния, после достижения которого любая природа с неизбежностью являет себя в совокупности всех своих возможных субстанциальных качеств. Применительно к человеческой природе данная сентенция приобретает следующий вид: свобода есть необходимое

событие, автоматически случающееся с человеком, ведущим «правильную» жизнь (в пределе – с философом). Эта «необходимость», естественным образом, связана с настигающей человека, обладающего истинными идеями, неизбежностью быть самим собой, длить самого себя, стать тем, кем ты уже стал (во всей полноте возможного становления).

Заметим «в скобках», что категория необходимости используется Спинозой двояко. С одной стороны, он говорит о свободной необходимости, воплощенной в вещах, существующих исключительно по закону своей природы (выше речь шла как раз о подобном контексте интерпретации данного понятия), а с другой стороны, он указывает на наличие *принужденных* вещей, которые не свободны в силу того, что их существование с необходимостью задано какими-либо известными образами и образцами¹. Эти два сорта необходимости, декларируемые спинозизмом, следует строго различать между собой.

Во-вторых, та свобода, о которой пишет Спиноза, не возникает и не «работает» в горизонте воли. В целом, голландский философ рассматривает понятие воли в качестве одного из модусов мышления, который по определению всегда относится к *natura naturata*, а не к *natura naturans*². Здесь воля есть простое стремление к желаемому, которое, будучи вещью случайной, задает и воление как проявление случайности. Это означает, помимо прочего, что дискурс свободы у Спинозы разворачивается в единстве следующих тезисов: 1) свобода не соотносима с произволом поступков или событий, совершаемых или случающихся по воле (и в этом смысле, свобода означает отсутствие выбора); 2) свобода не есть результат уходящего в бесконечность воления (грубо говоря, нельзя быть свободным по собственному желанию); 3) свобода есть причина самой себя (и поэтому любое определение свободы с неизбежностью будет носить характер тавтологии).

В-третьих, разговор о свободе ведется Спинозой в перспективе видения Бога как такого существа, которое, будучи первопричиной всего существующего,

¹ Спиноза, Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 362.

² Там же. С. 389.

не могло бы произвести вещи «никаким другим образом и ни в каком другом порядке», чем они были произведены¹. По нашему мнению, кроме всего иного, в подобном положении дел можно увидеть еще и указание на неразделимость онтологических оснований свободы и ответственности. Ведь нельзя забывать, что свободное действие по своей природе всегда является еще и таким событием, которое не могло случиться иначе, чем оно случилось (хотя бы в силу наличия строгого соотнесения между свободой и «правильной» жизнью). Это значит, что в рамках спинозизма никакое рассуждение о свободе не может быть построено вне контекста обоснования решающего права именно уже актуализированного порядка вещей собственно на эту актуализацию. Ясно, что подобное решающее право может быть только одновременно и *ответственным* правом.

На наш взгляд, позиция Спинозы в отношении Бога как совершенного существа, которое произвело единственно правильный порядок вещей, навеки соединив в нем долг и свободу, конечно, родственна позиции Г. В. Лейбница относительно Бога как творца «наилучшего из всех возможных миров»². В обеих этих концепциях нам видится, прежде всего, отсылка к необходимости осмысления ответственной связи между *движением* свободы и неизбежным «разворачиванием» мира в горизонте законов, явленных таким движением.

Таким образом, тема свободы приводит Спинозу к отношению к субъекту философствования как к *единственно и до конца* свободному существу. В подобном контексте, рассуждая о возможном «пути в философию», Спиноза, по сути, предлагает путь постепенного подлинного освобождения человека: фактически предметами «накопления», превращающего простого человека в философа, выступают не только ясность видения всего происходящего в мире и способность всегда действовать в соответствии со своей истинной природой, но и способность поступать «по закону» добровольно.

Иначе говоря, свобода в настоящем смысле есть достояние исключительно философа, при условии, что логика данного высказывания срабатывает в обе

¹ Там же. С. 390.

² См.: Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1989. С. 244, 245, 355.

стороны: во-первых, только философ действительно свободен, а во-вторых, путь истинной свободы – это и есть один из самых надежных «путей в философию».

Все три рассмотренные нами фундаментальные темы Спинозизма (тема «правильной» жизни, тема собирания распадающегося мира и тема свободы) работают, как было отмечено ранее, на исследование некоего блага, которое, по сути, будучи неизменным, целостным, вечным и ценным без всяких условий, оправдывало бы сам факт человеческого бытия. Как нам кажется, вообще философствование Спинозы подчинено именно данному стремлению к артикуляции и формулированию в виде рациональных тезисов представления о той причине, которая побуждает человека ко всякому сознательному действию и одновременно наделяет его протянутую во времени жизнь смыслом.

Эту причину и это благо (*свидетелем* коего, собственно, и выступает в финале человек-философ) Спиноза связывает с познанием «себя самого, Бога и вещей»¹. Речь здесь идет о том, что лишь человек, в полной мере реализовавший (как действительное событие) все интенции своей настоящей природы и воплотивший, таким образом, не только божественное начало, но и пронизывающее структуру мира *видение* предметов в их подлинном свете, имеет *ответственное* право выносить суждения и считать себя воистину человеком. Собственно, таким Спинозизм в итоге и являет философа – «воистину человеком».

Укажем также на то обстоятельство, что общее отношение к времени как к протяженности делает неизбежным рассмотрение здесь любого «пути в философию» в горизонте перехода от некоего детства к условной взрослости. В подобном отношении данный переход необходимо мыслить как постепенное превращение «внутри» философа наивного экспериментатора в умудренного опытом созерцателя.

Следует заметить, что отвлеченное философствование Спинозы в его личном философском становлении никогда не расходилось с делом. Это ясно видно хотя бы из той интенсивности, с которой социальная среда отторгала

¹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. С. 618.

мыслителя (достаточно вспомнить про разрыв с еврейской общиной Амстердама, покушение на жизнь Спинозы и отлучение его от церкви), ибо ничто не вызывает большего раздражения, чем человек, свободно действующий по необходимости своей совести. В этом контексте, в случае Спинозы мы имеем дело с сознательной, целенаправленной героической попыткой служить наглядным примером актуализации собственной метафизической позиции. Его жизненное кредо (как квинтэссенция предлагаемого «пути в философию»), по-видимому, могло бы звучать так: *быть* философом, а значит, во всяком деле начинать с самого себя.

3.1.2. Темпоральная характеристика пути в философию у Ф. Ницше: время текстов как напряженное включение

В определенном смысле, философствование Ф. Ницше есть вечная «прелюдия к философии будущего» и вечное (как то, чему можно помешать, но при этом нельзя прекратить) ее начало. Тот «путь в философию», который оно подразумевает, является настойчивым экстатическим приглашением к *переживанию* самого себя, своей самости в качестве натянутого «лука» духа и, одновременно, в качестве его стрелы и цели¹. Причем собственно натяжение этого «лука» обусловлено, с одной стороны, способностью всякого человека «свободного ума» *актуально* служить воплощением воли подобного ума к становлению, воли к власти (и тут общее ницшеанское отношение к времени как к напряженному включению сразу же дает о себе знать), а с другой стороны, тем опасным «может быть», на которое отважится далеко не каждый ненасытный искатель мудрости, соблазненный мнимой самоценностью *хотения* истины².

Основными темпоральными указателями на пути к пресуществлению этого *сильного* духа, пишущего свои книги исключительно кровью³, выступают три

¹ См.; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 240.

² Там же. С. 241 – 242.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 28.

принципиальных сюжета, три темы, на которых замыкаются все логические ряды ницшеанства.

Первую из данных тем можно условно обозначить в качестве *темы борьбы с психологией*. Ее общей формулировкой необходимо считать следующую сентенцию: извлекается не тот опыт, который ты хотел бы извлечь, а тот, который ты извлекаешь.

Рассуждая здесь о психологии, мы указываем с помощью этого термина на присущую вообще человеку склонность принимать личные волнения и страсти за фактические превращения реальности, путать желаемое и случившееся. Таким образом, сам этот термин у Ницше является не привычной отсылкой к некоей науке о человеческой духовности, но попыткой заострить внимание на определенных движениях человеческого духа как такового. Психология тут есть постоянное препятствие на пути становления разума, свободного от предрассудков, поскольку именно она мешает этому разуму избавиться от своих «родовых» страхов (например, от страха впадения в заблуждения, страха невозможности постижения истины или страха утраты легитимности своих онтологических претензий), превращая, подобно фокуснику, видимое в невидимое и невидимое в видимое.

Заметим между делом, что, возможно, для нейтрализации одного фокусника в подобных мероприятиях с неизбежностью потребуется другой – мистификатор и «канатный плясун». Во всяком случае, собственно Ницше косвенно соглашается с данным предположением, постоянно называя самого себя психологом и крысоловом и призывая сделать психологию царицей наук (не говоря уже об играх Заратустры)¹.

Одним из наиболее вредоносных эффектов психологии Ницше считает так называемое удвоение мира². Речь тут идет о достраивании к простой и очевидной реальности, доступной любому носителю «хорошего вкуса», некоего странного добавления, называемого различными «благонравными тартюфами» (вроде

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 259; Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1996. С. 557.

² См.: Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 104 – 105.

Сократа, Канта или Спинозы) истиной. Причем добавление это автоматически вносит в действительность своеобразный диалектический разлад посредством реализации данными «больными» противниками всякого «свободного художника», любящего исключительно «свой хлеб» и «свое искусство», бесчестно присвоенного права систематически вычленять в вещах субъективное и объективное¹.

Другими словами, психология побуждает всякого «серьезного» мыслителя относиться к окружающему миру как к месту сокрытия и утаивания истины. В этом смысле, с точки зрения любого подобного ответственного мудреца реальная действительность всегда безнадежна вторична. Она обладает ценностью только в качестве необходимой отправной точки в деле продвижения к блистательному миру истины, где единственно и имеет место подлинное бытие². «Серьезный» мыслитель, следовательно, проводит свою жизнь, взирая сквозь вещи в ожидании преобразования ее «черновика» в «чистовик».

Основной причиной распространенности этих тщетных, по сути, ожиданий, согласно Ницше, является неудачная физиология философов, мешающая им реализоваться в единственном фактически существующем мире, чувственном мире физических форм и бурных страстей. Именно практическая личностная несостоятельность «серьезных» мыслителей делает их такими «злобными»³ и заставляет придумывать некую истину, чтобы оправдаться (прежде всего, в собственных глазах) по поводу своей неспособности справиться с вызовами действительной жизни. Подобное удваивание мира есть, следовательно, попытка сублимировать (позволим себе использовать здесь данный фрейдистский термин) собственную не успешность за счет объявления всех прочих людей слепыми глупцами⁴.

¹ См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 244; Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 559 – 560.

² См.: Dudley W. Hegel, Nietzsche and philosophy. Thinking freedom. Cambridge, 2002. P. 146.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 245.

⁴ См.: Moore G. Nietzsche, biology and metaphor. Cambridge, 2002. P. 21 – 55; Schacht R. Nietzsche. London, New York, 2002. P. 20 – 34.

Таким образом, Ницше называет само деление сферы возможного опыта по объективным и субъективным основаниям банальным эффектом работы психологии. Вообще любая попытка разобраться в подлинности происходящего, с его точки зрения, выступает психологическим симптомом неспособности к *поступку*, который всегда требует скорее мужества, чем остроты отвлеченного ума.

В качестве ремарки к сказанному, укажем на три обстоятельства.

Во-первых, для Ницше совершенно очевиден тот факт, что действие, совершенное в результате праздного взвешивания различных альтернатив, тщательного продумывания разнообразных вариантов, какие только может себе вообразить «чистый» разум (в кантовском смысле), по определению является либо смешной нелепицей, либо демонстрацией пафосного снобизма иных претенциозных фантазеров, поскольку только поступок, состоявшийся во всей полноте красок бытия, со всей силой отважного духа, готового расплатиться по своим счетам в любой момент (и в этом отношении, и во всей полноте возможностей мышления тоже¹), вообще может считаться поступком. Реальное действие всегда осуществляется здесь и сейчас. Для него никогда не найдется ни другого места, ни другого времени (собственно, напряженное включение времени и инициируется поступком).

Во-вторых, все провокационные намеки Ницше на «святость» лжи, ценность неведения, прелести глупости и проч., конечно, нельзя принимать за чистую монету. Все эти шокирующие заявления «старого психолога» следует воспринимать, скорее, как радикальную попытку привлечения внимания к не просто несостоятельности, а к принципиальной бессмысленности говорения об истинном и ложном, подлинном и мнимом, объективном и субъективном. Ведь само это членение, как мы выяснили, есть результат срабатывания нездоровых психологических симптомов, которые, как и любая болезнь, требуют

¹ См.: Делез Ж. Ницше. С. 27 – 28.

немедленного лечения (с помощью «молота»), а не тщательного разбора безумных галлюцинаций¹.

В-третьих, рассуждения Ницше по поводу мира истины изначально находятся вне контекста характерных для западной философии исследований соотношения разумного и чувственного. И в этом отношении, было бы грубой ошибкой присвоить немецкому философу какое-нибудь глубокомысленное имя – например, имя иррационалиста. Любые имена подобного сорта конституируются в пространстве уже удвоенного мира, а значит только при условии автоматического принятия существования подлинного и мнимого, только *post factum* можно нечто объявить рациональным или эмпирическим, выстроить иерархию чувственно воспринимаемого и интеллигибельного. Ницше же возражает против самого этого психологического удвоения, а значит, все его претензии к разуму и истине как таковым звучат в смысловом поле, где любая отсылка к оценке человеческих способностей постижения происходящего в мире просто не работает, не работает по определению. Отсюда следует, что иррационализм Ницше необходимо понимать, скорее, как призыв к своего рода мужественному реализму, заключающемуся в готовности немедленно отказаться от идеи разнообразных условных добавлений к простому, обнаженному факту жизни².

Таким образом, борьба с психологией означает для Ницше борьбу за очищение самой человечности (кстати, в том числе и в области работы мышления) от лицемерного морализаторства, заставляющего людей «измерять» каждый свой шаг с помощью «линейки», изобретенной скучными неудачниками, не способными разобраться в самих себе.

Это означает, помимо прочего, что предлагаемый Ницше «путь в философию» есть путь отказа от любой имитации жизни (ведь, по сути, по-настоящему живут только те, кто пребывает в реальном, а не в удвоенном мире). И в данном контексте, ни один подлинный философ («философ будущего»),

¹ См.: Ницше Ф. Веселая наука. С. 494.

² См.: Solomon R. C. Living with Nietzsche. What the great «immoralist» has to teach us. Oxford, 2003. P. 74 – 79.

конечно, не может быть «серьезным» мыслителем, то есть притворщиком. Он обречен говорить «на языке весеннего ветра», постоянно демонстрируя «заносчивость, беспокойство, противоречивость и мартовскую погоду»¹. Его неизбежная «веселость» (как отрицание «серьезности») не является, однако, пустозвонством, а только лишь готовностью в решительный момент оказаться «бодрствующим»². «Веселая» философия, к которой приглашает Ницше, есть путь «*радостного*» мышления по поводу того, что «снова дозволен всякий риск познающего»³.

Второй темой ницшеанства, посредством обращения к которой мы сможем приблизиться к пониманию особенностей соответствующего «пути в философию», на наш взгляд выступает *тема неизбежности распада сущего*. Ее простая формула звучит так: все заканчивается.

Говоря здесь о неизбежности распада сущего, мы подразумеваем ту странную очевидность, которую Ницше обнажает с непосредственностью и жестокостью ребенка – сущее не дано нам. Только «египтицизм» философов прошлого, только отсутствие исторического чувства у этих «серьезных» мыслителей позволяли им считать, что некое сущее всегда подлинно и окончательно дано, в том смысле, что оно неизменно пребывает *действительностью*, и тем самым разрешали им будто бы делать вещам честь, помещая их в некую интеллигибельную вечность⁴. Однако, по мнению Ницше, в случае актуализации «веселой» философии мы с неизбежностью должны будем осознать, что никакая судьба не довлеет над нами, что фактически термин «сущее», изобретенный морализаторами, обманутыми собственной психологией, является всего лишь вербализацией их веры в постоянство жизни, их надежды на личный покой и безопасность.

Другими словами, с точки зрения Ницше, вводя в оборот историческое чувство, «веселые» философы указывают на тот факт, что жизнь – это опасное

¹ Ницше Ф. Веселая наука. С. 492.

² Там же. С. 493.

³ Там же. С. 663.

⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 568.

мероприятие (хотя бы потому, что любая дорога рано или поздно приводит к смерти), не дающее никаких гарантий. Отсюда следует, что взгляд человека, свободного от предрассудков, не находит вокруг себя никакого сущего, а только лишь вечное становление, исчезновение и перемену¹. И, таким образом, рассуждая тут о теме неизбежности распада сущего в нищезанстве, мы имеем в виду отсылку к неотвратимости растворения любой возможности говорения о сущем, а вместе с нею и всех иллюзий стабильности, гарантированности, устойчивости и постоянства.

Содержание самого концепта распада сущего раскрывается в работах Ницше посредством трех смысловых контекстов.

Во-первых, речь идет о принципиальной неполноте знания, сопутствующей принятию любых окончательных решений.

Иначе говоря, Ницше обращает внимание на то, что, по сути, жизнь человека является не совокупностью воли, намерений и актов ответственности, помещающей личность в дурную пьесу с запланированной моралью, а скорее, некой квинтэссенцией «невинной» спонтанности (ведь всякое становление «невинно», раз уж никакое сущее не терзает его более своими претензиями), выставляющей всякую добродетель в качестве эффекта счастливого случая². Это означает, что в каждый момент напряженного (и всегда внезапного) включения времени человек обнаруживает себя в ситуации того или иного превращения чувственности (не чувств как паттерна воплощенности, а именно чувственности как способности вхождения человека в мир запахов, страстей, удовольствия и боли), которая по определению не допускает возможности мыслить себя в перспективе построения исчерпывающих объяснений.

За что бы ни взялся человек, повсюду он сталкивается с феноменом недостаточности усилий пораженного психологией разума в деле постижения движений чувственности (единственное, что подобный разум делает виртуозно, — это находит виновных в собственной несостоятельности, изобретая

¹ Там же. С. 569.

² Там же. С. 579, 583.

предварительно идею нравственной вины). Однако эта недостаточность не отменяет преследующей человека необходимости принимать решения, выбирать и подводить итоги. Причем, совершенно очевидно, что в реальной жизни никаких других решений, кроме окончательных и последних, просто не существует.

Отсюда следует, что все человеческие поступки, в конечном итоге, есть проявление смелости делать то, что ты делаешь, не растрачивая себя в бесплодных попытках объяснения и оправдания. По крайней мере, данная логика распространяется на людей «свободного» ума и «веселых» философов.

В той неотвратимости, с которой грядет эта бездна последних решений, не имеющих под собой никаких оснований (и отвергающих даже саму идею основания), отчетливо показывает себя распад сущего как глобальной иллюзии.

Во-вторых, Ницше указывает на факт своеобразного *обнуления* мира во всякий момент «включившегося» времени.

Другими словами, человек постоянно и по определению находится в обстоятельствах некой фактической действительности, законы которой каждый раз возникают исключительно актуально («только что»). Реализуется подобный странный эффект, прежде всего, за счет наличия абсолютной невозможности указать на устойчивое и конкретное Я, удерживающее себя в виду данных законов. Вообще говоря, именно наивная вера в это Я, которое будто бы способно неограниченно длиться во времени, заставляла «серьезных» философов склоняться к идее сущего¹. Однако поскольку чувственность спонтанна, а время дискретно, постольку рассуждать о каком-либо Я, имеющем субстанциальное содержание, не только бессмысленно, но и не рационально (в этом отношении, «философы прошлого», считавшие себя адептами разума и подлинной мудрости, были предельно не рациональны и не мудры). Еще одним непосредственным подтверждением невозможности обращения к целостному Я выступает произвольность мышления как такового, то есть непредсказуемость и

¹ Там же. С. 580.

