

Философская мысль как дискурсивное со-бытие¹

В.А. Бойко
НОВОСИБИРСК

*Запечатлеть на становлении характер
бытия – вот высочайшая воля к власти.
Ф. Ницше
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Goethe. Faust²*

В гуманитарных науках сегодня среди различных видов дискурса принято выделять философский дискурс. Словосочетание *философский дискурс* оказалось востребованным и некоторыми профессиональными философами. Но какой смысловой нагрузкой оно обременено? Имеются ли веские основания рассматривать *философский дискурс* в качестве, например, философской категории? С формальной точки зрения, философский дискурс – это совокупность философских высказываний. Но каковы условия осуществимости философских высказываний? Возможно ли философское высказывание?

В знаменитом VII письме Платона утверждается, что нет. Характеризуя высшую степень постижения сущности предметов, Платон указывал, что «словесное наше выражение здесь недостаточно» и «всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки»³. Речь фи-

¹ Работа выполнена в рамках Программы Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» по проекту «Дискурсивные стратегии современной русской литературы в социокультурном пространстве России».

² Реплика Мефистофеля. В переводе Н.А. Холодковского: «Коль скоро недочёт в понятиях случится, их можно словом заменить» (*Гете*. Фауст, ч. I, сцена 4).

³ *Платон*. Письма. VIII, 343а.

лософа – всего лишь указание на возможность философского акта, подготовка к нему. «Задача философии, – полагал Г. Фреге, – сломить господство слова над человеческим духом, раскрывая заблуждения, касающиеся отношений между понятиями, которые часто почти неизбежно возникают из-за употребления языка, освободить мысль от того, что навязано ей лишь свойствами словесного способа выражения»¹. Принципиально иных взглядов придерживался Л. Витгенштейн. Он трактовал философию как деятельность по прояснению мыслей: «Философия не учение, а деятельность... Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчётливыми»². Но предлагаемый им подход к решению вопроса о соотношении слова и мысли в контексте философской деятельности созвучен позиции Фреге: ясность и отчётливость мыслей не может быть достигнута с помощью языка: «Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облачённой в неё мысли; дело в том, что внешняя форма одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить по ней о форме тела»³. Философ находится в состоянии непрекращающейся войны с языком, ибо язык – источник величайших затруднений человеческого разума, готовящий для всех «сходные ловушки, огромную сеть проторенных ложных дорог»⁴.

Таким образом, высказывание философа не тождественно акту философского мышления. Скорее наоборот: философское мышление есть индивидуальное творческое усилие, отменяющее тотальное господство речи. Философия, как говорил М. Мамардашвили, есть «личный опыт, личный, пройденный человеком пусть испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях»⁵. Разворачивающийся философский акт всякий раз отменяет пресловутую «всеобщность содержания» понятий, ибо он наделяет философские понятия уникальным экзистенциальным смыслом. Принимая эти посылки, подлинно философское высказывание следует признать невозможным.

Но, с другой стороны, нелепостью будет отрицание существования философских текстов. Философский текст есть способ фиксации философского знания. В свою очередь, философское знание – результат философской рефлексии, актуализации способности самопознания, обретения знания о познающем Я. Причем познающее Я, обретая знание о себе, оказывается в двусмысленном положении. Утверждение определённости Я оказывается одновременно отказом от определённости Я в пользу не-Я. В этой связи следует

¹ Фреге Г. Исчисление понятий, язык формул чистого мышления, построенный по образцу арифметического // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 67.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. I. – С. 24.

³ Там же. – С. 18.

⁴ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. – С. 423, 428.

⁵ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – С. 15

уточнить представление о механизме философской рефлексии, обратившись к Гегелю: «Рефлексия есть прежде всего движение мысли, выходящее за пределы изолированной определённости и приводящее ее в отношение и связь с другими определёнными так, что определённости хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость»¹.