непрограммируемость «прихода» мысли, которая по факту никогда не ждет приглашения и является исключительно по своей воле¹.

Отсюда следует, что в силу «исчезновения» Я и захвата его бесконечностью настоящего, в силу его превращения в чистую условность, допускаемую в приличном обществе на птичьих правах, необходимо отказаться от стереоскопического обмана, заставляющего дурных психологов утверждать, что не содержащее разрывов и трещин сущее имеет место, от абсурдной «веры в авансцену, в иллюзию, входящую в состав перспективной оптики жизни»².

В-третьих, Ницше, по выражению В. Подороги, был «поглощен идеей повсеместности препятствий»³.

По сути, все интенции ницшеанства к перемещению по ту сторону добра и зла, к осуществлению Великого Разрыва, к отказу от фантастических надежд выйти к определенным однозначным истинам путем дления некой «беспоощадной диалектики» и т. п. являются разновидностью стремления самого Ницше вечно двигаться за рамки наличной ситуации, никогда не оставаться в точке покоя, постоянно раздвигать границы возможного или допустимого (причем, речь идет не о каких-либо конкретных границах, а о *любых* границах в принципе). Таким образом, здесь мы имеем дело с волюнтаристской попыткой мыслить действительность в горизонте конечности всякой логики, в плоскости неизбежности исчерпания всего ставшего, всего оформившегося.

Артикуляция неизбежности подобного рода позволяет Ницше, помимо прочего, заявлять о некой экстатической экстерриториальности сущего, заключающейся в его склонности вообще показывать себя исключительно носителям той великой любви, личной нужды, муки или сладострастия, которая по определению не может быть разделена ни с одной «добросовестной самкой» и которая одна только способна даровать человеку и «великие проблемы», и великие их преодоления⁴. Тут подразумевается отношение к самой вероятной

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 253.

² Там же. С. 249.

³ Подорога В. Выражение и смысл. С. 145.

⁴ См.: Ницше Ф. Веселая наука. С. 665.

явленности сущего как к предмету жизнеобразующей страсти, в горниле которой выковывается как сама материя границ возможного, так и энергия ее распада.

Как можно видеть, ницшеанская картина мира предполагает обращение к очевидности *пустоты* сущего в том смысле, что в один из моментов «включившегося» времени, рано или поздно, всякий носитель вероятности великого преодоления обязательно обнаружит себя за пределами ставшего, за границами всего того, что до этого судьбоносного момента выглядело пребывающим в равновесии и подчиненным некоторым законам. Неумолимое проступание пустоты подобного рода делает саму идею сущего скорее неудачной шуткой, чем парафразой откровения.

Таким образом, следует заключить, что предлагаемый Ницше «путь в философию» есть также путь удержания себя в виду осознания тщетности любых усилий по сохранению в неприкосновенности того условного пространства, изнутри которого мир кажется явленным определенно и навсегда. «Веселый» философ – это сильное и смелое существо, способное во всякое мгновение покинуть рукотворный уют сущего, отказавшись от любого обладания в пользу неопределенности вечных странствий и вечного же поиска «новых скрижалей»¹. Причем, его сила и смелость растут прямо пропорционально росту его готовности принять в качестве простого факта жизни еще и необратимость своего ухода.

Третьей темой ницшеанства, раскрывающей существо предлагаемого «пути в философию», выступает, как нам кажется, *тема великого отказа от посредничества*, предельная формулировка которой может звучать так: нет другого способа сделать нечто, кроме как действительно сделать это.

Одним из самых шокирующих открытий Ницше, безусловно, является смерть Бога. Именно заявление о внезапном исчезновении всякой возможности апеллирования к трансцендентному Абсолюту породило основания для обвинений немецкого мыслителя в нигилизме. Однако, на наш взгляд, базовым контекстом «умерщвления» Бога следует считать все же не столько разрушение

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 16.

метафизики, сколько устойчивое отрицание вероятности существования посредников в определенных смертельно важных делах, а равным образом и указание на актуальное освобождение некоего привилегированного места, само упоминание о котором отныне становится (для людей «свободного ума») странным пугалом и уродливым реликтом «философии прошлого»¹.

Используя здесь понятие «посредничество», мы фактически ведем речь о распространенной западной гуманистической иллюзии, ведущей свое происхождение еще из христианской доктрины и утверждающей в качестве очевидно обязательных для исполнения и интуитивно понятных следующие принципиальные тезисы. Во-первых, тут подразумевается отсылка к манифестации превосходства слабых над сильными, выражающейся в рассмотрении сострадания как первоосновы всякой морали. Во-вторых, разговор идет о требовании постоянной демонстрации «нищеты духа» в целях удостоверения своей лояльности к репрессивному обществу добродетельных (то есть опять-таки, слабых)².

Первый из этих принципов фактически предписывает всякому человеку нравственный долг заботы, не считающейся ни с реальным количеством наличных ресурсов, ни со стратегическими задачами становления и развития. Посредством вменения этого долга, с одной стороны, ответственность за слабых перекладывается на плечи сильных, что в свою очередь, по сути, выводит слабых из зоны какого-либо долженствования вообще. С другой же стороны, в сильных порождается непреодолимое чувство вечного личностного несоответствия, сопровождаемого непреходящим стыдом одновременно за невозможность уклониться от лицемерия чужой слабости и за свою собственную социально одобряемую трусость, заключающуюся в соглашательстве по поводу принятия навязчивого долга заботы.

¹ См., например: Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2002. С. 573 – 574; Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006. С. 207 – 211; Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 181.

² См., например: Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2003. С. 347 – 354; Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 33 – 37.

Второй из указанных принципов сводится на практике к требованию всеобъемлющей скромности, выводящему слабых в качестве носителей нормы, а сильных – в качестве ужасающего отклонения от нее. Благодаря возведению слабости в ранг добродетели западный (христианский) гуманизм объявляет наступление царства посредственности, в котором всякая чрезмерная сила (ум, талант, страсть) отторгается моральным большинством, считающим свою ничтожность проявлением высокого нравственного закона. Тем самым уничтожается само основание жизни как непредсказуемой и прекрасной стихии, разрушается даже простая вероятность обнаружения себя человеком в каждое последующее мгновение «включившегося» времени в пространстве полноты бытия, то есть в области, где все потенции человечности состоялись именно *тобой*.

Таким образом, рассуждая о великом отказе от посредничества у Ницше, мы имеем в виду его принципиальное несогласие с характерной двойственной западной интенцией перекладывать всеобщую экзистенциальную (здесь будет уместным именно данный термин) ответственность исключительно на тех, кто способен осознать ее наличие (хотя при отсутствии подобного осознания, по большому счету, вообще нет никаких причин связывать место этого отсутствия с явлением человечности, что однако совершенно не смущает представителей морального большинства), и в то же время позиционировать в качестве социальных, опосредованных некоторые отношения и связи, которые изначально не могут быть развернуты в таковом смысле (например, отношения совести).

Посредничеством, следовательно, здесь называется присущее, по выражению Ницше, «стаду» стремление уклониться от исполнения единственной подлинно человеческой обязанности – обязанности быть вполне человеком, то есть актуализацией силы и достоинства.

Именно непреходящая угроза подобного рода посредничества заставляет Ницше говорить о необходимости развития в себе способности к «великой любви», которая воистину велика настолько, что преодолевает даже прощение и

жалость¹. Именно отвращение, которое испытывает немецкий мыслитель к самой необходимости притворяться посредственностью в обществе жаждущих покоя и внешней (данной через посредников) нравственной определенности, вынуждает Заратустру умыть и руку, помогающему страдающему, и душу².

Иначе говоря, идея умирания Бога была сформулирована Ницше, на наш взгляд, для того, чтобы указать на острую насущную (историческую) необходимость извлечения суровых жизненных уроков, в соответствии с которыми любой поиск экзистенциальных посредников превращает жизнь всего лишь в дешевое подражание самой себе, в нелепый самообман, безумность коего возрастает по мере осознания неизбежности уже не абстрактной, но личной смерти. Бог, следовательно, здесь выступает как ярлык и метафора абсолютного посредничества, которое демонстрирует одновременно и безразличие безапелляционного заявления (введенного аксиоматически и насильно), и страдание бесконечной виновности (поскольку лишь незначительное количество людей «свободного ума» и «веселых» философов вообще способны осмыслить происходящее).

Таким образом, тот «путь в философию», который подразумевается Ницше, кроме прочего, есть путь великого равнодушия: ведь условием становления мудрости является, прежде всего, оставление (как покидание) человека его собственному закону, предоставление личности возможности и права быть самой собой, освобождение ее от навязчивых претензий и предложений помощи, сопереживания, готовых решений и социальных игр. «Веселый» философ, следовательно, есть вечный посторонний, с улыбкой отстраняющийся от всех желающих вовлечь его в противоборство настойчивых морализаторов («верблюдов») и пламенных ниспровергателей («львов»)³.

В общем виде ницшеанский «путь в философию» следует представлять себе в горизонте всегда внезапного «рождения» так называемого «последнего» человека, то есть существа, являющегося до такой степени человеком, что уже и

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 63.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 18 – 19.

не способного при беглом взгляде сойти за него (кстати говоря, здесь не может не возникать один неустрашимый вопрос: разве в полном смысле человек способен одновременно не быть «последним» человеком?), существа, выражающего, по словам Ж. Батая, чистое, безусловное стремление, независимое от какой-либо нравственной цели¹.

В заключение позволим себе две финальные ремарки.

На наш взгляд, совершенно очевидно, что условные темпоральности, явленные и описанные Спинозой и Ницше, по сути, маркируют собой два смысловых полюса, между которыми в итоге обретает свое место собственно реальное время философского становления, то есть время, необходимое для подлинной, фактической актуализации феномена философской субъектности в читателе определенных текстов, каковой, по сути, и является истинным адресатом всех пламенных призывов к самопреодолению и самореализации, вообще всех писательских усилий тех или иных философов-авторов, всех предлагаемых стратегий возможных «внутренних» интеллектуальных путешествий. Полюс Спинозы, соответственно, выступает точкой становления человечности как таковой, своеобразным предельным рубежом, при переходе через который личность может по праву заявить о своей полной фактической воплощенности именно в качестве личности, о том, что никакие проекты не пропали втуне, никакие телодвижения не были напрасными, о том, что все поступки, совершенные в каждое мгновение жизни, получили теперь достойное толкование и, самое главное, оправдание. Полюс Ницше есть точка осуществления не ищущей оправданий частной самости человека, место его перехода из состояния бытийной неопределенности (пусть даже и в высоком звании Личности) к состоянию конкретной явленности, аккумулирующему все индивидуальные, неповторимые качества этой самости, пространство «раскрытия» всех потенций именно данного человека, а не человека вообще. На практике, таким образом,

¹ См.: Батай Ж. О Ницше. М., 2010. С. 9.

реальное время философского становления разворачивается как время выбора общего ориентира «движения» в философию.

И, наконец, заметим, что некоторые размышления, высказанные нами ранее исключительно по поводу Спинозы, очевидно, действуют и в отношении Ницше, и что при всей разнице их подходов сами их *философии*, тем не менее, демонстрируют ряд удивительных пересечений (каковые, по-видимому, обусловлены самой неустранимой парадоксальной природой философствования). Во-первых, речь идет об устойчивом стремлении рассуждать исключительно о том, что практически имеет место, а не о том, чему следовало бы быть с точки зрения отвлеченной логики процесса. Во-вторых, необходимо указать на непрерывную жизненную актуализацию обеспокоенности по поводу своей личной способности служить наглядным воплощением собственного философского идеала. И, наконец, в-третьих, нельзя забывать о целенаправленной попытке вечно возмущать слабые умы и разрушать самим фактом своего существования сонное спокойствие сограждан.

В этом контексте, определенная полярность Спинозы и Ницше касается, скорее, интерпретации стоящих перед человеком вообще и философом в частности бытийных сверхзадач, чем самого их фундаментального философского проекта борьбы, в конечном итоге, за человеческую душу. И здесь одно из высказываний о Ницше известного российского мыслителя Б. В. Маркова – «Меру великого разрыва самого Ницше уже нельзя превзойти»¹ – кажется нам верным также и в отношении Спинозы.

3.2. Самоопределение философа в качестве автора: метод построения философского текста

Ранее мы установили, что действующие сейчас социальные и культурные обстоятельства словно бы «замыкают» всякого систематически

¹ Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005. С. 43.

философствующего субъекта в существенном положении, значимой позиции специалиста – методолога. Данный факт инициирует необходимость отдельного исследования значения методологии как таковой для профессиональной жизни любого современного философа.

Также выше уже неоднократно отмечалось, что мерилom профессиональной пригодности современного философа выступает, прежде всего, его способность к написанию соответствующих текстов, в той или иной мере отражающих результаты подразумеваемых метафизических изысканий. Сама же возможность создания подобных текстов, конечно, естественным образом связана с двумя тесно соединенными процессами – с поиском философом *своей* методологии (в том числе методологии непосредственно *писательства*) и с формулированием им *своей* исследовательской темы. Можно сказать, что, именно осознавая собственную методологию, профессиональный философ приходит к артикулированию собственной же темы, и что, эксплицируя тему, он тем самым осмысляет методологию.

Очевидно, что а) в силу установленного нами литературного характера существующей традиции философствования как таковой, а также б) по причине неизбежности воздействия на сознание и мышление любого современного философа правил соответствующей «грамматики мысли», реализация процедуры выбора исследователем собственной темы и методологических оснований очень часто оказывается возможной только в качестве попытки *преодоления* письменного дискурса философии, попытки такого *прорыва* сквозь его структуру, при котором одновременно происходит и расширение горизонта мыслимого (в этом отношении предельным и, в то же время, наиболее прямолинейным выражением проекта осуществления подобного прорыва в глобальном масштабе, на наш взгляд, может считаться принятое в англоязычных странах изначальное деление философии на аналитическую и континентальную)¹.

¹ См., например: Сулье Ш. Анатомия философского вкуса // Логос. 2004. № 3-4. С. 140 – 141.

Конечно, речь тут идет, в каком-то смысле, о *псевдовыборе*, поскольку, во-первых, не существует никакого реального или виртуального полного перечня тем, требующих метафизического рассмотрения, и никакого исчерпывающего списка методологий, пригодных для использования, а, во-вторых, философские темы и способы интеллектуального действия всегда скорее *внезапно возникают* в пространстве умознания, чем сознательно отбираются (ведь *осознание* не достигается только лишь усилием воли).

Таким образом, современный профессиональный философ постоянно находится «лицом к лицу» с *проблемой метода*, то есть, в конечном итоге, с проблемой конституирования в своей деятельности интеллектуальных условий и познавательных презумпций, делающих подобный псевдовыбор неизбежным. Хочется подчеркнуть, что существо ситуации здесь, помимо прочего, заключается еще и в том, что непосредственно «дело» профессионального философа всегда начинается с решения им проблемы метода как таковой, проблемы метода вообще, и только потом наступает время для конструирования собственной методологии.

Рассмотрим далее тот горизонт философского письма, философской литературы, к которому в качестве специфического опознавательного знака, ярлыка традиционно отсылает нас само понятие «метод», и который и является собственно *не – обходимой* стартовой площадкой (поскольку уж мы говорим о профессиональной философии, которая вообще все свои проблемы видит через призму истории соответствующего сегмента литературного пространства) для всякого грядущего когнитивного прорыва.

Прежде всего, заметим, что в рамках данного горизонта с очевидностью демонстрируют себя две основные разновидности текстов: к первой относятся философские произведения, касающиеся непосредственно разработки того или иного видения проблемы метода, а ко второй – труды, посвященные осмыслению этих работ. В первую включены произведения ряда авторов, чьи имена в философии давно уже играют роль многозначительных символов. Речь идет, например, об именах Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Канта, М. Фуко, П. Фейерабенда

и др. Ко второй же относятся работы, составляющие сферу приложения усилий современной узко специализированной гносеологии (то есть такой гносеологии, которая мыслит самое себя как нечто автономное от других разделов философии и которая претендует на предварительное обладание своего рода эталоном гносеологического профессионализма). По существу соответствующих внутренних структурных интертекстуальных связей условно назовем смысловое пространство, очерченное литературой первого типа, *пространством, свободным от ссылок*, а, пространство, обозначенное литературой второго типа – *пространством ссылок*.

Данные пространства, конечно, сообщаются друг с другом, но сообщение это не однозначно, поскольку для нас они всегда пребывают в настоящем: их содержимое не может быть взаимно расположено хоть сколько-нибудь определенным по хронологии или по логике смысла образом. Более того, сейчас человек, профессионально занимающийся философией, постоянно находится в состоянии невозможности избегания воздействия на ход тех или иных его рассуждений разного рода произвольно соотносимых текстов, непрерывно актуализирующих разнообразные мнения по различным поводам. Вообще в современном мире невозможно избежать цитирования (ссылок). Современный философ всегда находится будто бы в присутствии множества незримых наблюдателей, невидимых свидетелей и неизбежных предшественников, которые порой внезапно превращаются в верных последователей. Он постоянно пребывает в дурной бесконечности чужих готовых концепций. В каком-то смысле, скрытой психологической подоплекой подобной ситуации является присущий любому современному профессиональному философу страх перед непрекращающейся угрозой дилетантизма.

Здесь также следует обратить внимание на тот факт, что именно пространство ссылок сейчас формирует общее отношение к понятию и к проблеме метода как таковым (впрочем, та же логика рассуждений, конечно, справедлива и для любых других философских понятий и проблем). Именно пространство ссылок задает те направления, по которым, как вероятно сказал бы

М. Фуко, теперь «сгущается» дискурс о методе, и которые затем пытаются определять все векторы рассмотрения исследуемой проблемы. И, следовательно, любой интересующий нас интеллектуальный прорыв на первом шаге всегда представляет собой борьбу с экспансией традиционных ссылок, «сплетающихся» вокруг самого понятия метода.

Назовем основные направления, «сгущающие» письменный дискурс о методе.

Во-первых, речь идет о тенденции (и привычке) ретроспективного обращения профессиональной философии к проблеме метода, прежде всего, как к проблеме, сформулированной в пределах классической европейской гносеологии Нового времени. И здесь мы сталкиваемся, как минимум, с двумя неизбежностями: с неизбежностью поиска искомого решения данной проблемы в сконструированном по определенным дискурсивным правилам «классическом» прошлом, а также с неизбежностью отнесения самого понятия «метод» собственно к сфере действия гносеологии. Следовательно, проблема метода в рамках современной философии автоматически выступает, с одной стороны, в качестве отчасти устаревшей (по крайней мере, в ее классической формулировке), а, с другой стороны, в качестве некой устойчивой смысловой формы, обладающей более или менее стандартным содержанием, которое даже как-то неудобно подвергать критике. В том отношении, что само употребление словосочетания «проблема метода» произвольно вызывает у всякого современного профессионального философа устойчивое ощущение понимания «того, о чем идет речь».

Во-вторых, существует представление об эволюции решения проблемы метода. Причем, эта эволюция будто бы прослеживается в двух направлениях: а) в направлении превращения толкования самого значения понятия «метод» (от стремления привести его в соответствие с идеалом дискурса «строгой» науки в понимание метода как «делания», являющегося, по удачному выражению

П. Козловски, созиданием, а не трудом¹); б) в направлении превращения рассмотрения метода как генерализующего, универсального рецепта осуществления познания в понимание его как того или иного частного проявления искусства выбора удачных масштабов познания, что одновременно означает переход к созданию различных классификаций методов (например, по отраслям научного знания).

В-третьих, помимо всего сказанного, в отношении любого традиционно значимого для поисков решения проблемы метода имени существует определенный набор стереотипов, который во многом программирует восприятие сути предлагаемых тем или иным философом идей. Подобные стереотипы выступают в качестве особых ограничительных (законодательных) тезисов, препятствующих любому иному толкованию соответствующих концепций, которое, тем не менее, признавалось бы вполне профессиональным. Так, например, относительно метода, разработанного Ф. Бэконом, исходя из содержания пространства ссылок, мы, прежде всего, узнаем, что он являлся индуктивным и дополнялся учением об идолах разума, влияние которых на мышление субъекта интеллектуального действия всегда рассматривалось как негативное и вследствие этого как подлежащее устранению. Относительно метода, предложенного Р. Декартом, пространство ссылок сообщает нам о его дедуктивном характере, о наличии в нем 4-х основных правил и о необходимости для его успешного осуществления «освобождения» разума от воздействия разного рода эгоистических соблазнов, а также от излишнего стремления «знать об обладании знанием». Касательно метода И. Канта в пространстве ссылок преобладает мнение о его трансцендентальности, понимаемой как презумпция влияния идей разума на «чувственные созерцания», и о его направленности на финальное обоснование принципиальной невозможности познания вещей-в-себе, то есть реальности как таковой. Метод М. Фуко рассматривается здесь, с одной стороны, в качестве способа познания археологического, а не генетического по

¹ Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопросы философии. 2000. №4. С. 40.

самой своей сути, а, с другой стороны, в качестве способа обнаружения субъектом своего места в познании, то есть места, откуда познающий субъект вообще может говорить. Относительно метода П. Фейерабенда пространство ссылок сообщает нам о его анархистском характере, сводящемся к разрешению применения в познавательной деятельности абсолютно любых интеллектуальных схем в соответствии с произвольным выбором познающего и т. д.

Попытаемся теперь частным образом обозначить примерный постепенный переход к тому когнитивному прорыву, о неотвратимости которого выше шла речь. Попробуем преодолеть действие в нас дискурса о методе, блокировав некоторые привычные ссылки и не забывая при этом о том, что раз постулировав возможность такого преодоления, мы тем самым с неизбежностью утверждаем множественность вероятных конечных результатов. В том смысле, что, конечно, возможны различные варианты рассуждения о методе. Вот – один из них.

Само слово «метод» переводится с греческого языка как «образ действия», как «путь». Следовательно, употребляя его в философском контексте, мы всегда намекаем на необходимость совершения какого-то движения души, а значит какого-то превращения жизненной позиции (от одного угла зрения на мир к иному, от одного волнующего нас многозначительного вопроса к другому и проч.). Таким образом, в самом общем виде проблему метода можно сформулировать как проблему разграничения когнитивных предпочтений тех или иных стилей поведения в ситуациях, осознаваемых нами в качестве ситуаций личностных метафизических затруднений. И, в подобном отношении, проблема метода – это, помимо прочего, всегда экзистенциальная проблема, проблема преобразования себя в определенном направлении (ведь всякий путь меняет того, кто по нему идет, а всякая теория каким-то образом превращает своего создателя).

В то же время проблема метода может быть рассмотрена в качестве онтологической проблемы. На наш взгляд, вообще существующее представление о том, что «метод» – это понятие исключительно гносеологии, проистекает из недостаточного осознания действия на мышление всякого современного профессионального философа следующих двух факторов: во-первых, фактора

неизбежности стремления науки (в силу ее природы) к поиску разного рода исследовательских алгоритмов, вследствие чего на уровне философского осмысления проблем науки происходит совмещение областей значения собственно понятий «метод» (как «образ действий») и «исследовательский алгоритм», что, в свою очередь, постепенно приводит к формированию аналогичного отношения к понятию «метод» в философии вообще; и, во-вторых, фактора кажущейся, мнимой возможности простого «вывода» того или иного метода по правилам самого метода.

В последнем случае, речь идет о том, что, применяя уже «готовый», уже «выведенный» метод, мы погружаемся в пространство неких познавательных, когнитивных отношений, которые уже заданы по форме (в том числе, и как познавательные, и как когнитивные). Эти отношения в перспективе затрудняют понимание первоначальной не включенности в них ситуации, события «выведения» метода и, следовательно, произвольно позиционируют проблему метода только как процедурную проблему познания. На деле же, проблема метода – это метафизическая проблема «выбора» образа понимания (или точнее проблема обоснования для себя неизбежности в той или иной ситуации предпочтения именно данного, а не другого видения, то есть, по большому счету, проблема априорного синтеза) и, в этом смысле, онтологическая проблема.

Как уже отмечалось выше, современная профессиональная гносеология соотносит «место» проблемы метода с пределами европейской философии Нового времени. «Возникновение» этого «места» связывается здесь с обстоятельствами так называемого гносеологического переворота в западной мысли. На наш взгляд, скрытой сутью последнего события является решающее движение письма как такового к осознанию себя. Ведь до начала Нового времени большинство тех интеллектуальных отношений, которые впоследствии стали неотъемлемой частью рефлексии над проблемой метода, неоднократно исследовалось, однако, собственно проблема метода возникла только на волне прогрессирующего развития письменного интеллектуализма в качестве особого знака, отсылающего к необходимости воспроизводства определенного устойчивого информационного

элемента в системе культуры. И, следовательно, рассматриваемая нами проблема отчасти может считаться также и грамматологической проблемой.

Помимо прочего, сейчас проблема метода – это, конечно, еще и проблема выбора стиля письма (выше об этом уже частично шла речь). Мы пишем так, как мы думаем (и наоборот). Любой философ всегда осознанно или неосознанно отражает свое видение собственного метода в композициях создаваемых им философских текстов. Следовательно, проблема метода – это также и проблема литературоведческого анализа. В том смысле, что исследование композиций философских текстов (*завязка* – формулировка того или иного философского вопроса, *кульминация* – финальное конструирование искомого ответа, *развязка* – выводы и подведение итогов) имплицитно подразумевает возможность параллельного описания тех методов, тех образов понимания мира, которых придерживались их авторы.

Попробуем теперь исследовать композиции некоторых текстов, вышедших из-под пера упомянутых ранее «знаковых» философов, с целью вычленения соответствующих методов (для демонстрации возможностей литературоведческого анализа и достижения максимальной наглядности самого движения по преодолению письменного дискурса философии).

Так, говоря о методе Ф. Бэкона, мы должны будем обратить внимание, прежде всего, на следующие философские обстоятельства (опираться мы станем на композиции работ «Великое восстановление наук» и «Новый Органон»):

1) основным предметом, занимающим Бэкона, является подлинный интерьер природы, причем описание этого интерьера, по мнению философа, всегда должно быть результатом личных усилий каждого исследователя по систематическому осмыслению собственного жизненного опыта, поскольку «возлагать большие надежды на многочисленность умов» есть «неразумное рвение»¹. По сути, Бэкон формулирует свои основополагающие философские вопросы именно как вопросы о необходимости прояснения вида и структуры такого интерьера (под «подлинным интерьером природы» здесь подразумевается

¹ Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1972. С. 9.

своего рода финальный онтологический адрес всякого указания на нечто существующее, внутреннее пространство природы, рассмотренной как специфическая вещь, которую мы встречаем в пределах своего жизненного опыта). Не случайно, он уподобляет себя Соломону и заявляет об устремленности человека к «сокровенным тайнам природы», к исследованию ее «неизменных и нерушимых законов и установлений», определяя при этом «природу» в качестве того, что, отражаясь в «зеркале человеческого ума», «насыщает» глаз виденным, а ухо слышанным¹;

2) Бэкон совершает интеллектуальное движение расстановки методологических приоритетов от апеллирования к метафизичности мыслимого в пользу опоры на наглядность зримого. В этом отношении его мысль движется в направлении, обратном мысли Платона, предлагавшего совершить своего рода «навигацию» из мира видимого в мир невидимый. Бэкон же предлагает «пролить свет» на вещи, скрытые в темноте пространства, воспринимаемого в умозрении, находящемся в плену у разнообразных невидимых бестелесных идолов и иллюзий. Тем самым он разрешает наиболее принципиальные из поднимаемых им проблем через отсылку к необходимости непосредственных («тактильных», «наглядных») контактов с природой для проникновения в ее интерьер;

3) по сути, та подлинная, «утверждающаяся в положительном»² индукция, о которой писал Бэкон, есть метод, незаменимый в деле проникновения в существо таких вещей, природа которых может быть прояснена через описание совокупностей их признаков, то есть вещей, существующих непрерывно и актуально, а не только в отношениях к этим вещам (например, тело человека существует непрерывно и актуально, а любовь – только внутри состояния любви, пока оно длится). Генеральная совокупность всех признаков всех подобных вещей, организованная и структурированная по определенным правилам («законам природы»), и составляет подлинный интерьер природы. Обладание

¹ Бэкон Ф. Великое восстановление наук. С. 90 – 91.

² Бэкон Ф. Новый Органон. С. 116.

схемой этого интерьера является, по мнению Бэкона, неизменным условием расширения власти человека над реальностью.

Рассмотрим теперь композиции текстов Р. Декарта (в качестве основных источников возьмем его работы «Рассуждение о методе» и «Разыскание истины»):

1) на наш взгляд, основная проблема, волнующая Декарта, это проблема одиночества человека, с одной стороны, перед лицом огромного, неизведанного («темного») мира, а, с другой стороны, перед лицом собственной незащитности перед опасностью впадения разума в безумие или погружения его в сон. По мнению Декарта, человек постоянно находится в виду необходимости самому прожить собственную жизнь и самому узнать все, что ему следует знать. И необходимость эта всегда застаёт человека один на один с самим собой, поэтому человек обречен быть своим собственным «руководителем» и защитником от ловушек безумия и сна¹. Именно эта обреченность обуславливает появление тех исполненных значения пауз, которые время от времени должен выдерживать всякий познающий субъект, пауз, разрывающих ткань мышления на «до» и «после» вопрошания о себе и, таким образом, позволяющих быть миру и человеку как чему-то несомненному. Иначе говоря, Декарт формулирует свою главную проблему как проблему поиска интуитивно ясных оснований, способных убедить нас в том, что мир и человек *возможны*;

2) мысль Декарта движется по вектору, заданному Сократом, – от рассуждений о принципах «руководства» собственным разумом к констатации невозможности нахождения вне морали разума, «спасенного» от сна и безумия. В этом смысле очень показательным то, что Декарт считает неизбежным для себя переход в размышлениях непосредственно от правил метода к правилам морали, позволяющим ему «жить с этого времени наиболее счастливо»². Подобный переход явственно демонстрирует нам тот факт, что вообще понятие «метод» у Декарта обладает определенной этической размерностью, и что, следовательно,

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Разыскание истины. СПб., 2000. С. 78.

² Там же. С. 84.

проблема метода тут может рассматриваться в качестве проблемы нравственного оправдания интеллектуальной деятельности;

3) в глобальной перспективе можно сказать, что тот метод, о котором пишет Декарт, – это метод, позволяющий разрешать когнитивные затруднения, связанные с осмыслением бытия некоторых странных вещей, таких как любовь, совесть, вера и проч., то есть вещей, которые выше (в наших рассуждениях о методе Бэкона) были охарактеризованы как вещи, существующие только в отношениях к ним самим. По большому счету, речь здесь идет о вещах, знание о которых не может быть получено путем анализа их проявлений, а только через введение каких-то допущений неизвестной природы, делающих это знание возможным, о вещах, относительно которых мы не испытываем никакой «необходимости в определениях»¹. Иначе говоря, метод Декарта – это метод, избегающий наглядности и предпочитающий ей погружение в состояние мышления. В этом смысле, метод Декарта не противостоит, а дополняет метод Бэкона (они просто предназначены для разрешения разных типов познавательных затруднений).

Обратимся теперь к композиционным характеристикам работ И. Канта (в качестве примера возьмем «Критику чистого разума»):

1) по сути дела, главная проблема, интересующая Канта, – это проблема соотношения между человеческим представлением о той или иной ситуации и ее фактическим содержанием. Речь здесь идет о проблеме скорее онтологической и этической, чем гносеологической: Кант нацеливает острие своего исследовательского интереса на тот факт, что состояние знания никогда не находится в отношении однозначной причинно-следственной детерминации к состоянию соответствующего действия. Например, обладание развернутой теорией любви не гарантирует нам возможности почувствовать себя влюбленными. Напротив, только попадая сами в ситуацию любви, мы можем понять суть ее природы, не обладая при этом, однако, ее теорией. Говоря другими

¹ Декарт Р. Разыскание истины. С. 60.

словами, основную проблему Канта можно сформулировать как проблему прояснения *полной* возможности познания мира именно вследствие ограниченности содержания этого познания сферой фактического опыта (любое интеллектуальное затруднение всегда возникает *post factum*, то есть только после определенного («априорного») события, спровоцировавшего его, поэтому всякая ситуация познания всегда ограничена этим фактом случившегося, и опыт всегда какой-то, а не просто вероятный, и значит, *полное* познание возможно);

2) для разрешения своей основополагающей проблемы Кант предлагает проанализировать сам феномен человеческого сознания, то есть ту форму, в которой содержится всякое знание о мире. Следуя очевидной логике, он предполагает наличие в сознании и имманентных, и изначально трансцендентных ему элементов, при этом характеризуя его в финале как трансцендентальное явление. В данном случае понятие «трансцендентальное явление» означает указание на способность сознания трансформировать нечто трансцендентное в нечто имманентное, преодолев «неизбежную диалектику чистого разума»¹, способность реализовывать через себя не присущие ему по природе, то есть не осуществляющиеся автоматически, сами по себе, феномены (например, ту же любовь). По мнению Канта, именно в трансцендентальности сознания коренится возможность «прорыва» человека к действительному содержанию мира;

3) по большому счету, метод Канта представляет собой попытку осмыслить *условия* возможности осмысления содержания мира, условия возможности тех допущений неизвестной природы, о которых писал Декарт, условия, которые, кстати говоря, не могут быть отчетливо и однозначно систематизированы исходя из содержания и логики уже осмысленного мира. Главный же вывод, к которому, на наш взгляд, приходит Кант, может быть сформулирован следующим образом – в ситуации того или иного интеллектуального затруднения сознание не дробится на сегменты, будто бы осмысляющие его отдельные аспекты и отстраненно сортирующие варианты действия (вообще сознание как форма всегда является

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 215.

чем-то целостным, и, следовательно, любое познающее движение предполагает активацию всех характеристик субъективности), а значит, сознание человека и мир вокруг в качестве некоего неразделимого двойственного образования постоянно находятся в процессе видоизменения, постоянно преобразовывают друг друга по ходу *становления* опыта.

Исследуем теперь композиционные особенности работ М. Фуко (в качестве непосредственных источников возьмем его работы «Слова и вещи» и «Археология знания»):

1) по большому счету, метод Фуко может быть рассмотрен в качестве попытки предельного и доходящего в этой предельности до логического абсурда осуществления кантовской идеи о необходимости критики познания и сознания. Острие этой критики французский философ направляет на бытование собственно готовых форм знания, на проблему осмысления происходящего в мире в терминах этих готовых форм. Таким образом, свой основополагающий метафизический вопрос Фуко формулирует как вопрос о характере когнитивных приключений сказавшегося, с неизбежностью следующих за моментом его отторжения информационным пространством культуры от субъекта говорения и превращения его посредством данной операции в готовый к употреблению стандартизованный идеологический продукт. Метод Фуко, следовательно, ориентирован на обоснование исторической возможности манипулирования таким знанием, которое изначально пытается избежать отсылок к той ситуации, которая организовала, сформировала соответствующую дискурсивную практику¹;

2) для получения ответа на сформулированный им принципиальный вопрос Фуко фактически предлагает обратиться к исследованию свойственных различным эпохам «грамматик» мысли, которые, собственно, и обуславливают все основные направления превращений сказавшегося. И в рамках такого исследования он обращает внимание на то обстоятельство, что, на деле, никакие положения подобных интеллектуальных «законодательств» не являются

¹ См.: Фуко М. Археология знания. С. 183.

обобщением реальных отношений и связей, представленных в структуре мира. По логике Фуко, сама установка на рассмотрение реальности в целом должна быть заменена установкой изучения мира в контексте бытования соответствующих правил мышления, которая, в конечном счете, стремится обойтись вообще без мира, опуская проблему объекта как такового. Фуко, следовательно, утверждает, что окружающая нас действительность существует лишь в той мере, в какой ее характеристики соответствуют «сюжету» истории сказавшегося, запечатленному в истории существования тех или иных когнитивных «грамматик»¹;

3) по существу, метод Фуко сводится к предложению рассматривать любую исследовательскую процедуру в качестве особого лингвистического изыска, в котором всякая определенным образом упорядоченная система высказываний считается тождественной своему предмету. Причем, это тождество достигается за счет декларации отношения к структурным элементам подобных систем как к событиям, имеющим свои условия и область появления, и вещам, обладающим некоторым полем использования. И, следовательно, тот метод, о котором рассуждает Фуко, является, кроме прочего, еще и методом обнаружения сказавшегося помимо нашего желания, нашей сознательной воли.

Обратимся, наконец, к исследованию композиционных характеристик текстов П. Фейерабенда (на примере его работы «Против метода»):

1) основной вопрос, волнующий Фейерабенда, – это вопрос о возможности последовательного распространения демократических норм на сферу интеллекта, поскольку уж данная сфера сейчас достаточно жестко встроена в систему общественных связей. Следовательно, речь здесь идет о попытке рассмотрения социальных условий (так как остается актуальной проблема того, что было бы, если бы, к примеру, Платон «был вынужден сам зарабатывать себе на пропитание»²) и эффектов теоретизирующего мышления и о стремлении к пониманию всякого исследовательского движения в качестве акта гражданского выбора. Одновременно Фейерабенд поднимает вопрос об обстоятельствах

¹ См., например: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 47 – 49.

² Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 28.

социального становления мыслителя и о мутациях стилей мышления, имеющих место при их взаимопроникновениях и перекрестном применении их важнейших принципов;

2) в конечном итоге, Фейерабенд предлагает рассматривать принцип организации той когнитивной демократии, к которой он стремится, как принцип пролиферации, то есть как примененную к сфере мышления установку на создание «общества равных возможностей». В нашем случае, у данной установки – две основные составляющие. Во-первых, принцип пролиферации объявляет все интеллектуальные программы разрешенными по закону. В том смысле, что, по идее Фейерабенда, своего рода презумпция невиновности отныне должна распространяться и на область теоретизирующего мышления, и что всякий исследовательский алгоритм должен теперь считаться *перспективным*, пока не доказано обратное. А, во-вторых, принцип пролиферации является одновременно основоположением нового гуманизма, опирающегося на идеалы абсолютного нонконформизма. Подобный гуманизм выступает в качестве еще одной разновидности «жестокое человеколюбия», изобретенного неклассической философией (наряду с гуманизмом ницшеанского толка и гуманизмом экзистенциалистов). Его существо сводится к провозглашению ответственности человека, мыслителя за метафизические последствия любого физического воплощения сферы воображаемого;

3) позиция Фейерабенда – «против метода» – на первый взгляд кажется исключительно позицией «против науки» и идеи исследовательских алгоритмов вообще. Однако фактически американский исследователь выступает за последовательную реализацию одного из основных принципов Просвещения, а именно принципа, провозглашающего необходимость научения всякого человека умению «пользоваться своим собственным разумом»¹. По сути дела, проблема, волнующая Фейерабенда, – это, с одной стороны, проблема воспроизводства мышления в обществе, а, с другой стороны, это проблема прояснения

¹ См.: Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 127.

возможности повторения мысли. Следовательно, негативность его философствования имплицитно призывает к критическому использованию итогов чужого опыта бытия и к формированию отрицательного восприятия склонности некоторых индивидов к слепому копированию готовых социально одобряемых образцов мысли.