Философская рефлексия есть творческая деятельность, где понятия и образы связаны системным единством. Обладая свободой выбора способов своего выражения, философское знание имитирует различные дискурсивные стратегии, выступая не только в качестве «симулякра» науки, искусства, религии и т.д., но и в качестве парадигмы такого рода практики. Функционирующая машина симулякра, как выражается Ж.Делёз, производит эффект, который «следует понимать в смысле “знака”, возникающего в процессе сигнализации, или в смысле “костюма”, точнее, маски, олицетворяющей сам процесс лицедейства, когда за каждой маской обнаруживается ещё одна... все происходит так, будто скрытое содержание противостоит явному»².

Проблематичность философии как феномена культуры обусловлена тем обстоятельством, что существование философских текстов совпадает с невозможностью философского высказывания как частного случая, отсылающего к специфической группе высказываний, фиксирующих «элементы» философского знания. Восприятие конкретного текста в качестве «философского текста» производно от способов институализации философской деятельности в конкретном историко-культурном и когнитивном контексте. Однако, если трактовать философию только как совокупность философских текстов, то мы обречены вновь и вновь испытывать на себе эффект симуляции, становиться его частью. Между тем, философская рефлексия направлена на достижение противоположного результата. Суть философского дела, замечает – в связи с платонизмом – мыслитель, предпочитавший чтение *посреди*, состоит «в том, чтобы обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность, чтобы всюду “совать свой нос”»³.

Если обратиться к истории философии, то можно указать на две разновидности дискурсивных практик, которые чаще всего оказывались привлекательными для философов.

Во-первых, философствование – это обращенность к Другому: в стихии мышления Я обретает себя через не-Я, в стихии речи Говорящий нуждается в Слушающем. Философы, погружаясь в стихию речи, нередко становятся филодоксами. Они искренне любят мнения, свои и чужие. Да и как здесь отделить своё мнение от чужого? «Своё» мнение обретается путем отторжения не-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. – М.: Мысль, 1975. – Т.1: Наука логики. – С. 206.

² Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 343.

³ Там же. – С. 334. Делёз, как всякий истинный философ, не столько читал философские тексты, сколько жил ими. Подобная практика предполагает, что субъект чтения обнаруживает, порой не без удивления, себя в пространстве текста ещё до того, как он осознает, что имеет дело всего лишь с «текстом».

формализованного личного переживания вовне и последующей его интериоризации, оформления в осмысленное высказывание. «Чужое» мнение – следствие экстериоризации опять же своего внутреннего содержания. Этот вид дискурса назовем *филодоксическим дискурсом*.

Кстати, именно в связи с филодоксическим дискурсом рождается философское вопрошание об истине. У древних греков, как показал М. Фуко, вопрос об истинности мнения (убеждения) решался не в рамках психологического опыта, а в соотношении с вербальной деятельностью, парресией¹. С одной стороны, парресиаст высказывает собственное мнение, но, парресиаст «не только искренне высказывает свое мнение, само его мнение истинно. Он говорит то, истинность чего ему известна»². Проблема достижения истины в греческой концепции парресии отсутствует. Владение истиной есть прямое следствие наличия у говорящего высоких моральных качеств. Истина здесь полностью совпадает с убеждением *homo moralis*. Вот ещё одно основание любви философов к мнению! Вспомним Сократа, сына скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты, страстью которого были рассуждения «о нравственной философии по рынкам и мастерским»: «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это, не противясь... Все время он... с увлечением спорил с кем попало не для того, чтобы переубедить их, а для того, чтобы доискаться до истины»³. Почему Сократ столь пристальное внимание уделяет мнениям своих собеседников? Зачем ему нужны были эти многочисленные споры с согражданами? Предлагаем один из возможных ответов: благодаря анализу мнений своих оппонентов Сократ всякий раз решает вопрос о том, связано ли существование его собеседника с истиной. И знаменитая ирония Сократа является реакцией на несоответствие моральных качеств собеседника его высказываниям. Именно мнение напрямую соотносимо с истиной. Если за высказыванием человека не стоит высоких моральных качеств, то его мнение утрачивает всякий позитивный смысл. Говорящий демонстрирует свое незнание сути дела.