Таким образом, помимо прочего, можно заметить, что история философской литературы, если рассмотреть ее под несколько иными углами зрения по сравнению с настойчиво предлагаемым глобальным пространством ссылок, предоставляет любому современному профессиональному философу возможность (кстати говоря, опять-таки репрессивного характера, поскольку теперь ее нельзя избежать и от нее нельзя отказаться) отношения к проблеме метода в актуальном единстве, как минимум, следующих ее основополагающих трактовок.

Проблема метода является проблемой поиска направления единственно верного преобразования действительности, вполне отвечающего и собственным ее ориентациям, и сущностным потребностям человека как такового.

Проблема метода выступает как вопрошание о нравственной оправданности существующих концептов реальности и, в этом смысле, как вопрошание о наиболее совершенном концепте.

Проблема метода может быть сведена к исследованию взаимосвязи между мыслью и действием, с одной стороны, и между мнимым и подлинным действием, с другой.

Проблема метода может быть рассмотрена в качестве проблемы построения программы совершенствования интеллекта с целью превращения его в субстанцию, во всем следующую собственным законам.

Проблема метода может предстать перед нами как проблема систематизации оснований понимания в перспективе с задачей осмысления закономерностей перехода к нему из состояния простого знания.

Проблема метода выступает в качестве отсылки к изучению воздействия конкретной, фактической формы мысли на ее содержание и одновременно к изучению рычагов влияния этой формы на непосредственное действие.

Проблема метода является, по сути, исследовательским проектом, направленным на рассмотрение способов функционирования социальных каналов трансляции мысли, а также общекультурных последствий обстоятельств такой трансляции.

Проблема метода, наконец, может быть интерпретирована как попытка обоснования революционного права всякого человека на своего рода ответственное интеллектуальное самоопределение.

И здесь следует сделать вывод, что «свой» метод профессиональный философ всякий раз извлекает из подразумеваемых соотносимых разрывов между контекстами промысливания всех вышеупомянутых феноменальных форм проблемы метода как таковой. Эта «соотносимость» заключается в неизбежности обращения философа – профессионала к данным контекстам, поскольку уж такое обращение является одним из показателей его профессионализма.

Следовательно, можно сказать, что вторым шагом любого интеллектуального прорыва выступает конструирование исследователем собственного, личного пространства тематических ссылок на основании принципов «своего» метода (конечно, существует и гипотетическая возможность полной финальной редукции ссылок, но, во-первых, письменный философский дискурс а priori задает внутри себя такую интеллектуальную ситуацию, в которой вероятность реализации этой возможности постоянно уменьшается в геометрической прогрессии, а, во-вторых, стремление к окончательному устранению ссылок, как правило, рассматривается в рамках современного профессионального философствования в качестве проявления дилетантизма, либо маргинальности). Причем, заметим, что в дальнейшем действие этого пространства на данного исследователя начинает носить, естественно, форматирующий характер, а значит «механизм» прорыва, чтобы он вообще пребывал в своем качестве, должен «каждый раз» воспроизводиться заново.

Значит, фактически мы здесь утверждаем, что «свой» метод – это глобальный критерий отбора тематических ссылок. Осознание данного обстоятельства влечет за собой понимание того, что, по сути, любая «своя» тема

исследования (в бесконечной перспективе), в свою очередь, выступает в качестве руководящего принципа организации-для-исследователя самого письменного дискурса философии (поскольку уж ранее шла речь о том, что философская литературная традиция не существует *безотносительно*).

И, наконец, третьим шагом всякого когнитивного прорыва является построение в собственном пространстве тематических ссылок композиционной структуры, сюжета «своей» темы. Эта структура затем и реализуется непосредственно в плане того или иного текста.

Таким образом, можно заключить, что, в строгом значении, именно рефлексия по поводу проблемы метода а) маркирует собой собственно границу сферы приложения интересов профессиональной философии как таковой и б) обеспечивает способность мыслителя – профессионала к «включению» в цепочку преемственности философской литературной традиции.

По большому счету, вообще глубинный смысл специализированного существования современного профессионального философа состоит в надобности все длить (сквозь когнитивные прорывы) время наличия и развертывания в культуре письменного дискурса философии, философской литературной традиции, и, кроме прочего, ясно видно, что данный смысл наиболее отчетливо реализует себя как раз в неизбежной рефлексии по поводу проблемы метода.

3.3. Действующий философ как концептуальный персонаж текста

Существующая литературная традиция философствования позволяет нам обратиться к исследованию еще одного ракурса зрения, собственно, на значимые позиции субъекта подобного рода деятельности. Речь идет о перспективе взгляда на философа как на своеобразного «лирического героя» философского письма, как на основное действующее лицо внутри связей, очерченных самой логикой всякого философского текста.

Вообще современная культура, как мы уже выяснили, актуализируется в качестве специфического феноменального пространства, в котором разного рода

письменные дискурсы встречаются друг с другом. В этих пересекающихся потоках воображаемой речи временами проступают очертания еще не вещей и событий, но их становления, схваченного в момент более или менее внятной артикуляции самого представления об их возможности.

В связи с событием подобной артикуляции Р. Барт в одной своей работе, посвященной исследованию дискурса любви, высказал следующее многозначительное соображение: «Когда какой-нибудь дискурс... дрейфует в сторону неактуального, за пределы всяких стадных интересов, ему не остается ничего иного, как быть местом, пусть сколь угодно ограниченным, некоего утверждения»¹. В подобном контексте, философский дискурс, в силу своей вечной неуместности и несоответствия духу времени, находится отчасти в положении именно такого места. В той точке, где любовь к мудрости обретает голос, не сообщается никакой конкретной и вполне прагматически оправданной информации, но зато происходят какие-то другие, странные события, внутри которых вдруг обнажается та или иная онтологическая неизбежность.

Основным действующим лицом этих странных событий собственно и является философ, одержимый своего рода «приступами речи». В данном случае, понятие «философ», конечно, отсылает нас не столько к реальному субъекту определенной разновидности интеллектуальной деятельности, сколько к персонажу мыслительной драмы, разыгрываемой в пространстве текстов такой специфической литературной традиции знания, каковой сейчас является философия. В определенном смысле, подразумеваемый здесь «философ» является символическим отражением базовых интенции собственно философской «грамматики мысли» как таковой.

Ранее мы говорили, ссылаясь на Ж. Делеза и Ф. Гваттари, о таком значимом для феномена философствования в целом и для прояснения принципов семиотического кодирования в философских текстах в частности явлении, как концептуальные персонажи. В этом отношении тот «философ», о котором далее

¹ Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. С.80.

пойдет речь, может быть рассмотрен в качестве концептуального метаперсонажа философии как таковой.

«Приступы речи», которые преследуют «философа», выступают одновременно его «фигурами». Данный термин мы позаимствовали у того же Р. Барта, который трактовал его следующим образом: «Слово это должно пониматься не в риторическом смысле, но скорее в смысле гимнастическом или хореографическом... Это не «схема», а нечто существенно более живое: жест тела, схваченного в действии, а не наблюдаемого в покое... Фигуры вычлняются, когда удается распознать в протекающем дискурсе что-то, что было прочитано, услышано, испытано. Фигура очерчена (как знак) и памятна (как образ или рассказ)»¹.

Рассуждая о приступах философской речи и о фигурах философа, мы будем иметь здесь в виду своего рода «телодвижения» соответствующего письменного дискурса, по которым, собственно, и прочитываются симптомы того, что философствование состоялось в качестве действительного события, что сама сфера бытия претерпела некоторые двусмысленные превращения, результатом которых стала актуализация определенного типа практического мышления о мире². Иначе говоря, фигуры философа – это имплицитно подразумеваемые философским дискурсом как он есть по себе позиции и положения философа в действии, философа в движении (речь, естественно, идет о позициях и положениях, раскрывающих характер соответствующего концептуального персонажа).

На наш взгляд, на основании всего сказанного ранее (в качестве итоговой суммы) можно выделить семь базовых позиций, фигур действующего философа, таких как: одиночество, умирание, подвижничество, травмированность, виновность, причастность чуду и Богоискательство. Попробуем внимательнее присмотреться к ним.

¹ Там же. С. 82.

² См., например: Греймас А. Ж., Фонтаний Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души. М., 2007. С. 34 – 35; Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. С. 110 – 130.

Для наилучшего понимания сущностных аспектов того *одиначества*, в котором с неизбежностью пребывает философ, позволим себе обратиться к некоторым достаточно широко известным в систематической философии идеям.

Одним из данных аспектов, по нашему мнению, выступает своеобразная «внеаходимость» философа. Здесь идет речь о том обстоятельстве, что вообще гипотетическое «место», откуда будто бы говорит философ, всякий раз демонстрирует какую-то другую геометрию по сравнению с геометрией наблюдаемого мира. И в этом смысле, философ – это существо, вечно находящееся «за гранью», вне видимых пределов реального, а значит и в одиночестве¹.

Едва ли не первым на это воображаемое «место» указал Платон, заявив, что видеть в мире лишь подлинно достойное того, чтобы быть увиденным, а не пустяки и тени, может только человек, претерпевший разворот глаз души². Результатом этого превращения является попадание данной измененной личности в некую точку перспективного зрения, находясь в которой можно видеть вопреки видимому непосредственно и словно бы сквозь него.

Нечто подобное – изоляцию носителя превращенного зрения в его «месте» – имел в виду, на наш взгляд, и И. Кант, когда утверждал, что слово «философ» можно употреблять только в единственном числе по причине того, что вообще философ «составляет абсолютное единство»³. Философствование для Канта, таким образом, есть личностный проект созерцания, предпринятый исключительно по собственной инициативе созерцающего (в «одиначестве») и не имеющий гарантий значимости и успеха.

На эту же философскую одинокую «запредельность» намекал, как нам кажется, своими метафорами и А. Шопегауэр, сравнивая философа с путником, поднимающимся по высокой альпийской дороге и наблюдающем, как мир

¹ См., например: Неретина С. С. Философские одиночества. М., 2008.

² Платон. Государство. С. 298 – 299.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966. С. 528.

исчезает в ночной перспективе, в то время как сам он, странник и гуляка, вечно остается в высоте света¹.

Именно об этом неустранимом «потустороннем» одиночестве философа писал, как мы думаем, и В. В. Бибихин, заявляя, что «у человечества нет другого окошка, через которое видеть и дышать, чем прозрения одиночек»².

Другим аспектом одиночества философа является прямая обращенность «места» его речи к истине. По нашему мнению, М. К. Мамардашвили выразил это обстоятельство посредством следующей сентенции: «Начало философии – принципиальное непонимание. Отвага сказать даже перед лицом распространенной, очевидной истины: "Я не понимаю!"»³. Философ, следовательно, предстает здесь в образе странного глупца, не понимающего общеизвестных вещей, сомневающегося в том, в чем никому и в голову не приходит сомневаться, но при этом парадоксальным образом прозревающего истинное. Право на подобное «глупое» поведение дает ему именно пребывание в некой привилегированной точке, пространственная размерность которой позволяет заглядывать за границы наблюдаемого мира.

Заметим, что та истина, к которой обращено «место» философствования, есть уникальное онтологическое распределение, обеспечивающее постоянное возобновление события изменчивого мира. Путь к этой истине лежит через смелость отказа от любой очевидности, ибо наглядное – всегда изменчиво, и лишь «запредельное» – постоянно.

Даже Ф. Ницше при все его нигилизме декларировал, тем не менее, двойственное мужество, присущее философствованию как таковому: с одной стороны, мужество действительного, подлинного знания всего, что ты знаешь, а с другой стороны, мужество признания ограниченности возможностей мышления в целом (ибо перемещение философа в «место» высказывания истины всегда есть результат Великого Разрыва, понимаемого, в том числе, и как Разрыв логики привычных причинно-следственных связей). Именно подобная двойственность,

¹ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. М., 2001. С. 3.

² Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 211.

³ Мамардашвили М. К. О философии. С. 3.

согласно взглядам Ницше, делает философа тем, чем он и является, – синтезом Бога и животного¹. Только философу, таким образом, открывается истина, и эта исключительность замыкает круг его одиночества.

Третьим аспектом одинокого бытия философа выступает, конечно, его свобода. Фактически в случае с философом речь идет о том, что именно он свободно присваивает себе право признать какой-то мир данным, а какой-то не данным (ведь только лишь банальная логика обыденности заставляет нас считать, что в каждый момент своей жизни мы обнаруживаем себя в каком-то мире, существующем по определению, то есть вне зависимости от наших решений, философ же, пребывающий в своем странном «месте», одновременно получает и возможность свободного зренья, в перспективе которого мир, собственно, и начинает сбываться). В этом отношении, рассуждения Ж. – П. Сартра о том, что человек не имеет перед собой никаких моральных ценностей и повелений, о нашем неизвиняемом одиночестве, внутри которого мы осуждены на свободу, в полной мере относимы именно к философу².

Еще одним значимым положением философа является, как мы заявляли выше, положение *умирания*.

Очертания данной фигуры начинают отчетливо проступать в тот момент, когда мы даем себе труд задуматься о том, что же, на деле и помимо прочего, означает декларированная нами обращенность «места» речи философа к истине. Ведь само понятие «истина», по определению, подразумевает три вещи: 1) истина – это то, что окончательно определилось в своем постоянстве; 2) истина – это то, что возникает в умозрительной перспективе преодоления любой наглядности; 3) истина – это то, что случилось во всей своей возможной полноте.

Только смерть гарантирует актуализацию подобных бытийных контекстов, ибо все, что живо, все, что дышит и цветет, изменчиво, наглядно и незакончено. Всему живому присуще «некое еще-не, чем оно будет»³. Следовательно, одна из

¹Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 558.

²Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. М., 1994. С. 442 – 443.

³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 276.

основных позиций философа – это позиция продвижения к смерти, дарующей (перед своим «лицом») беспредельные возможности познания. И в этом смысле, философ – это тот, кто вечно смотрит смерти в глаза.

Именно на данное обстоятельство указывает Платон, когда устами Сократа утверждает: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью»¹. Именно величественность этого «занятия» позволяет философу, постоянно находясь «в виду» смерти, не испытывать страха перед ней, так как финальная неизбежность окончания жизни лишь подтверждает тотальность философской свободы.

Именно чуждость истинной мудрости окружающему нас миру страстей и скорбей, ее инородность всему живущему, всему пребывающему в некой наглядной простоте подразумевает в своих пламенных речах явившаяся Боэцию Философия, которую он описывает как женщину «с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами»². Согласно ее словам, только в непрерывном отвержении всех земных предрассудков и в напряженном всматривании в то, что располагается за пределами видимого, изменчивого, находит себе утешение философ. Мудрец, таким образом, живет умирая.

Именно вечный жест философского умирания, по нашему мнению, имеет в виду и А. Шопенгауэр, когда рассуждает об истинном духе, должном быть присущим философу, то есть таком духе, который не ставит перед собой никаких жизненных целей и не идет на поводу у воли, передавая тем самым не «самое жизнь», но только лишь «законченные мысли»³.

Об этом же неустранимом философском телодвижении к смерти (но понимаемом в несколько ином контексте) рассуждают, как нам кажется, и представители современной постмодернистской философии, когда конституируют образ «философа» как специфического писателя, обладающего своеобразной мертвой тенью: ведь рождая мысли из боли собственного бытия, из

¹Платон. Федон. С. 14.

²Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 190.

³Шопенгауэр А. Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. М., 2001. С. 5.

личностного опыта «перемещения» в точку события философской речи, этот странный писатель каждый раз умирает в качестве их автора. Суть здесь заключается в единстве и различАнии живого (порыва, страсти к мышлению) и мертвого (законченной мысли, отчуждаемой культурой от данной личности в свою собственность) непосредственно в философе. РазличАние в этом случае обозначает (в соответствие с логикой Ж. Деррида, который ввел этот термин в оборот) и различие живого и мертвого «внутри» самого философа-писателя; и запаздывание во времени мертвого по сравнению с живым, и их взаимоотстранение; и несовпадение живого и мертвого в различных перспективах взгляда на мир, а также их споры и диалоги.

Ясно, что оборотной стороной этого философского умирания является своего рода интеллектуальное бессмертие: для того, чтобы иметь возможность постоянно длить реальную практику философствования, необходимо осознавать безотносительность собственно актов философского сознания к плану простого соотнесения жизни и смерти. Иначе говоря, фигура умирания для философа есть одновременно фигура перехода «по ту сторону» живого и мертвого.

Поговорим далее о такой важной философской фигуре как *подвижничество*.

Сам термин «подвижничество» интерпретируется нами здесь в качестве отсылки к идее тяжелого духовного труда, нацеленного на противостояние иллюзорным видимостям, на непрерывное воспроизведение себя внутри движения философии и на следование той героической точности, с которой философ удерживает мир как целое в пространстве своего взгляда.

Отношение к философу как к подвижнику впервые задал еще Сократ в его известной афористической формуле: «Познай самого себя». По нашему мнению, существом этой формулы является призыв к подвигу осознания наличия феномена, который можно было бы условно назвать вертикальной причинностью. Содержание данного феномена сводится к следующему утверждению: истинным пониманием происходящего в мире обладает не тот, кто способен развернуть действующую логику этого процесса (ибо само по себе мышление, взятое вне

контекста соотнесения с возможностью ницшеанского Великого Разрыва, порождает лишь дурную бесконечность повторений того же самого), а тот, кто, помимо прочего, видит еще, почему подобная логика, будучи реальным событием, не могла бы быть развернута иначе. Собственно, тот горизонт смысла, в котором философу является эта онтологическая невозможность, мы и называем здесь сферой вертикальной причинности (в противовес своего рода горизонтальной причинности, рассматриваемой как область работы актуальных закономерностей детерминистского толка).

Такая истинно понимающая, «вертикальная» позиция, с одной стороны, неотделима от способности личности быть тождественной своей самости, другими словами, от ее таланта и воли в любых ситуациях оставаться самой собой (кстати говоря, именно это, на наш взгляд, и имеет в виду Сократ). С другой же стороны, «держание» подобной позиции – это несомненный подвиг, поскольку «воля к себе» или, как сказал бы Ф. Ницше, «воля к власти» по определению есть удел немногих «аристократов духа».

Помимо духовного «аристократизма» еще одним аспектом подвижничества философа выступает его имплицитный долг породить мысли. Существо этого порождения Ж. Делез обозначает в свойственной ему манере сюрреалистического применения языка как «говорение афоризмами» о «наблюдаемых феноменах»¹. Причем само наблюдение феноменов он связывает с процессом дешифровки знаков мира (что, конечно же, становится возможным благодаря исключительной позиции философа-дешифровщика).

В своей работе о М. Прусте Делез приводит своеобразную классификацию знаков, которые могут встретиться философу в мире.

Во-первых, это светские знаки. Прежде всего, любой светский знак является знаком принадлежности и идентификации. Он ни к чему не отсылает, но «узурпирует мнимую ценность своего смысла»². Светские знаки – это ярлыки, которые заставляют философа машинально классифицировать встреченное. Они

¹ Делез Ж. Ницше. СПб., 2001. С. 22 – 23.

² Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 31.

«причиняют» ему мысли о социально важном, или об известном, или о привычном, или о его собственном месте в пространстве светских знаков, но не более того.

Во-вторых, это знаки любви. Они убеждают философа в необходимости помыслить эмоции и состояния собственного тела. Они вписывают его в течение физической, телесной жизни. В этом отношении задача философа состоит в том, чтобы определиться в среде подобных знаков, осознать «укорененность» (в контексте кантовской проблемы восприятия) в ней мысли вообще.