Во-вторых, философ имеет дело, прежде всего, с реальностью мышления, где мыслящее Я выступает как сила, направленная на решение задачи устранения раскола «мира», его разделённости на автономные структуры. Однако целостность возможно познать только как завершённую систему, как объективированную конструкцию. Философское понятие *бытия* есть реализация такой возможности. Средоточием целостности как бытия является познающий субъект, наделяющий себя способностью выходить за пределы налично данного и выносить суждения с трансцендентальной точки зрения, *sub specie aeternitatis*. Мир, – доказывал Кант, – ложно мыслить как саму по себе существующую целостность; многообразие явлений, данное в созерцании, объединя-

¹ Это греческое слово обычно переводится как «свободная речь», «свобода речи», «полная откровенность». См., напр.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – СПб., 1899. – Стлб. 960.

² Фуко М. Дискурс и истина // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 164.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. II, 21-22.

ется в понятие об объекте благодаря представлению единства самосознания, трансцендентальному единству апперцепции¹. А ведь единство мира, тождество объекта и субъекта, тождество означающего и означаемого – характерная черта мифа!

Следует учитывать, что философ имеет дело с расколотым миром, но для него очевидна перспектива обретения в мысли бытия. Целостность мира должна быть сотворена заново, для этого необходимо совершить прорыв от случайного к необходимому, от объекта к свободе, от налично данного к должному. Акт философского мышления – это всегда творческое усилие личности.

Если мы обратимся к мифу «самому по себе», то обнаружим язык, замыкающий мир на себя, и мир, замыкающий на себя язык. Миф как таковой лишен контекста, а без контекста нет и текста. Миф самодостаточен и бесконечен². Первое искушение исследователя мифов заключается в стремлении истолковать миф, увидеть за конкретным мифологическим образом определенный смысл, наделить значением «мифологический рассказ». Миф подменяется «функционирующей машинерией симулякра», которая с неизбежностью приводит к подавлению и вытеснению смысла формой³. Творческая сила вообра-

¹ См., напр.: *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – С. 104.

² «Не существует ни реального предела анализа мифов, ни скрытой целостности, которую можно было бы выловить в итоге работы по декомпозиции. Темы множатся до бесконечности. Если в какой-то момент покажется, что нам удалось вычленить отдельную тему, то вслед за этим приходится констатировать, что она снова сливается с другими в силу обнаружения новых, непредвиденных ранее сходств. Следовательно, единство мифа проявляется лишь как проект и тенденция, но не как состояние самого мифа. Это единство есть воображаемое явление, порожденное усилиями интерпретации». (*Леви-Строс К.* Мифологии: Сырое и приготовленное. – М.: Флюид, 2006. – С. 15).

³ Фактически именно этот процесс рассматривается в известной работе Р. Барта «Миф сегодня» (1956 г.). Ее автор трактует миф как семиологическую систему, как слово, возникшее не из «природы» вещей, а избранное историей, как сообщение. Основной функцией мифа Барт считает натурализацию понятия: в сознании читателя мифа «образ как бы *естественно* влечет за собой понятие, означающее как бы *обосновывает собой* означаемое», миф стремится «протащить» некую понятийную интенцию», смысл он превращает в форму, т.е. «миф всегда представляет собой похищение языка» (*Барт Р.* Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – С. 255, 257). «Функция мифа – удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетающей реальностью, он ощущается как её отсутствие» (*там же.* С. 270); «всегда и всюду сталкиваясь с мифами, человек всякий раз отбрасывается ими к своему неизменному прототипу, который начинает жить вместо него, душит его изнутри подобно огромному паразиту и ставит его деятельности узкие пределы, в которых ему позволено лишь страдать, ничего не меняя в мире» (*там же.* – С. 283). Как в такой ситуации не объявить войну мифу?