В-третьих, это знаки впечатлений. Они бывают мимолетными и случайными, но из многих подобных знаков можно извлечь целые вселенные причин и следствий (достаточно вспомнить то, как герой романа того же Пруста извлек мир Комбре из вкуса печенья «Мадлен»). Философ сталкивается со знаками впечатлений повсюду, и они пробуждают в нем «непроизвольные воспоминания», посредством которых затем и актуализируются сущности¹.

В-четвертых, это знаки искусства, то есть знаки творчества и свободы. Они стягивают к себе все прочие иероглифы и отпечатки, но отсылают при этом исключительно друг к другу. Они заставляют философа мыслить о мышлении и об обретении истины.

Таким образом, подвижничество философа-дешифровщика связано с той великой миссией субъекта подлинного понимания всего происходящего в мире, которую он осмеливается брать на себя.

И, наконец, последним аспектом философского подвижничества является собственно героическая точность философской мысли как таковой. В данном случае под «точностью» подразумевается фундаментальное единство необходимости «выступить» («действовать») всеми фигурами одновременно, долга длить непрерывно и до конца всякое философское движение и обязанности не уступать свойственным человеку лени и трусости, вынуждающим его отходить от трудной сути в сферу удобных частных.

¹ Там же. С. 89.

Обратимся теперь к исследованию неизбежной *травмированности* действующего философа.

В целом, рассматривая его здесь в качестве носителя своеобразной травмы, мы подразумеваем то обстоятельство, что само философствование, взятое как особое переживание опыта бытия, неотделимо от чувства утраты гносеологической невинности и ощущения неотвратимости потери некоего блаженного неведения по поводу фактически случающегося в мире.

Одним из аспектов данной травмы является неспособность философа «привыкнуть» к реальности, принять ее как нечто данное в завершенном виде, однозначно установленное и стихийно понятное в своей простоте. По словам Г. Марселя, реальность преследует философа в силу его принципиальной неудовлетворенности голым фактом существования¹. Именно травмирующий «ожог от реальности» пробуждает в нем рефлексию над основаниями его вечной «недостачи», конституируя тем самым подвиг философствования в качестве фактического события.

Философ мыслит трагически, поскольку в пространстве его взгляда любая очевидность внезапно становится нравственной проблемой. Возможность подобного превращения, замечаемая в силу его родовой травмы лишь философом, помимо прочего, маркирует собой изначальное равнодушие реальности к сокровенным человеческим ожиданиям и бесплодность каких бы то ни было устойчивых футурологических надежд. При этом степень «вязкости» актуального философского видения такова, что вероятность сублимации трагических спекуляций философа до уровня обыденной повседневности стремится к нулю. Как сокрушался С. Кьеркегор, философ не любит и не верит, зато он знает, что такое любовь и что такое вера².

Другим аспектом фигуры философа как обладателя травмы является его бытийная расположенность в контексте феномена неизбежной интеллектуальной сегрегации, превращающей всякого такого мыслителя в социальную персону *non*

¹ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 51.

² Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 373.

grata. Этот присущий философу врожденный «вывих ума»¹ делает его речь объектом стабильного непонимания и навсегда лишает его самой возможности стать участником прямой и непосредственной социальной коммуникации.

И наконец, общая травмированность философа прослеживается еще и в том трагическом постоянстве, с которым неотвратно утрачивается собственно «материя» его языка. Данная утрата связана, прежде всего, с фактически невыполнимой философской сверхзадачей «внесения ясности и отчетливости» в мышление как таковое посредством говорения своего рода не-предложениями², то есть такими сентенциями, которые одновременно артикулировали бы собственно феномен смысла и не актуализировали бы при этом никакого членораздельного знания. Лингвистика философского языка, таким образом, изначально обречена на профанацию своего объекта, а сам философ – на вечную травму бессодержательности всякого своего деяния.

В то же время любое движение философа с невыносимой очевидностью демонстрирует репрессивную склонность его языка «вмысливать» и «подсовывать» бытие³, вследствие чего обнажается еще одна неудобная грань философствования: в момент философского говорения конституируется не только само проговариваемое, но и прилегающий к нему горизонт простой болтовни, в котором затем обретает почву феномен дискурсивного соблазна. Термином «дискурсивный соблазн» мы называем здесь практическое воплощение той подстерегающей всякую систематическую речь опасности «внезапной обратимости» или «поглощения в собственных знаках», о которой предупреждал Ж. Бодрийяр⁴. Философ, следовательно, травмирован еще и печальной неизбежностью этой произвольной лжи.

Парадокс ситуации заключается в том, что ведь сам по себе смысл в некотором отношении нем, погружен в молчание⁵. Его существо настолько «дословно» и тотально обнажено пониманием, что, по определению, не

¹ Мамардашвили М. К. Введение в философию. С. 164.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 24.

³ Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 570.

⁴ Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 26.

⁵ Гиренок, Ф. Удовольствие мыслить иначе. М., 2008. С. 46.

имплицитно подразумевает необходимость проговаривания своих презумпций вслух. Философ, таким образом, не в силах избежать опыта травмирующей бессмысленности вербализации смысла, столь трудного еще и потому, что артикулированный смысл немедленно включается в процесс социальной девальвации, то есть в непрерывный процесс превращения общественным сознанием всякой величественной трагедии духа в жалкий фарс праздного мнения.

Еще одним важным телодвижением философа выступает его перманентная *виновность*.

В данном случае под «виновностью» мы имеем в виду такую философскую фигуру, в которой находят себе практическое воплощение, с одной стороны, устойчивые интенции собственно философии к поиску самооправданий, а с другой стороны, неизменные социальные ожидания, связанные с повсеместно предъявляемыми философии претензиями по поводу либо ее очевидной бесполезности, либо тщетности ее усилий.

Одним из аспектов виновности философа является его роль «революционера» в области мысли. Будучи по природе «изобретателем» концептов¹, философ обречен на экзистенциальное столкновение с двумя сообщающимися типами своей нравственной вины. Речь идет, прежде всего, о вечно преследующем его страхе поражения в борьбе со стилистическими ловушками собственного письма, с возможной личностной неспособностью удержания мысли от сползания в болтовню, а также с высокой вероятностью недостаточной «элементарности» его философствования для того, чтобы по-настоящему «захватить» общественность², для того, чтобы вообще стать объектом приложения некой «средней понятливости читателя»³. В то же время оборотной стороной этой пугающей опасности сущностной некомпетентности философа выступает не менее пугающая угроза его излишней компетентности: ведь любые социальные идеологии, любые активные мировоззренческие или гражданские позиции, так или иначе, уходят своими историческими корнями в определенное

¹ Делез Ж. Переговоры. С. 176.

² Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 35.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 196.

философское умозрение. Это означает, что во всякий момент жизни судьбой философа может вдруг оказаться моральная виновность в культурном декадансе, нищете каких бы то ни было этических спекуляций, тоталитарном коллапсе общества и т. д.¹.

Другим аспектом виновности философа является его неуместный в глазах окружающих и раздражающий всех эзотерический пафос. Этот пафос нагнетается, во-первых, упрямством философа, вечно твердящего одно и то же, тогда как «нормальные» люди каждый раз формируют различные мнения². Во-вторых, данный пафос усиливается той нарочитой серьезностью, с которой философ рассуждает о вещах, выглядящих в глазах всех прочих людей либо совершенно никчемными, либо не заслуживающими столь пристального внимания³. В-третьих, пафос философа обуславливается мистериальным характером самого его мыслетворчества, постоянно ориентированного за «границу» повседневности, за «пределы» любого практически применимого или полезного знания⁴. В социальном контексте именно подобная пафосность превращает философа в вечно во всем виновного «пустого болтуна» и «иждивенца» (данное обстоятельство приобретает особенную наглядность в перспективе рассмотрения устойчивой прагматической эффективности науки).

И, наконец, еще одной стороной перманентной вины философа выступает своеобразная не-аутентичность его деятельности. Ведь в силу исторической специфики становления, с одной стороны, непосредственно логики философского дискурса, а с другой стороны философствования как особого социального феномена, действующий философ автоматически (и даже вопреки своей воле) включается в некий круговорот непрерывного обмана и самообмана по поводу сущности того, чем он, собственно, занимается. Представление об этой не-

¹ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 229 – 260; Маритен Ж. Философ во граде // Путь в философию: Антология. М., СПб., 2001. С. 273; Поппер К. Все люди – философы. С. 11; Хабермас Ю. Философия как местоблюститель и интерпретатор // Путь в философию: Антология. М., СПб., 2001. С. 360; Gress D. From Plato to NATO: the idea of the West and its opponents. New York, 1998. P. 347 – 406.

² Платон. Горгий // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. М., 1990. С. 521.

³ Платон. Евтидем // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. М., 1990. С. 200.

⁴ Маритен Ж. Величие и нищета метафизики // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 109 – 110.

аутентичности выразил, например, тот же Ж. Делез в уже упомянутом ранее высказывании о том, что изначально философия никогда не была предназначена для профессоров философии. На подобную же не-аутентичность философствования указывал и К. Поппер в своих рассуждениях о том, что вовсе не академические философы являются создателями философии как таковой¹. Фактически речь идет о том, что всякий философ по определению находится сейчас в неудобном положении лицедея, притворяющегося тем, кем он не является (поскольку уж современная культура характеризуется устойчивой тенденцией к вытеснению любого философствования за исключением академического).

Значимой фигурой действующего философа является также его *причастность чуду*.

Здесь подразумевается определенная не-природность, «чуждость» философствования как такового, раскрывающаяся, с одной стороны, в отсутствии прямой причинно-следственной связи между собственно течением бытия и событием становления философской мысли, а с другой стороны, в тотальной необусловленности того духовного и нравственного напряжения, с которым движущийся философ обращается к странному предмету своих интеллектуальных медитаций.

Важнейшим проявлением подобной «чуждости» философии выступает ее глобальная неопределенность: ведь невозможно сформулировать однозначный в своей конкретности ответ на вопрос о ее сущности. В этом отношении философ постоянно находится в предельной позиции первооткрывателя, который в каждый момент времени и в каждом своем телодвижении обязан демонстрировать «волшебство» своеобразного выворачивания реальности наизнанку, непрерывно «изобретая» заново и самого себя, и тот абсурдный онтологический флэш-моб, в котором он добровольно соглашается участвовать. Природа данного «волшебства», по словам Ж. Делеза, открывается лишь старикам, и само

¹ Поппер К. Все люди – философы. С. 10.

вопрошание о ней подразумевает скрытое ночное беспокойство, внутри которого «больше спрашивать уже не о чем»¹.

Помимо прочего, именно в силу этой «чуждости» философствования всякий действующий философ остро ощущает себя субъектом жестокой необходимости розыска «подходящего» читателя, перед которым можно было бы сбросить любые маски, и который видел бы насквозь все его философские «фокусы». Однако любое подобное разыскание, в определенном смысле, тщетно, поскольку философские книги пишутся – согласно известной формуле Ф. Ницше – для всех и ни для кого. Перед лицом этого таинственного «никого» философ в качестве писателя «должен заботиться о том, чтобы все написанное можно было легко пролистать во время послеобеденного отдыха, а сам он предстал перед всеми подобно тому вежливому помощнику садовника из газетного объявления, который, держа в руках шляпу и прекрасные рекомендации с последнего места службы, предлагает себя вниманию почтеннейшей публики»².

Еще одним аспектом причастности философа чуду, конечно, является наглядное «проступание» сквозь его лик очертаний человечности как таковой. По выражению М. К. Мамардашвили, философия имеет непосредственное отношение к тому способу, «каким человек случается и существует в мире в качестве человека, а не просто в качестве естественного – биологического и психического – существа»³. Речь идет о той странной претензии быть в каждое мгновение чем-то большим, чем ты есть, которая фактически делает философа самим собой и каким-то магическим образом актуализирует собственно антропологический феномен. По сути, одним из проявлений подобного преднамеренного трансцендирования, свойственного всякому философу, может, в том числе, служить его непрерывное стремление вглядываться в самого себя и в основания своей мысли, сопровождаемое устойчивым порывом к самопреодолению (в качестве примера конкретной реализации таких стремлений и порывов можно рассматривать и майевтику Сократа, и методологическое сомнение Р. Декарта, и

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 9.

² Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 2010. С. 9.

³ Мамардашвили М. К. Введение в философию. С. 7.

метафизику критики И. Канта, и феноменологическую редукцию Э. Гуссерля и проч.).

Обратимся, наконец, к такой стороне общности философа с чудом, как его извечное желание заявить о собственной соразмерности миру, о некоторой сущностной равновеликости ему. М. Хайдеггер называет эту важнейшую особенность «фундаментального настроения» философствования самого по себе ностальгией или стремлением повсюду быть дома¹. Фактически здесь подразумевается переживание действующим философом мира вообще как одного из событий его частной жизни, как особого предмета, по поводу которого его сознание обладает возможностью и правом выносить определяющие суждения. Философ, следовательно, претендует на специфическую нравственную исключительность, позволяющую ему «наводить порядок» в доме мира.

И, наконец, одной из важнейших фигур действующего философа является фигура *Богоискательства*.

Заметим, что, на наш взгляд, сама идея Бога (как вечного объекта философского поиска) в западной философии может быть интерпретирована в трех взаимосвязанных глобальных контекстах.

Во-первых, идею Бога следует понимать в качестве указания на некую возможность для человека иной жизни, простирающейся за пределы окружающей банальности и побеждающей даже саму смерть, на некий высший драматический смысл происходящего. Бог здесь есть онтологический адрес, выступающий основанием и оправданием человеческого стремления измерять, соотносить с эталонными образцами, доверять традициям (в том числе, и в контексте фрейдистских рассуждений о культурном феномене отцовства), порицать, наказывать и т. д.

Во-вторых, идея Бога соотносится с существованием фундаментальной презумпции разума (без которой он, кстати говоря, вообще не может работать в своем природном качестве машины упорядочивания и самозащиты), допускающей

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Предварительное рассмотрение // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 330.

наличие вне разума как такового глобального Первоначала, вопрос о происхождении которого по определению носил бы характер логической избыточности (поскольку уж он «есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить»¹, и поскольку это имя «обозначает то, больше чего ничто невозможно помыслить»²).

В-третьих, идея Бога связана с ориентацией человека на достижение своеобразного духовного совершенства, гарантирующего удовлетворение (в том числе, в форме «чистой совести») от не напрасно потраченных невосполнимых личностных усилий.

В соответствии с данными интенциями понимания идеи Бога фигура философа как Богоискателя показывает себя в следующих существенных аспектах.

Прежде всего, обращает на себя внимание общее отношение всякого философа к Богу как к единственному авторитету, с которым он в принципе соглашается считаться. Это отчасти высокомерное согласие прослеживается даже в самом аутентичном звучании термина «философия», понимаемого в качестве стремления к некоей мудрости, доступной в полной мере, по выражению Пифагора, которому вторит Аристотель³, только Богам. Именно с данным милостивым соизволением философа мы имеем дело, на наш взгляд, например, у Ж. Маритена с его ссылками на откровение как генератор разума⁴ или у Э. Жильсона с его определением вообще философии в качестве акта «уразумения» откровения⁵. Именно выражением подобного добровольного (хотя порой и не осознаваемого до конца) признания главенства могут служить, как нам кажется, и все попытки современных философов поколебать или отринуть это главенство: от провозглашения смерти Бога у Ф. Ницше и оскорбительной снисходительности Ореста в «Мухах» Ж.-П. Сартра, заявляющего Юпитеру о том, что «ты – бог, а я свободен»⁶, до полной деконструкции логоцентризма у Ж. Деррида и сожалений

¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 128.

² Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. М., 2006. С. 21.

³ Аристотель. Метафизика. С. 310.

⁴ Маритен Ж. О христианской философии // Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 145.

⁵ Жильсон Э. Дух средневековой философии. М., 2011. С. 11.

⁶ Сартр Ж.-П. Мухи // Сартр Ж.-П. Грязными руками: Пьесы. Харьков, М., 1999. С.70.

Э. Чорана о роковой судьбе человечества, вышедшего «из рук злого, проклятого бога»¹.

В этом стремлении действующего философа, так или иначе, вступить во взаимодействие с Богом как авторитетным началом прослеживается еще и робкая надежда на то, что тотальное философское одиночество можно с кем-то разделить (конечно, с тем единственным, кто вообще имеет основания на это претендовать). На наш взгляд, именно данным обстоятельством обусловлены попытки некоторых философов оправдаться по поводу безусловного права Бога на доверие: к примеру, посредством построения теодицеи или указания на беспрюиришность ставки на Бога в самой игре бытия².

Еще одним аспектом неустранимого философского Богоискательства выступает своеобразная греховность философствования как такового, являющаяся, по сути, оборотной стороной его жертвенной природы. В данном случае, под «грехом» подразумевается тот факт, что философский Бог никогда не может в полной мере оказаться вдруг и Богом религии, то есть чистым объектом радостной веры. Бог философа – это всегда в некотором смысле вывернутый наизнанку он сам, и поэтому его стремление найти этого Бога отчасти есть высшее проявление тяжелого нарциссизма³. С. Кьеркегор, давая определение термину «грех», писал: «Грех имеет определенное место, или, точнее говоря, он не имеет вообще никакого места, но это и есть его определение»⁴. В случае с греховностью философствования эту мысль можно преобразовать в указание на тщетные попытки философа каждый раз доказывать нечто самому себе, но ужас ситуации состоит в том, что в подобном контексте ничто не может быть доказано, ибо фактическое становление философа вообще не может быть помыслено в горизонте самоубеждения.

Что же касается жертвенной природы философствования, то здесь речь идет о том, что в определенном смысле философ является сакральной жертвой, которая

¹ Чоран Э. Злой демиург // Чоран Э. После конца истории. СПб., 2002. С.25.

² См.: Паскаль Б. Мысли. С. 132.

³ См., например: Руднев В. Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы. М., 2007. С. 337 – 339.

⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 130.

должна быть принесена ради того, чтобы все остальные могли учиться на показательных примерах. В подобном отношении, философское Богоискательство выступает осознанным выражением призыва к человеческой сообщенности, солидарности¹, а равным образом и к непрерывному сопутствующему покаянию.²

При любом соприкосновении с феноменом письменной философии сам данный дискурс внезапно разворачивается в направлении собственно любопытствующего всеми названными выше фигурами. И в подобном отношении, заметим, что именно поэтому, на наш взгляд, исследование этих фигур, фигур действующего философа, способствует, помимо прочего, актуализации невозможного – продвижению в окончательном понимании того, чем же собственно является философия.

Выводы к главе 3:

1) одним из важнейших структурных элементов философствования как такового является, конечно, его непосредственный субъект, характеризующийся, прежде всего, склонностью к специфическому, парадоксальному писательству, стремлением задавать странные и неудобные вопросы, а также устойчивым желанием позаботиться о себе настоящем;

2) любое исследование субъекта философствования неизбежно связано с рассмотрением актуального становления некоторого инобытия мышления, поскольку философская мысль постоянно демонстрирует значительный градиент отклонения от «нормальной» мысли. И в этом контексте, всякий отдельный философ выступает частным вариантом пресуществования подобного инобытия, посредством анализа свойств которого мы, таким образом, можем «переместиться» в саму философию;

3) материей события субъекта философствования выступают философские тексты. Соответственно, на основе изучения значимых тем и писательских

¹ См., например: Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Путь в философию: Антология. М., СПб., 2001. С. 325 – 327.

² См., например: Брюкнер П. Тирания покаяния: Эссе о западном мазохизме. СПб., 2009. С. 12.