жения древних уступила место отвлеченному абстрактному мышлению «цивилизованного человека», которое, по словам Ф.Г. Юнгера, предполагает, что сущее есть нечто скудное, предполагающее привнесение, «но когда оно (сущее. – В.Б.) что-то означает, оно умалется в самом себе: чем больше значения оно имеет, тем меньше оно само есть». Значение не только представляет собой нечто привносимое по отношению к сущему, оно пожирает его. Оно предстает как предел в языке понятий, совершенствующий абстрактное мышление, с которым оно получает признание»¹. Предложение К. Леви-Строса рассматривать мифы как «мыслящие *сами себя*», имеющее прецеденты в традиционной культуре², позволяет преодолеть указанную порочную методологическую установку. Нелепо рассматривать миф, функционирующий в традиционном обществе, в качестве дискурсивной стратегии, комплекса означивающих высказываний, соотносимых с противостоящей мифу «реальностью». Миф затрагивает человека изнутри, «знакомит его с первоначальными, основополагающими “сказаниями”, утверждающими человека экзистенциально, а всё, что имеет отношение к его существованию и способу пребывания в этом мире, касается его самым непосредственным образом»³. Критика, адресованная мифу, – это не критика мифа, а критика мнения, сложившегося по поводу мифа, критика мифологического⁴.

Но когда миф пронизан творческой волей, когда он несет в себе творческое усилие личности, тогда он обретает контекст – творящую личность – и трансформируется в мифопоэтический дискурс. Миф, приобретая творческую ипостась, контекст в творческой деятельности личности, становится участником гладиаторских игр. По поводу мифа и поэзии появляется мнение – человеческий (социальный) масштаб конструирования картины мира. Миф превращается в «мифологический рассказ», «литературная обработка мифа, – отмечал П. Рикёр, – дает начало рационализации, ограничивающей возможности означивания символической глубинности мифа. Риторика и умозрение уже начинают делать непроницаемыми символические глубины мифы, а ведь без

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 9. «Чем больше миф подвергается аналитической трактовке, тем меньше он открывает своё истинное содержание. Легко ответить на вопрос о том, с чем мы остаемся при таком подходе, что обретаем и утрачиваем. Во всех попытках такого рода есть что-то смутное и неясное, они порождают рассеянный искусственный свет, в котором неуютно живется тому, кто однажды увидел яркий свет солнца». (Там же. – С. 10).

² Так, индейцы племени оджибве считают свои мифы «существами, наделенными сознанием, способными мыслить и действовать». (Леви-Строс К. Указ. соч. – С. 20, 325).

³ Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 18.

⁴ А всякая мифология, в свою очередь, есть составная часть процесса рационализации конкретным сообществом своих «нужд» и потребностей. «Мифология, – отмечал Р. Барт, – несомненно есть способ быть в *согласии* с миром – не с тем, каков он есть, а с тем, каким он хочет себя сделать» (Барт Р. Указ. соч. – С. 284). Критика «мифа» подразумевает поиск новых путей социального развития.

мифологического начала нет и мифа»¹. Пространство филодоксического дискурса трансформирует миф и поэзию, включая их в себя в качестве мифологии и литературы². Но, здесь работает и «обратная связь»: мифологическое сознание является предпосылкой любого возможного диалога. В мифологическом сознании, согласно Э. Кассиреру, «Я соотносится не непосредственно с внешним миром, а скорее соотносится изначально с однородным с ним личностным наличным бытием и жизнью. Коррелятом субъективности является не столько какая-либо внешняя вещь, сколько некое «Ты», или «Он», от коего она, с одной стороны, отличается, чтобы, с другой стороны, смыкаться с ним. Это «Ты», или «Он», образует истинный противоположный полюс, необходимый Я для того, чтобы, отталкиваясь от него, обрести самого себя и самоопределиваться»³.

Мифопоэтический дискурс в силу того, что исходное тождество означающего и означаемого пронизано творческим волевым усилием, представляет собой свободное творение из Ничего⁴. Мифопоэтический дискурс – это дискурс творения, где акт и результаты творения неразличимы, они лишь момен-

¹ Рикёр Р. Конфликт интерпретаций. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 69.

² Французский историк П. Вен, принимая точку зрения, что греческая мифология, очень слабо связанная с религией, была «весьма популярным литературным жанром, обширной областью литературы, в особенности устной, если только слово «литература» применимо к историческому периоду, когда ещё не различали реальность и вымысел, когда сказочный элемент принимали без тени сомнения», указывает на любопытный аспект взаимодействия того, что мы рассматриваем как филодоксический и мифопоэтический дискурсы: «Литература не ограничена причинно-следственными отношениями с обществом; язык не сводится к некоему коду и к некоей информации: он включает также иллокутивный акт, т.е. установление различных специфических отношений с собеседником; обещать или повелевать – отношения, несводимые к содержанию сообщения; это не то же, что информировать об обещании или повелении. Литература не исчерпывается своим содержанием; когда Пиндар воспевает героев, он не сообщает своим слушателям сведения об их достоинствах и о самих героях: он устанавливает с ними связь такого рода, что сам он, поэт, которому вняты мифы, занимает господствующее положение. Пиндар говорит свысока, и именно поэтому он может воздавать хвалы, чествовать победителя, возвышать его до себя. Миф обеспечивает иллокутивный акт восхваления». (Вен П. Греки и мифология: вера или неверие?: Опыт о конституирующем воображении. – М.: Искусство, 2003. – С. 25, 28-29). В истории философии можно найти немало примеров, когда «продвинутый» любитель мудрости сочинениями и речами своими стремится достичь «эффекта Пиндара».

³ Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – Т. 2. Мифологическое мышление. – С. 187.

⁴ И именно космогонический миф, как отмечает М.Элиаде, «становится образцовой моделью для всего многообразия творческих проявлений» в силу того, что «сотворение мира есть творчество по определению». (Элиаде М. Указ. соч. – С. 26).

ты единого целого. «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: обоснованность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение»¹, – убеждал нас Шеллинг.

Именно с романтиками миф вновь врывается в европейскую философскую традицию и требует к себе пристального внимания. Немецкий исследователь античности Ф. Крейцер, автор книги «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (1810-1812 гг.), опираясь на романтическую концепцию мифа, видит его истоки в откровении доисторических времен, которое гении той эпохи выразили в символической форме. Символика мифа не может быть передана посредством понятий, миф интуитивно постигается «избранниками духа», людьми, от природы наделенными особым рода духовной чуткостью. «Мифологистом человека делает прежде всего особый вид умственной деятельности... – способ восприятия, которому нельзя ни научить, ни научиться путем позитивных разысканий, способ, обусловленный почти теми же свойствами сознания, которые делают человека поэтом»², – отмечает Крейцер. Мифопоэтический дискурс романтиков теснейшим образом был связан с ранней греческой философией. «Когда Пифагор обращает всю систему мироздания в одну колоссальных размеров Эолову арфу, натягивает струны между Солнцем и планетами и обнаруживает, что все эти струны дают сплошные консонансы, когда затем эта гигантская арфа, возбуждаемая дуновением мирового духа, начинает звучать и оглашает мир божественными гармониями, а Музы, восседая на тронах созвездий, упорядочивают ход небесных сфер и управляют вечными концертами, что вняты лишь безмятежным душам мудрецов, – тогда одно лишь делает Пифагор: сводит математический анализ мироздания со светлых высот своего духа, преломляя его в атмосфере своего органического строения, своей сферы чувствования...»³. Каким образом в этом фрагменте «Афоризмов об искусстве» Й. Гёрреса (1801 г.) миф отделить от философии?