пристрастий в работах того или иного философа можно построить проект феноменологии такого субъекта, каковой, однако, никогда не может быть вполне завершен в силу принципиальной невозможности линейной систематизации явлений подобного порядка;

4) в пределах текстуальной размерности феномена философской субъектности показывает себя особая темпоральность, связанная с условным временем продвижения в философию. Можно говорить о двух конструктах времени внутритекстовых миров: во-первых, о времени как протяженности, а во-вторых, о времени как напряженном включении. В первом случае мы будем вынуждены иметь дело с построением некоего плана действий по продвижению в философию, некой целеориентированной практики, носящей характер, конечно, не пошагового алгоритма, но рационального проекта, а во втором случае – с необходимостью актуального переживания философии как состояния, инициированного временностью бесконечности настоящего, а значит и с необходимостью разработки технологии принятия окончательных решений;

5) «типичным» случаем интерпретации философствования в горизонте времени как протяженности в рамках настоящей работы предлагается считать взгляды Б. Спинозы. По нашему мнению, в качестве основных «вех» на пути в философию в творчестве Спинозы необходимо рассматривать темы «правильной» жизни, собирания распадающегося мира и свободы. В общем виде предлагаемое голландским мыслителем перемещение в философию следует мыслить в отношении постепенного превращения «внутри» философа наивного экспериментатора в умудренного опытом созерцателя, внимающего абсолютному и самодостаточному Благу;

6) «типовым» вариантом понимания философствования в контексте времени как напряженного включения здесь предлагается рассматривать философию Ф. Ницше. С нашей точки зрения, базовыми темами ницшеанства, способствующими соответствующему продвижению в философию можно считать темы борьбы с психологией, неизбежности распада сущего и великого отказа от посредничества. В финале тот «путь в философию», который подразумевает

Ницше, разворачивается в пространстве всегда внезапного «рождения» так называемого «последнего» человека;

7) в силу непреодолимой «замкнутости» всякого «перемещенного» в философию субъекта в существенном положении, значимой позиции специалиста-методолога возникает необходимость отдельного исследования значения методологии как таковой для профессиональной жизни любого современного философа, деятельность которого всегда автоматически связана с поиском собственных методологических оснований и с формулированием собственной же исследовательской темы. Таким образом, современный профессиональный философ постоянно находится «лицом к лицу» с так называемой проблемой метода, то есть, в конечном итоге, с проблемой конституирования в своей деятельности интеллектуальных условий и познавательных презумпций, делающих этот поиск и это формулирование неизбежными. Это означает, что непосредственно «дело» современного профессионального философа всегда начинается именно с решения проблемы метода как таковой;

8) обязательная рефлексия современного профессионального философа над проблемой метода предполагает финальное осознание того факта, что экспликация «своего» метода и «своей» темы возможна только как результат определенного когнитивного прорыва сквозь структуру письменного философского дискурса. Данный прорыв подразумевает последовательное осуществление трех операций:

А. Блокирование традиционных ссылок, группирующихся вокруг понятия «метод».

Б. Конструирование собственного пространства тематических ссылок на основе положений «своего» метода.

В. Построение в собственном пространстве тематических ссылок композиционной структуры, сюжета «своей» темы;

9) по сути, глубинным смыслом специализированного существования современного профессионального философа является надобность все длить время наличия и развертывания в культуре письменного дискурса философии;

10) существующая в наши дни литературная традиция философствования позволяет нам обратиться к исследованию еще одного ракурса зрения, собственно, на значимые позиции субъекта подобного рода деятельности, а именно на изучение философа как своеобразного «лирического героя» философского письма, как основного действующего лица внутри связей, очерченных самой логикой всякого философского текста, как концептуального метаперсонажа философии самой по себе;

11) методологическим основанием исследования философа как концептуального метаперсонажа философии в рамках настоящей работы является семиотическая концепция внутритекстовых фигур Р. Барта. Используя ее базовые положения, мы выделяем семь наиболее значимых фигур действующего философа, а именно фигуры одиночества, умирания, подвижничества, травмированности, виновности, причастности чуду и Богоискательства;

12) при любом соприкосновении с феноменом письменной философии сам данный дискурс внезапно разворачивается в направлении собственно любопытствующего всеми названными выше фигурами, исследование которых, таким образом, способствует актуализации невозможного – продвижению в окончательном понимании того, чем же собственно является философия.

Заключение

Истоки формирования контекста исследования философии в качестве литературы восходят еще к античной эпохе, когда впервые начала осознаваться сама проблема взаимосвязи между формой хранения и передачи информации и ее сущностными характеристиками и культурным значением. Изначально данная проблема мыслилась в контексте сопоставления сказанного и написанного слова в силу того, что основополагающим изменением в принципах работы с информацией был переход от устной традиции подобного рода деятельности к письменной. В целом, главной ретроспективной тенденцией в раскрытии указанной проблемы явился постепенный переход от рассмотрения письма как вторичного по сравнению с речью феномена к пониманию его в качестве вполне самостоятельного явления и даже в качестве условия возможности членораздельной речи. Такая ситуация в итоге определила бытование некоторого пространства коннотаций, внутри которого стало отныне невероятным говорить о системах постоянно воспроизводимого в культуре знания иначе, чем в русле указания на их заданную господством письма литературную форму. Другими словами, распространение письма явилось достаточным условием превращения всех типов знания в определенные типы писательства. Данная интенция затронула, конечно, и традицию философствования.

Обращаясь к изучению литературного характера философии, мы с неизбежностью сталкиваемся с необходимостью рефлексии по поводу трех главных факторов: логики становления и аспектов функционирования соответствующей практики письма, специфики смыслообразования внутри условной элементарной единицы указанной практики (философского текста) и сущностных свойств основного действующего лица этой практики, благодаря усилиям которого в культуре и обществе перманентно возобновляются сами условия ее возможности.

В отношении первого из названных факторов следует заявить, что, прежде всего, привлекают к себе внимание жанровые и стилистические особенности

философской литературы. Богатый фактический материал западной традиции философствования позволяет сделать вывод о том, что номенклатура существующих философских жанров достаточно обширна и периодически пополняется, а стилистика философской литературы, обнаруживая явную и очевидную специфичность, занимает некоторое промежуточное, переходное положение между стилистическими научной литературы и художественной литературы. В этом смысле, можно сказать, что те стилистические свойства, которые сближают, допустим, философию и науку, одновременно разводят философию и художественную литературу (и наоборот). Философия словно бы находится на «границе» между наукой и художественной литературой, перекрестно реализуя принципы и того, и другого.

Также нужно заметить, что существование философской литературы связано с некоторым типом интеллектуальной активности, которая в своей основе сводится к процедуре построения письменного дискурса, легитимизирующего то или иное онтологическое распределение мира и которая форматируется правилами с неизбежностью присутствующей в письменной культуре соответствующей «грамматики мысли». Совершенно очевидно, что в силу своей общей умозрительности и «несвоевременности» характерная для философии стратегия интеллектуального действия постоянно находится в состоянии противоречия к аналогичной стратегии, действующей в культуре в целом. Разговор о подобной работе интеллекта приводит нас к рассмотрению вопроса об интерпретации философии в качестве разновидности гуманитарного знания. В ходе этого рассмотрения обнаруживается, что «гуманитарность» философии обладает рядом весьма специфических особенностей по сравнению с иными видами «гуманитарности», источником которых выступает по факту характерный исключительно для философии способ рассмотрения понятия «человек».

Помимо всего прочего, необходимо отметить, что существование философии как литературы в наши дни сопряжено с наличием в рамках культуры определенного социального института профессионального философствования,

благодаря которому философ всегда находится в двойственной ситуации. С одной стороны, социальные и культурные обстоятельства подталкивают его к роли методолога (в частности, методолога науки), поскольку уж именно эта роль по структуре наилучшим образом вписывается в отношения философской профессиональной специализации и метафизического дилетантизма, а, с другой стороны, он зачастую поневоле оказывается в положении практикующего пророка за кафедрой.

Рассуждая далее о философском тексте как об условной элементарной единице письменного философствования, мы фактически имеем дело с изучением некоего «места» непосредственного осуществления этого философствования, с особым континуумом, внутри которого возникают и превращаются соответствующие особые смыслы. Философский текст, таким образом, являясь частью коммуникативной среды, выступает материальным воплощением собственно философского языка, который, по сути, актуализирует событие весьма специфической метарефлексии. Содержание этой метарефлексии сводится к так называемому двойному похищению естественного языка. Первым похищением здесь является введение запрета на использование ближайших и привычных значений слов, а вторым – показ отсутствия прямой логической связи между становящимся смыслом и значениями слов вообще. Подобные рассуждения позволяют говорить о философском смысле как о теле события второго похищения естественного языка, демонстрирующем существование точки разрыва и отношений нонсенса между феноменами значения и смысла как таковыми. Непосредственно способы похищения естественного языка философией существенным образом различаются. Их количество, в целом, совпадает с количеством так называемых разделов философского знания. Экспликация данных способов связана как с выделением метаязыковых и коннотативных архетипов философствования, так и с ретроспекцией самой письменной традиции философствования. При анализе процессов смыслообразования внутри философских текстов большое значение имеет также исследование проблемы интерпретации этих текстов их читателями. Освещение

подобной проблематики обращает нас к концепции семиотического кодирования и к пониманию текста вообще в качестве топики семиотических кодов.

Одним из важнейших структурных элементов существования философской литературы как таковой является ее непосредственный субъект, человек-философ, характеризующийся, помимо прочего, стремлением задавать странные и неудобные вопросы, а также устойчивым желанием позаботиться о себе настоящем. Совершенно очевидно, что любое исследование субъекта философствования неизбежно связано с рассмотрением актуального становления некоторого инобытия мышления, поскольку философская мысль постоянно демонстрирует значительный градиент отклонения от «нормальной» мысли. И в этом контексте, всякий отдельный философ выступает частным вариантом пресуществления подобного инобытия, посредством анализа свойств которого мы, таким образом, можем «переместиться» в саму философию. Материей же события субъекта философствования выступают философские тексты.

Становление и преобразование этой материи связано с поиском каждым частным субъектом философствования собственных методологических оснований и с формулированием собственной же исследовательской темы. Современный профессиональный письменный философ постоянно находится «лицом к лицу» с так называемой проблемой метода, с проблемой конституирования в своей деятельности интеллектуальных условий и познавательных презумпций, делающих этот поиск и это формулирование неизбежными. Фактически можно утверждать, что глубинным смыслом специализированного существования современного профессионального философа является надобность все длить время наличия и развертывания в культуре письменного дискурса философии.

Помимо прочего, наличная литературная традиция философствования позволяет нам обратиться к исследованию еще одного ракурса зрения, собственно, на значимые позиции субъекта подобного рода деятельности, а именно на изучение философа как концептуального персонажа философского письма, как основного действующего лица внутри связей, очерченных самой логикой всякого философского текста.

В конечном итоге, рассмотрение самых различных аспектов бытования философской литературы способствует, прежде всего, продвижению в понимании собственно сущности того, чем является философия в качестве феномена действительности. На основании проведенного исследования следовало бы заявить, что в современных условиях философия выступает, по сути, специфическим типом писательства, ориентированным на последовательное раскрытие характеристик и принципов письма и писательства как таковых. И в этом контексте, перспективными направлениями дальнейшей разработки обозначенной тематики выглядят, например, возможное изучение превращений смысла в различных отраслях и областях философского знания, рассмотрение композиционной структуры тех или иных значимых философских работ, а также сущностных особенностей соответствующих хронотопов, исследование важнейших фигур действующего философа в восточной и русской традиции философской мысли.

Список литературы

1. Абеляр, П. История моих бедствий / П. Абеляр. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 256 с.
2. Августин, Блаженный. Исповедь / Блаженный Августин. – М. : Канон+: Реабилитация, 2000. – 464 с.
3. Августин, Блаженный. О граде Божиим / Блаженный Августин. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Августин, Блаженный. О книге бытия / Блаженный Августин // Блаженный Августин. Творения : В 4-х т. Т. 2 : Теологические трактаты. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ – Пресс, 2000. – С. 316 – 673.
5. Автономова, Н. С. Открытая структура : Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2009. – 503 с.
6. Адо, П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
7. Алексеев, А. П. Философский текст : идеи, аргументация, образы / А. П. Алексеев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 328 с.
8. Алябьева, Л. Литературная профессия в Англии в XVI – XIX веках / Л. Алябьева. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 400 с.
9. Анкерсмит, Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Ф. Анкерсмит. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
10. Анкин, Д. В. Отсутствующая метафора / Д. В. Анкин // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Политология. – 2011. – №4. – С. 5 – 12.
11. Анкин, Д. В. Прологомены к семиотике философии / Д. В. Анкин. Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2003. – 294 с.
12. Ансельм, Кентерберийский. Сочинения / Ансельм Кентерберийский. – М. : Канон, 1995. – 400 с.
13. Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. – М. : Логос, 2001. – 344 с.

14. Арндт, Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арндт. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.
15. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения. Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – С. 63 – 367.
16. Аристотель. Об истолковании / Аристотель // Аристотель. Сочинения. Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – С. 91 – 116.
17. Аристотель. Поэтика / Аристотель // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск : Литература, 1998. – С. 1011 – 1112.
18. Аристотель. Риторика / Аристотель // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск : Литература, 1998. – С. 739 – 1011.
19. Арно, А. Грамматика общая и рациональная Пор – Рояля / А. Арно, Кл. Лансло. – М. : Прогресс, 1990. – 272 с.
20. Ашкеров, А. Ю. Нация – это постоянный флэш – моб... / А. Ю. Ашкеров // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. – М. : Поколение, 2007. – С. 16 – 36.
21. Баджини, Д. Свинья, которая хотела, чтобы ее съели : Занимательные философские загадки / Д. Баджини. – М. : РИПОЛ классик, 2007. – 304 с.
22. Бадью, А. Делез. Шум бытия / А. Бадью. – М. : Изд-во «Логос-Альтера», 2004. – 184 с.
23. Бадью, А. Манифест философии / А. Бадью. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
24. Балашов, Л. Е. Занимательная философия / Л. Е. Балашов. – М. : Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2005. – 128 с.
25. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2004. – 320 с.
26. Барт, Р. От произведения к тексту / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 413 – 423.
27. Барт, Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 462 – 518.

28. Барт, Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – М. : Ad Marginem, 2002. – 432 с.
29. Барт, Р. S/Z / Р. Барт. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
30. Батай, Ж. О Ницше / Ж. Батай. – М. : Культурная революция, 2010. – 336 с.
31. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
32. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Бахтин, М. М. Собрание сочинений. Т. 1. – М. : Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 7 – 68.
33. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе / М. М. Бахтин // Бахтин, М. М. Собрание сочинений. Т. 3 : Теория романа (1930 – 1961 гг.). – М. : Языки славянской культуры, 2012. – С. 340 – 511.
34. Башляр, Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Г. Башляр. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 344 с.
35. Башляр, Г. Земля и грезы о покое / Г. Башляр. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.
36. Башляр, Г. Избранное : Поэтика пространства / Г. Башляр. – М. : РОССПЭН, 2004. – 376 с.
37. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1974. – 448 с.
38. Беркли, Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом / Д. Беркли // Беркли, Д. Сочинения. – М. : Мысль, 1978. – С. 249 – 360.
39. Беседа с Хайдеггером / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге : Сборник. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 146 – 158.
40. Бибихин, В. В. Витгенштейн : смена аспекта / В. В. Бибихин. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 576 с.
41. Бибихин, В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.

42. Бланшо, М. Неопишемое сообщество / М. Бланшо. – М. : Московский философский фонд, 1998. – 78 с.
43. Бланшо, М. Пространство литературы / М. Бланшо. – М. : Логос, 2002. – 288 с.
44. Бовуар, С. де. Второй пол / С. де Бовуар. – М. : Прогресс ; СПб. : Алетейя, 1997. – 832 с.
45. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – 269 с.
46. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 390 с.
47. Бодрийяр, Ж. Симуляция и симулякры / Ж. Бодрийяр // Современная литературная теория. Антология. – М. : Флинта : Наука, 2004. – С. 258 – 270.
48. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М. : Ad Marginem, 2000. – 318 с.
49. Бодуэн де Куртенэ, И. А. Некоторые общие замечания о языковедении и языке / И. А. Бодуэн де Куртенэ // Бодуэн де Куртенэ, И. А. Избранные труды по общему языкознанию. Т. 1. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – С. 47 – 77.
50. Бондаренко, И. А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования) / И. А. Бондаренко. – М. : Изд-во МГУК, 2000. – 384 с.
51. Борисенко, В. В. Филологический метод античной философии с позиций современной лингвистики (Оппозиция *logos-phone*) / В. В. Борисенко // Античная культура и современная наука. – М. : Наука, 1985. – С. 166 – 170.
52. Борисов, С. В. Философские беседы : Учебное пособие по элективному курсу для старшей профильной школы / С. В. Борисов. – Самара : Корпорация «Федоров», Издательство «Учебная литература», 2005. – 144 с.
53. Боррадори, Д. Американский философ : Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, МакИнтайром, Куном / Д. Боррадори. – М. : Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. – 208 с.
54. Борхес, Х. Л. О культе книг / Х. Л. Борхес // Борхес, Х. Л. Сочинения в трех томах. Т. 2. – М. : Полярис, 1997. – С. 90 – 93.

55. Боэций. Комментарий к Порфирию / Боэций // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М. : Наука, 1990. – С. 5 – 30.
56. Боэций. Утешение философией / Боэций // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М. : Наука, 1990. – С. 190 – 290.
57. Бретон, А. Манифест сюрреализма / А. Бретон // Поэзия французского сюрреализма : Антология. – СПб. : Амфора, 2003. – С. 347 – 388.
58. Бринтон, К. Истоки западного образа мысли / К. Бринтон. – М. : Московская школа политических исследований, 2003. – 432 с.
59. Брокмейер, Й. Нарратив : проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – №3. – С. 29 – 42.
60. Брюкнер, П. Тирания покаяния : Эссе о западном мазохизме / П. Брюкнер. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. – 256 с.
61. Бычков, В. В. Эстетика / В. В. Бычков. – М. : Гардарики, 2002. – 556 с.
62. Бэггет, Д. Философия Гарри Поттера : Если бы Аристотель учился в Хогвартсе / Д. Бэггет, Ш. Э. Клейн. – СПб. : Амфора, 2005. – 431 с.
63. Бэкон, Ф. Великое восстановление наук. Сочинения в 2-х томах. Т. 1 / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1971. – 590 с.
64. Бэкон, Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Бэкон, Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 5 – 222.
65. Бэкон, Ф. О мудрости древних / Ф. Бэкон // Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 223 – 296.
66. Бэкон, Ф. Опыты или наставления нравственные и политические / Ф. Бэкон // Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 347 – 486.
67. Бютор, М. Роман как исследование / М. Бютор. – М. : Изд-во МГУ, 2000. – 208 с.
68. Васильева, Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви / Т. В. Васильева. – М. : Изд-во «Логос» ; Изд-во «Прогресс – Традиция», – 1999. – 208 с.

69. Вебер, М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 143 – 168.
70. Вежбицкая, А. Концептуальные основы психологии культуры / А. Вежбицкая // Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание. – М. : Русские словари, 1997. – С. 376 – 404.
71. Вейль, Г. Математическое мышление / Г. Вейль. – М. : Наука, 1989. – 400 с.
72. Веллер, М. Все о жизни / М. Веллер. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2007. – 752 с.
73. Вершинская, О. Н. Информационно-коммуникационные технологии и общество / О. Н. Вершинская. – М. : Наука, 2007. – 203 с.
74. Витгенштейн, Л. Культура и ценность / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 407 – 492.
75. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 1 – 73.
76. Витгенштейн, Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1. – М. : Гнозис, 1994. – С. 323 – 405.
77. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Витгенштейн, Л. Философские работы. Ч. 1. – М. : Гнозис, 1994. – С. 75 – 319.
78. Войцехович, В. Э. Господствующие стили математического мышления / В. Э. Войцехович // Стили в математике : социокультурная философия математики. – СПб. : РХГИ, 1999. – С. 495 – 505.
79. Вольпе, Г. делла. Критика вкуса / Г. делла Вольпе. – М. : Искусство, 1979. – 351 с.
80. Вольтер. Философские письма / Вольтер // Вольтер. Философские повести. Философские письма. Статьи из «Философского словаря». – М. : НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 437 – 584.

81. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
82. Гадамер, Г.-Г. Философия и литература / Г.-Г. Гадамер // Гадамер, Г.- Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 126 – 146.
83. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1994. – 2693 с.
84. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2002. – 800 с.
85. Гегель, Г. В. Ф. Письма / Г. В. Ф. Гегель // Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1971. – С. 213 – 528.
86. Гегель, Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель // Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 5 – 209.
87. Гийом, Г. Принципы теоретической лингвистики / Г. Гийом. – М. : Прогресс, 1992. – 224 с.
88. Гиренок, Ф. Удовольствие мыслить иначе / Ф. Гиренок. – М. : Академический Проект, 2008. – 235 с.
89. Гиренок, Ф. И. Ускользящее бытие / Ф. Гиренок. – М. : ИФРАН, 1994. – 220 с.
90. Гоббс, Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс, Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1964. – С. 43 – 678.
91. Гольбах, П. Письма к Евгении. Здравый смысл / П. Гольбах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. – 438 с.
92. Гордер, Ю. Мир Софии : Роман об истории философии / Ю. Гордер. – СПб. : Амфора, 2007. – 655 с.
93. Грей, Д. Поминки по Просвещению : политика и культура на закате современности / Д. Грей. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.
94. Греймас, А. Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души / А. Ж. Греймас, Ж. Фонтаний. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007. – 336 с.

95. Губин, В. Д. Жизнь как метафора бытия / В. Д. Губин. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2003. – 205 с.
96. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М. : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400 с.
97. Гуссерль, Э. Идея феноменологии / Э Гуссерль // Фауст и Заратустра. – СПб. : Азбука, 2001. – С. 160 – 206.
98. Гуссерль, Э. Избранная философская переписка / Э Гуссерль. – М. : Феноменология – Герменевтика, 2004. – 310 с.
99. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э Гуссерль. – СПб. : Наука, 1998. – 316 с.
100. Гуссерль, Э. Логические исследования / Э Гуссерль. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 752 с.
101. Декарт, Р. Из переписки 1619 – 1643 гг. / Р. Декарт // Декарт, Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 581 – 618.
102. Декарт, Р. Размышление о первой философии / Р. Декарт // Декарт, Р. Разыскание истины. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 129 – 214.
103. Декарт, Р. Разыскание истины / Р. Декарт // Декарт, Р. Разыскание истины. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 33 – 62.
104. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Декарт, Р. Сочинения. Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 250 – 296.
105. Декарт, Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт // Декарт, Р. Разыскание истины. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 63 – 128.
106. Делез, Ж. Логика смысла / Ж Делез. – М. : Академия, 1995. – 302 с.
107. Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж Делез. – СПб. : Алетейя, 1999. – 190 с.
108. Делез, Ж. Ницше / Ж Делез. – СПб. : АХИОМА, 2001. – 184 с.
109. Делез, Ж. Переговоры / Ж Делез. – СПб. : Наука, 2004. – 234 с.
110. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж Делез. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.

111. Делез, Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж Делез. – М. : Логос, 1997. – 264 с.
112. Делез, Ж. Эмпиризм и субъективность : опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж Делез. – М. : ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
113. Делез, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У – Фактория, 2007. – 672 с.
114. Делез, Ж. Что такое философия? / Ж Делез, Ф. Гваттари. – М. : Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
115. Денисов, С. Ф. Научное объяснение в гуманитарном познании / С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова // Научный вестник Омской академии МВД России. – 2012. – №3. – С.43 – 47.
116. Деррида, Ж. Диссеминация / Ж. Деррида. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.
117. Деррида, Ж. Золы угасшей прах / Ж. Деррида. – СПб. : Академический проект, 2002. – 121 с.
118. Деррида, Ж. Конец книги и начало письма / Ж. Деррида // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск : Издательство «Водолей», 1998. – С. 218 – 224.
119. Деррида, Ж. О грамматиологии / Ж. Деррида. – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
120. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск : Современный литератор, 1999. – 832 с.
121. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб. : Академический проект, 2000. – 430 с.
122. Деррида, Ж. Шпоры : стили Ницше / Ж. Деррида // Философские науки. 1991. – № 2. – С. 118 – 142.
123. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида. – СПб. : Алетейя, 1998. – 192 с.

124. Джеймс, У. Введение в философию / У. Джеймс // Джеймс, У. Введение в философию ; Рассел, Б. Проблемы философии. – М. : Республика, 2000. – С. 5 – 152.
125. Долженко, О. В. Очерки по философии образования / О. В. Долженко. – М. : Промо – Медиа, 1995. – 240 с.
126. Донских, О. А. Метафора как способ смены координат/ О. А. Донских // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. – 2015. – №1 (3). – С. 29 – 35.
127. Донских, О. А. Философия как литература : проблема формирования жанра / О. А. Донских // АΚΑΔΗΜΕΙΑ : материалы и исследования по истории платонизма. – 2014. – №9. – С. 217 – 221.
128. Донских, О. А. Философия как литература 6 способы представления / О. А. Донских // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2014. – Т. 8. – №2. – С. 445 – 453.
129. Дюваль, У. Утраченные иллюзии: интеллектуал во Франции / У. Дюваль // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С. 337 – 349.
130. Женетт, Ж. Утопия литературы / Ж. Женетт // Женетт, Ж. Фигуры. В 2-х томах. Т. 1. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – С. 143 – 150.
131. Жильсон, Э. Дух средневековой философии / Э. Жильсон. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
132. Зенец, Н. Г. Субъект философского мыслетворчества : опыт осмысления бытия философии / Н. Г. Зенец. – Омск : Изд-во Омского гос. университета, 2012. – 268 с.
133. Зубкова, Л. Г. Язык как форма. Теория и история языкознания / Л. Г. Зубкова. – М. : Изд-во РУДН, 2003. – 237 с.
134. Иванова, Е. В. «Идеальный философский текст» в истории философии [Электронный ресурс] / Е. В. Иванова // Режим доступа : www.omsk.edu/article/vestnik-omgpu-172.pdf.
135. Ингарден, Р. Книжечка о человеке / Р. Ингарден. – М. : Изд-во Московского университета, 2010. – 208 с.

136. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 349 – 588.
137. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 311 – 501.
138. Кант, И. Критика способности суждения. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 5 / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – 414 с.
139. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
140. Кант, И. Лекции по этике / И. Кант // Кант, И. Лекции по этике. – М. : Республика, 2000. – С. 37 – 222.
141. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Кант, И. Сочинения. Т. 1. – М. : Издательская фирма АО «Ками», 1994. – С. 124 – 147.
142. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 67 – 210.
143. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Изд-во «Наука», 1980. – 710 с.
144. Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Аналитическая философия: становление и развитие. – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс – Традиция, 1998. – С. 69 – 89.
145. Касавин, И.Т. Традиции и интерпретации : Фрагменты исторической эпистемологии / И. Т. Касавин. – СПб. : РХГИ, 2000. – 318 с.
146. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : ГУВШЭ, 2000. – 608 с.
147. Киньяр, П. Иисус, наклонившийся, чтобы писать. В кн. : Жан, Ж. История письменности и книгопечатания / П. Киньяр. – М. : АСТ : Астрель, 2005. – С. 206 – 209.
148. Кларк, Д. Б. Потребление и город, современность и постсовременность / Д. Б. Кларк // Логос. – 2002. – №3-4. – С. 35 – 64.

149. Козловски, П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме / П. Козловски // Вопросы философии. – 2000. – №4. – С. 37 – 52.
150. Коллинз, Р. Социология философий. Введение в теорию интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск : Хронограф, 2002. – 1270 с.
151. Компаньон, А. Демон теории / А. Компаньон. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2001. – 336 с.
152. Кондильяк, Этьенн Бонно де. Сочинения : В 3-х т. Т. 1. Опыт о происхождении человеческих знаний / Этьенн Бонно де Кондильяк. – М. : Мысль, 1980. – 334 с.
153. Краснаярова, Н. Г. Философия и интеллектуальные метафоры Хорхе Луиса Борхеса / Н. Г. Краснаярова // Гуманитарные исследования : Ежегодник. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2003. – Вып. 8. – С. 38 – 46.
154. Кристева, Ю. Разрушение поэтики / Ю. Кристева // Кристева, Ю. Избранные труды. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 5 – 30.
155. Кристева, Ю. Σημειωτική. Исследования по семанализу / Ю. Кристева // Кристева, Ю. Избранные труды. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 31 – 394.
156. Куайн, У. Слово и объект / У. Куайн. – М. : Логос, Праксис, 2000. – 386 с.
157. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608 с.
158. Кьеркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – 680 с.
159. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Культурная революция, 2010. – 488 с.
160. Ланглад, Ж. Читатель – творец неповторимости произведения / Ж. Ланглад // Теоретико-литературные итоги XX века. Т. 4. Читатель: проблемы восприятия. – М. : Праксис, 2005. – С. 46 – 56.

161. Левин, Г. Д. Философские категории в современном дискурсе / Г. Д. Левин. – М. : Логос, 2007. – 224 с.
162. Левинас, Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас // Путь в философию : Антология. – М. : ПЕР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2001. – С. 320 – 329.
163. Левит, К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / К. Левит. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 671 с.
164. Лейбниц, Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Г. В. Лейбниц // Лейбниц, Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1983. – С. 47 – 545.
165. Лейбниц, Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц // Лейбниц, Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М. : Мысль, 1989. – С. 49 – 497.
166. Лиотар, Ж.-Ф. Anima minima. В кн.: Рансьер, Ж. Эстетическое бессознательное / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. ; М. : Machina, 2004. – С. 83 – 101.
167. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
168. Лихачев, Д. С. Литература – реальность – литература / Д. С. Лихачев // Лихачев, Д. С. Избранные работы : В 3-х т. Т. 3. – Л. : Художественная литература, 1987. – С. 194 – 377.
169. Локк, Д. Опыт о человеческом разуме. Избранные философские произведения в 2-х томах / Д. Локк. Т. 1. – М. : Издательство социально-экономической литературы, 1960. – 736 с.
170. Локк, Д. Письмо о веротерпимости / Д. Локк // Локк, Д. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 2. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1960. – С. 139 – 183.
171. Лорд, А. Б. Сказитель / А. Б. Лорд. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 320 с.
172. Лосев, А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона / А. Ф. Лосев // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 3 – 63.

173. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1 / А. Ф. Лосев. – Харьков : Фолио ; М. : ООО «Изд-во АСТ», 2000. – 832 с.
174. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
175. Лосев, А. Ф. Страсть к диалектике : Литературные размышления философа / А. Ф. Лосев. – М. : Советский писатель, 1990. – 320 с.
176. Лосев, А. Ф. Платон. Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. – М. : Молодая гвардия, 1993. – 383 с.
177. Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский // Лосский, Н. О. Бог и мировое зло. – М. : Республика, 1994. – С. 5 – 248.
178. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров / Ю. М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 464 с.
179. Лотман, Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю. М. Лотман // Лотман, Ю. М. Избранные статьи в 3-х тт. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – С. 129 – 132.
180. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман // Лотман, Ю. М. Об искусстве. – СПб. : «Искусство – СПб», 2005. – С. 11 – 285.
181. Лоу, С. Философский тренинг / С. Лоу. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 352 с.
182. Лукреций. О природе вещей / Лукреций // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – М. : Мысль, 1969. – С. 361 – 370.
183. Мак-Люэн, М. Галактика Гутенберга / М. Мак-Люэн. – Киев : Ника-Центр, Эльга, Издательский дом Дмитрия Бураго, 2003. – 432 с.
184. Малкольм, Н. Мур и обыденный язык / Н. Малькольм // Аналитическая философия : Избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 84 – 99.

185. Мамардашвили, М. К. Беседы о мышлении / М. К. Мамардашвили // Мысль изреченная. – М. : Изд-во Российского открытого университета, 1991. – С. 13 – 50.
186. Мамардашвили, М. К. Быть философом – это судьба / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992. – С. 27 – 40.
187. Мамардашвили М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Философские чтения. – СПб. : Азбука-Классика, 2002. – С. 7 – 169.
188. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992. – С. 14 – 26.
189. Мамардашвили, М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 318 с.
190. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1998. – 320 с.
191. Мамардашвили, М. К. О философии / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1991. – №5. – С. 3 – 10.
192. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
193. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 572 с.
194. Ман, П. де. Аллегии чтения : Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / П. де Ман. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 1999. – 368 с.
195. Мангейм, К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм. – М. : Юрист, 1994. – 400 с.

196. Маритен, Ж. Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен // Маритен, Ж. Избранное : Величие и нищета метафизики. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 107 – 129.
197. Маритен, Ж. О христианской философии / Ж. Маритен // Маритен, Ж. Знание и мудрость. – М. : Научный мир, 1999. – С. 132 – 210.
198. Маритен, Ж. Философ во граде / Ж. Маритен // Путь в философию : Антология. – М. : ПЕР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2001. – С. 273 – 279.
199. Марков, Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше / Б. В. Марков. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 788 с.
200. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Т. 3. – М. : Изд-во политической литературы, 1955. – С. 1 – 5.
201. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе // Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек : Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 251 – 515.
202. Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М. : Республика, 2004. – 224 с.
203. Мартишина, Н. И. Когнитивные основания паранауки / Н. И. Мартишина. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 1996. – 187 с.
204. Мах, Э. Познание и заблуждение / Э. Мах. – М. : Издание С. Скимунта, 1909. – 472 с.
205. Машрэ, П. Спиноза, конец истории и хитрость разума / П. Машрэ // Логос. – 2007. – №2. – С. 116 – 140.
206. Мерло-Понти, М. Интервью / М. Мерло-Понти // Логос. Философско-литературный журнал. – 1991. – №2. – С. 31 – 40.
207. Микешина, Л. А. Новые образы познания и реальности / Л. А. Микешина, М. Ю. Опенков. – М. : РОССПЭН, 1997. – 240 с.
208. Многообразие жанров философского дискурса : Коллектив. монография : Учеб. пособие / Под ред. В. И. Плотникова. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. – 276 с.

209. Можейко, М. А. Означивание / М. А. Можейко // Новейший философский словарь. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – С. 710 – 711.
210. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах / М. Монтень. – М. : Голос, 1992.
211. Моултон, Д. Миф о нейтральности слова «man» / Д. Моултон // Женщины, познание и реальность : Исследования по феминистской философии. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 252 – 269.
212. Най, А. Глас Змия: французский феминизм и философия языка / А. Най // Женщины, познание и реальность : исследования по феминистской философии. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – С. 270 – 288.
213. Негри, А. Антисовременность Спинозы / А. Негри // Логос. – 2007. – № 2. – С. 101 – 115.
214. Неретина, С. С. Философские одиночества / С. С. Неретина. – М. : ИФРАН, 2008. – 269 с.
215. Никитин, В. Е. Воображение и вымысел / В. Е. Никитин // Рациональность и вымысел. Тезисы научной конференции. – СПб. : СПбГУ, 2003. – С. 47 – 49.
216. Никитина, Е. С. Семиотика. Курс лекций : Учебное пособие для вузов / Е. С. Никитина. – М. : Академический проект ; Трикста, 2006. – 528 с.
217. Николай, Кузанский. Компендий / Николай Кузанский // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1980. – С. 317 – 341.
218. Николай, Кузанский. О возможности-бытии / Николай Кузанский // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1980. – С. 137 – 181.
219. Нилогов, А. С. Философия антиязыка / А. С. Нилогов // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. – М. : Поколение, 2007. – С. 489 – 503.
220. Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М. : Мысль, 1996. – С. 491 – 719.

221. Ницше, Ф. Злая мудрость / Ф. Ницше // Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость. – Минск : Харвест, 2003. – С. 751 – 804.

222. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла : Сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2007. – С. 557 – 748.

223. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1996. – С. 238 – 406.

224. Ницше, Ф. Сумерки идолов / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1996. – С. 556 – 630.

225. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1996. – С. 5 – 237.

226. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М. : Мысль, 1996. – С. 231 – 490.

227. Носов, Н. А. Виртуальная цивилизация : Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 1. Виртуальные реальности в психологии и психопрактике / Под ред. Н. А. Носова и О. И. Генисаретского. – М. : Институт человека РАН, 1995. – С. 103 – 117.

228. Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб. : РХГИ, 2004. – 520 с.

229. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет, Х. Избранные труды. – М. : Весь мир, 1997. С. 43 – 163.

230. Ортега-и-Гассет, Х. Идеи и верования Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет, Х. Избранные труды. – М. : Весь мир, 1997. – С. 404 – 436.

231. Остин, Д. Значение слова / Д. Остин // Остин, Д. Избранное. – М. : Идея – Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 308 – 326.

232. Остин, Д. Чужое сознание / Д. Остин // Остин, Д. Избранное. – М. : Идея – Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 247 – 289.

233. Панова, Л. Г. «Мир», «пространство», «время» в поэзии Осипа Мандельштама / Л. Г. Панова. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 808 с.
234. Парменид. О природе / Парменид // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – М. : Мысль, 1969. – С. 294 – 296.
235. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М. : REFL-book, 1994. – 528 с.
236. Перов, Ю. В. Метафизика и этика Спинозы. В кн.: Спиноза, Б. Этика / Ю. В. Перов. – СПб. : Азбука, 2001. – С. 5 – 28.
237. Петрарка, Ф. Книга о делах повседневных / Ф. Петрарка // Антология мировой философии : Возрождение. – Минск : Харвест, М. : ООО «Изд-во АСТ», 2001. – С. 4 – 33.
238. Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров. – М. : Наука, 1991. – 328 с.
239. Петров, Ю. П. История и философия науки. Математика, вычислительная техника, информатика / Ю. П. Петров. – СПб. : БХВ – Петербург, 2005. – 448 с.
240. Платон. Апология Сократа / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 70 – 96.
241. Платон. Горгий / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 477 – 574.
242. Платон. Государство / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 79 – 420.
243. Платон. Евтидем / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 158 – 202.
244. Платон. Пир / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 81 – 134.
245. Платон. Софист / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 275 – 345.
246. Платон. Тимей / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т.3. – М. : Мысль, 1994. – С. 421 – 500.

247. Платон. Федон / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 7 – 80.
248. Платон. Федр / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 135 – 191.
249. Платон. Филеб / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 7 – 78.
250. Подорога, В. Выражение и смысл / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 428 с.
251. Полан, Ж. Тарбские цветы, или террор в изящной словесности / Ж. Полан. – СПб. : Наука, 2000. – 336 с.
252. Поппер, К. Все люди – философы : Как я понимаю философию ; Иммануил Кант – философ Просвещения / К. Поппер. – М. : Эдиториал УРСС, 2003. – 56 с.
253. Потебня, А. А. Слово как средство апперцепции / А. А. Потебня // Потебня, А. А. Полное собрание трудов : Мысль и язык. – М. : Изд-во «Лабиринт», 1999. – С. 99 – 122.
254. Пьеге-Гро, Н. Введение в теорию интертекстуальности / Н. Пьеге-Гро. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 240 с.
255. Рассел, Б. Человеческое познание : его сфера и границы / Б. Рассел. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб ; Республика, 2000. – 464 с.
256. Рейнгольд, Г. Умная толпа : новая социальная революция / Г. Рейнгольд. – М. : ФАИР – ПРЕСС, 2006. – 416 с.
257. Рид, Г. Значение искусства / Г. Рид // Современная западноевропейская и американская эстетика. – М. : Книжный дом «Университет», 2002. – С.186 – 205.
258. Рикер, П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / П. Рикер. – М., СПб. : Университетская книга, 1998. – 313 с.
259. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2002. – 624 с.
260. Ричардс, А. Философия риторики / А. Ричардс // Теория метафоры. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44 – 67.

261. Розеншток-Хюсси, О. Избранное : Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – 608 с.
262. Розин, В. М. Философия образования : Этюды-исследования / В. М. Розин. – М. : Изд-во Московского психолого-социального института ; Воронеж : Изд-во НПО «МОДЭК», 2007. – 576 с.
263. Романова, Н. Н. Стилистика и стили / Н. Н. Романова, А. В. Филиппов. – М. : Флинта : МПСИ, 2006. – 416 с.
264. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
265. Рорти, Р. Тексты и куски / Р. Рорти // Логос. Философско-литературный журнал. – 1996. – №8. – С. 173 – 189.
266. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1997. – 320 с.
267. Руднев, В. Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы / В. Руднев. – М. : Издательский дом «Территория Будущего», 2007. – 528 с.
268. Руссо, Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании / Ж.-Ж. Руссо // Руссо, Ж.-Ж. Сочинения. – Калининград : Янтарный сказ, 2001. – С. 85 – 139.
269. Рыклин, М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами / М. Рыклин. – М.: Логос, 2002. – 270 с.
270. Рюби, К. История философии / К. Рюби // Великие философские учения. – М. : Изд-во «Искусство XXI век», 2005. – С. 283 – 394.
271. Сартр, Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр. – СПб. : Наука, 2002. – 319 с.
272. Сартр, Ж.-П. Мухи / Ж.-П. Сартр // Сартр, Ж.-П. Грязными руками : Пьесы. – Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 1999. – С. 5 – 74.
273. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сартр, Ж.-П. Тошнота : Избранные произведения. – М. : Республика, 1994. – С. 433 – 469.

274. Синченко, Г. Ч. Философия как интеллектуальная иноформа поступка / Г. Ч. Синченко, Е., Ю. Воробьева // Вестник Сибирского института бизнеса и информационных технологий. – 2012. – №2 (2). – С. 91 – 94.
275. Соколов, М. Н. Стиль / М. Н. Соколов // Культурология. XX век. Словарь. – СПб. : Университетская книга, 1997. – С. 442 – 445.
276. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр // Соссюр, Ф. де. Труды по языкознанию. – М. : Прогресс, 1977. – С. 31 – 273.
277. Спиноза, Б. Письма / Б. Спиноза // Спиноза, Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. – М. : Изд-во политической литературы, 1957. – С. 383 – 651.
278. Спиноза, Б. Политический трактат / Б. Спиноза // Спиноза, Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. – М. : Изд-во политической литературы, 1957. – С. 285 – 382.
279. Спиноза, Б. Трактат об усовершенствовании разума / Б. Спиноза // Спиноза, Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. – М. : Изд-во политической литературы, 1957. – С. 317 – 358.
280. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб. : Азбука, 2001. – 352 с.
281. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза // Спиноза, Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. – М. : Изд-во политической литературы, 1957. – С. 359 – 618.
282. Степин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс – Традиция, 2000. – 744 с.
283. Стивенсон, Д. Философия. Руководство для идиотов / Д. Стивенсон. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Издательство Астрель», 2004. – 294 с.
284. Страуд, Б. Аналитическая философия и метафизика / Б. Страуд // Аналитическая философия : Избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 159 – 174.
285. Сулье, Ш. Анатомия философского вкуса / Ш. Сулье // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 123 – 170.
286. Сусов, И. П. История языкознания / И. П. Сусов. – М. : АСТ : Восток – Запад, 2006. – 295 с.

287. Сюра, М. Портрет интеллектуала в обличье домашней зверушки / М. Сюра // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С. 374 – 388.
288. Тейчман, Д. Философия. Руководство для начинающих / Д. Тейчман, К. Эванс. – М. : Изд-во «Весь мир», 1997. – 248 с.
289. Тодоров, Ц. Теории символа / Ц. Тодоров. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. – 408 с.
290. Томашевский, Б. В. Теория литературы. Поэтика / Б. В. Томашевский. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 334 с.
291. Тураева, З. Я. Категория времени. Время грамматическое и время художественное / З. Я. Тураева. – М. : Высшая школа, 1979. – 219 с.
292. Усманова, А. Р. Семиотика / А. Р. Усманова // Новейший философский словарь. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – С. 895 – 896.
293. Успенский, Б. А. Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство / Б. А. Успенский. – М. : Российский гос. гуманитар. ун-т, 2007. – 320 с.
294. Успенский, Б. А. Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры / Б. А. Успенский, Ю. М. Лотман // Успенский, Б. А. Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 331 – 466.
295. Устюгова, Е. Н. Стиль и культура : Опыт построения общей теории стиля / Е. Н. Устюгова. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 260 с.
296. Уэбстер, Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
297. Уэллек, Р. Теория литературы / Р. Уэллек, О. Уоррен. – М. : Прогресс, 1978. – 326 с.
298. Федотова, В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М. : Прогресс – Традиция, 2005. – 544 с.
299. Федяев, Д. М. Литературные формы приобщения к бытию / Д. М. Федяев. – Омск : Изд-во Омского педагогического университета, 1998. – 140 с.

300. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.
301. Фихте, И. Г. Назначение человека / И. Г. Фихте // Фихте, И. Г. Сочинения. Т. 2. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 65 – 224.
302. Фихте, И. Г. Наукоучение / И. Г. Фихте // Фихте, И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Минск : Харвест, М. : АСТ, 2000. – С. 545 – 562.
303. Флоренский, П. У водоразделов мысли / П. Флоренский // Флоренский, П. Имена. – М. : Эксмо, 2006. – С. 5 – 322.
304. Фома, Аквинский. Сумма теологии. В 4-х томах / Фома Аквинский. – М. : Издатель Савин С. А., 2006 – 2012.
305. Фреге, Г. Мысль: логическое исследование / Г. Фреге // Фреге, Г. Избранные работы. – М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 50 – 75.
306. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд. – СПб. : Питер, 2007. – 290 с.
307. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – Киев : Ника – Центр, 1996. – 208 с.
308. Фуко, М. Власть и тело / М. Фуко // Фуко, М. Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М. : Праксис, 2002. – С. 161 – 171.
309. Фуко, М. Интеллектуалы и власть / М. Фуко // Фуко, М. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. – М. : Праксис, 2002. – С. 66 – 80.
310. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
311. Фуко, М. Мужество истины. Управление собой и другими II / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2014. – 358 с.
312. Фуко, М. Ненормальные / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 432 с.

313. Фуко, М. Политическая функция интеллектуала / М. Фуко // Фуко, М. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. – М. : Праксис, 2002. – С. 201 – 209.
314. Фуко, М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
315. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М. : Прогресс, 1977. – 488 с.
316. Фуко, М. Управление собой и другими / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2011. – 432 с.
317. Фукуяма, Ф. Великий разрыв / Ф Фукуяма. – М. : ООО «Изд-во АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 474 с.
318. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.
319. Хабермас, Ю. Философия как местоблюститель и интерпретатор / Ю. Хабермас // Путь в философию : Антология. – М. : ПЕР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2001. – С. 360 – 375.
320. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М. : Издательство «Весь мир», 2003. – 416 с.
321. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.
322. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 221 – 238.
323. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 261 – 313.
324. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М. : Изд-во «Гнозис», 1993. – С. 47 – 116.
325. Хайдеггер, М. Ницше. В 2-х томах / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2006 – 2007.

326. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики. Предварительное рассмотрение / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 327 – 345.
327. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 192 – 220.
328. Хайдеггер, М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие : Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 36 – 41.
329. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 177 – 192.
330. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
331. Хайдеггер, М. Пути к собеседованию / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М. : Изд-во «Гнозис», 1993. – С. 232 – 237.
332. Хайдеггер, М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М. : Изд-во «Гнозис», 1993. – С. 168 – 217.
333. Хайдеггер, М. Творческий ландшафт : Почему мы остаемся в провинции? / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М. : Издательство «Гнозис», 1993. – С. 218 – 221.
334. Хардинг, Д. Е. Как я был без головы / Д. Е. Хардинг // Хофштадтер, Д. Р., Деннет, Д. К. Глаз разума. – Самара : Бахрах-М, 2003. – С. 20 – 29.
335. Хилл, А. А. Программа исследования понятия «литература» / А. А. Хилл // Искусствометрия : Методы точных наук и семиотики. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007. – С. 173 – 182.
336. Чаадаев, П. Я. Письма / П. Я. Чаадаев // Чаадаев, П. Я. Сочинения. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – С. 297 – 502.
337. Чаадаев, П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев // Чаадаев, П. Я. Сочинения. – М. : Изд-во «Правда», 1989. С. 15 – 138.

338. Черняк, Н. А. Проблема понимания и универсальность герменевтического опыта / Н. А. Черняк // Вестник Омского университета. – 2011. – №4. – С. 202 – 206.
339. Черняк, Н. А. Проблема понимания : Феноменолого-герменевтический синтез / Н. А. Черняк // Омский научный вестник. – 2012. – №1. – С. 104 – 107.
340. Чизолм, Р. Философы и обыденный язык / Р. Чизолм // Аналитическая философия : Избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 100 – 105.
341. Чоран, Э. Злой демиург / Э. Чоран // Чоран, Э. После конца истории. – СПб. : Симпозиум, 2002. – С. 23 – 103.
342. Чоран, Э. Подавленные мысли / Э. Чоран // Чоран, Э. После конца истории. – СПб. : Симпозиум, 2002. – С. 103 – 136.
343. Шартье, Р. Письменная культура и общество / Р. Шартье. – М. : Новое издательство, 2006. – 272 с.
344. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 337 с.
345. Шелер, М. Формы знания и образование / М. Шелер // Шелер, М. Избранные произведения. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 15 – 56.
346. Шеллинг, Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Ф. В. Шеллинг // Шеллинг, Ф. В. Сочинения. Т. 2. – М. : Мысль, 1989. – С. 86 – 158.
347. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов, Л. Избранные сочинения. – М. : Ренессанс, 1993. – С. 327 – 475.
348. Шестов, Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. – М. : Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.
349. Шестов, Л. На весах Иова (Странствования по душам). Сочинения в 2-х томах. Т. 2 / Л. Шестов. – М.: Наука, 1993. – 560 с.
350. Шкловский, В. Б. Избранное. В 2-х т. Т. 1. Повести о прозе. Размышления и разборы / В. Б. Шкловский. – М. : Художественная литература, 1983. – 639 с.

351. Шкловский, В. Б. О теории прозы / В. Б. Шкловский. – М. : Федерация, 1929. – 266 с.
352. Шлик, М. Поворот в философии / М. Шлик // Аналитическая философия : Избранные тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 28 – 33.
353. Шопенгауэр, А. *Paralipomena* / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр, А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. – М. : «Республика», 2001. – 528 с.
354. Шопенгауэр, А. Новые *Paralipomena* / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр, А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. – М. : «Республика», 2001. – С. 3 – 232.
355. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность / О. Шпенглер. – Новосибирск : Наука, 1993. – 592 с.
356. Шутая, Н. К. Типология художественного времени и пространства в русском романе XVIII – XIX вв. : дис. ... док. филолог. Наук : 10.01.08 / Шутая Наталья Константиновна ; МГУ. – Москва, 2007. – 468 л.
357. Штирле, К. История как *exemplum* – *exemplum* как история: к вопросу о прагматике и поэтике повествовательных текстов / К. Штирле // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского университета, 2001. – С. 61 – 95.
358. Щюц, А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Щюц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
359. Эко, У. От Интернета к Гутенбергу : текст и гипертекст [Электронный ресурс] / У. Эко. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html>.
360. Эко, У. Открытое произведение : Форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб. : Академический проект, 2004. – 384с.
361. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : ТООТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
362. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : «Симпозиум», 2004. – 544 с.
363. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко. – СПб. : «Симпозиум», 2005. – 502 с.

364. Эко, У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе / У. Эко. – СПб. : «Симпозиум», 2006. – 574 с.
365. Эко, У. Шесть прогулок в литературных лесах / У. Эко. – СПб. : «Симпозиум», 2002. – 285 с.
366. Эмпедокл. Из поэмы «Очищения» / Эмпедокл // Эллинские поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. – М. : Ладомир, 1999. – С. 197 – 201.
367. Эмпедокл. О природе / Эмпедокл // Антология мировой философии в 4-х тт. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – М. : Мысль, 1969. – С. 302 – 307.
368. Эпиктет. Афоризмы / Эпиктет // Римские стоики : Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – С. 252 – 270.
369. Эпштейн, М. Знак пробела : О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.
370. Эпштейн, М. Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.
371. Юлина, Н. С. Философия для детей / Н. С. Юлина. – М. : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2005. – 464 с.
372. Юм, Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Юм, Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1965. – С. 5 – 169.
373. Юм, Д. О возникновении и развитии искусств и наук / Д. Юм // Юм, Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1965. – С. 627 – 650.
374. Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Д. Юм. – М. : Мысль, 1965. – 847 с.
375. Юнг, К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1994. – 320 с.
376. Ялом, И. Когда Ницше плакал / И. Ялом. – М. : Эксмо, 2007. – 496 с.
377. Ялом, И. Шопенгауэр как лекарство / И. Ялом. – М. : Эксмо, 2007. – 544 с.

378. Ярхо, В. Пять веков древнегреческой поэзии / В. Ярхо // Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. – М. : Ладомир, 1999. – С. 5 – 26.
379. Ясперс, К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.
380. Ясперс, К. Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс. – СПб. : Владимир Даль, 2003. – 632 с.
381. Ясперс, К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – М. : Медиум, 1994. – 114 с.
382. Ячин, С. Е. Слово и феномен / С. Е. Ячин. – М. : Смысл, 2006. – 138 с.
383. Ayer, A. J. The elimination of metaphysics / A. J. Ayer // Analytic philosophy : an anthology. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – P. 418 – 424.
384. Barton, D. What is the anthropology of writing? / D. Barton, U. Papen // The anthropology of writing. Understanding textually mediated worlds. – London, New York : Continuum International Publishing Group, 2010. – P. 3 – 32.
385. Cazeaux, C. Metaphor and continental philosophy / C. Cazeaux. From Kant to Derrida. – New York, London : Routledge, 2007. – 222 p.
386. Chouliaraki, L. Discourse in late modernity. Rethinking critical discourse analysis / L. Chouliaraki, N. Fairclough. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1999. – 168 p.
387. Critical intellectuals on writing. – New York : State University of New York Press, 2003. – 210 p.
388. Davis, T. F. Formalist criticism and reader-response theory / T. F. Davis, K. Womack. – Hampshire : Palgrave Macmillan, 2002. – 193 p.
389. Deely, J. Basics of semiotics / J. Deely. – Indianapolis : Indiana University Press, 1990. – 150 p.
390. Dudley, W. Hegel, Nietzsche and philosophy. Thinking freedom / W. Dudley. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 326 p.
391. Dworkin, A. Letters from a war zone / A. Dworkin. – New York : Independent Publishers Group, 1988. – 337 p.

392. Eco, U. *Semiotics and the philosophy of language* / U. Eco. – Bloomington : Indiana University Press, 1986. – 252 p.
393. Garrett, A. V. *Meaning in Spinoza's method* / A. V. Garrett. – Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2003. – 240 p.
394. Giancotti, E. *The birth of modern materialism in Hobbs and Spinoza* / E. Giancotti // *The new Spinoza. Theory out of bounds*. V. 11. – Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 1997. – P. 48 – 62.
395. Gress, D. *From Plato to NATO : the idea of the West and its opponents* / D. Gress. – New York : Free Press, 1998. – 610 p.
396. Habermas, J. *The liberating power of symbols* / J. Habermas. – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001. – 131 p.
397. Harris, E. E. *The substance of Spinoza* / E. E. Harris. – New Jersey : Humanities Press, 1995. – 243 p.
398. Horwich, P. *Reflections on meaning* / P. Horwich. – Oxford, New York : Oxford University Press, 2005. – 237 p.
399. Iser, W. *The act of reading. A theory of aesthetic response* / W. Iser. – London : The Johns Hopkins University Press, 1978. – 231 p.
400. Jameson, F. *A singular modernity. Essays on the ontology of the present* / F. Jameson. – London, New York : Verso, 2002. – 251 p.
401. Jameson, F. *The cultural turn. Selected writings on the postmodern* / F. Jameson. – London, New York : Verso, 1998. – 207 p.
402. Jameson, F. *Marxism and form : twenties-century dialectical theory of literature* / F. Jameson. – Princeton : Princeton University Press, 1971. – 433 p.
403. Jameson, F. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism* / F. Jameson. – Durham : Duke University Press, 1991. – 438 p.
404. Jameson, F. *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act* / F. Jameson. – New York : Cornell University Press, 1981. – 305 p.
405. Johansen, J. D. *Signs in use* / J. D. Johansen, S. E. Larsen. – London, New York : Routledge, 2005. – 247 p.

406. Johns, A. *The nature of the book : print and knowledge in the making* / A. Johns. – Chicago : The University of Chicago Press, 1998. – 754 p.
407. Johnson, P. *Intellectuals* / P. Johnson. – New York : Harper Perennial, 1992. – 386 p.
408. Keunen, B. *Time and imagination : Chronotopes in Western narrative culture* / B. Keunen. – Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 2011. – 156 p.
409. *Learning to live finally. The last interview. Jacques Derrida.* – Houndmills, Basingstoke, Hampshire : Palgrave Macmillan, 2007. – 98 p.
410. Lloyd, G. *Part of nature : self-knowledge in Spinoza's Ethics* / G. Lloyd. – New York : Cornell University Press, 1994. – 182 p.
411. Macdonald, M. *The philosopher's use of analogy* / M. Macdonald // *Logic and language. A collection of philosophical articles.* – Oxford : Basil Blackwell, 1951. – P. 80 – 100.
412. MacKenzie, I. *Paradigms of reading. Relevance theory and deconstruction* / I. MacKenzie. – Hampshire : Palgrave Macmillan, 2002. – 238 p.
413. Mason, R. *Understanding understanding* / R. Mason. – Albany : State University of New York Press, 2003. – 132 p.
414. *Metaphor and thought.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 679 p.
415. Meyerhoff, H. *Time in literature* / H. Meyerhoff. – Los Angeles : University of California Press, 1960. – 160 p.
416. Miller, A. *Philosophy of language* / A. Miller. – London, New York : Routledge, 2007. – 394 p.
417. Moore, G. *Nietzsche, biology and metaphor* / G. Moore. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 228 p.
418. Morawski, S. *The troubles with postmodernism* / S. Morawski. – London, New York : Routledge, 2003. – 139 p.
419. *New British philosophy. The interviews.* – London, New York : Routledge, 2005. – 304 p.

420. Quine, W. From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays / W. Quine. – New York : Harper Torchbooks, 1963. – 186 p.
421. Radford, C. The examined life re-examined / C. Radford // The impulse to philosophise. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – P. 1 – 23.
422. Raz, J. Practical reason and norms / J. Raz. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – 220 p.
423. Schacht, R. Nietzsche / R. Schacht. – London, New York : Routledge, 2002. – 546 p.
424. Snævarr, S. Metaphors, narratives, emotions. Their interplay and impact / S. Snævarr. – Amsterdam, New York : Rodopi, 2010. – 399 p.
425. Solomon, R. C. Living with Nietzsche. What the great «immoralist» has to teach us / R. C. Solomon. – Oxford : Oxford University Press, 2003. – 243 p.
426. Stern, J. Metaphor in context / J Stern. – Cambridge, Massachusetts : A Bradford Book, 2000. – 386 p.
427. West-Pavlov, R. Temporalities / R. West-Pavlov. – London, New York : Routledge, 2013. – 212 p.
428. Zemka, S. Time and the moment in Victorian literature and society / S. Zemka. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 285 p.