В силу приведенных выше соображений представляется уместным говорить о *мифопоэтическом дискурсе* как ещё одной дискурсивной стратегии воплощения философского знания. Отрицающая границы между говорящим и слушающим, мифопоэтическая истина не поддается анализу в контексте коммуникативной деятельности. Истина либо схватывается во всей своей полноте, без изъятий и недомолвок, либо её не существует вовсе. Близость философии и поэзии заключается в том, что они открывают простор для мысли, стремящей-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 101.

² Цит по: Мост Г.У. Век столкновений: как немецкие антиковеды XIX столетия упорядочивали свои дебаты // Новое литературное обозрение – М., 2009. – № 2 (96). – С. 19.

³ Гёррес Й. Афоризмы об искусстве // Эстетика немецких романтиков. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 50.

ся выразить в слове самоё себя, и не привязывают мышление к чему-то, существующему вне собственно мысли¹.

М. Хайдеггер, исходя из представления о сущностной близости между поэзией и мышлением, особо подчеркивал, что «μῦθος и λόγος в противоположность мнению, бытующему в расхожей истории философии, никоим образом не выступают в философии противоположностями друг другу; напротив, ранние греческие мыслители (Парменид, фрагм. 8) употребляли μῦθος и λόγος в одном и том же значении; μῦθος и λόγος разводятся и противопоставляются друг другу лишь там, где ни μῦθος, ни λόγος не могут удержать своей изначальной сути. Это произошло уже при Платоне. Как известно в истории и филологии существует мнение, что μῦθος был постепенно разрушен через посредство λόγος. Это всего лишь предрассудок, который был взращен рационализмом Нового времени на почве платонизма»². Хайдеггеру вторит П. Вен: «Очищение мифа *логосом* – не триумф разума, а очень давняя программа, абсурдность которой удивляет», ибо греки не отвергли миф целиком, а «вздумали понапрасну мучить себя, пытаясь отделить зерно от плевел», а Платон первым противопоставил логос мифу³.

Действительно, божественный Платон, сосредоточив внимание на эйдосах, конструкциях объективирующего характера, концептах, в рамках которых конституируется объект мысли, покинул логос, который вмещает в себя тотальность и полноту мышления⁴. Однако отношение Платона к мифопоэтическому творчеству было неоднозначным: миф и логос нередко сближаются в его диалогах и выступают в качестве синонимов. Платон критически воспри-

¹ В определенном смысле философия и поэзия не являются феноменами языка. Можно, вслед за Р. Бартом, трактовать поэзию (и философию) как «поиски неотчуждаемого смысла вещей» (*Барт Р.* Указ. соч. – С. 286). Смысл здесь понимается как «естество» вещи, пребывающее за рамками какой-либо семиологической системы. Поэзия, по Барту, есть полная противоположность мифу как «функционирующей машинерии симулякра», как «системе знаков, претендующей перерасти в систему фактов». Поэзия есть «система знаков, претендующая сократиться до системы сущностей», она «стремится к обратной трансформации знака в смысл, и идеалом ее является в тенденции дойти не до смысла слов, но до смысла самих вещей», «добраться... до некоего трансцендентного качества вещей». (*Там же.* – С. 259-260). Подобная установка, обретение подлинного смысла вещей, реализуется в философии посредством мифопоэтического дискурса, синтетического единства мифа и поэзии.

² *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – М.: Академический Проект, 2007. – С. 42.

³ *Вен П.* Указ. соч. – С. 7.

⁴ А.Ф. Лосев видел основное различие между эйдосом и логосом в том, что «первый есть смысловой *лик* вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура, логос же есть *метод* смыслового оформления вещи, *задание* мыслить вещь, чистая логическая возможность и *закон* смыслового построения вещи». (*Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 69).

нимает известную ему мифологию, собрание нелепых мнений, но он высоко оценивает способность конституирующего воображения. А.А. Тахо-Годи, исследуя вопрос о значении слова *миф* в лексической системе Платона, приходит к выводу, что «платоновская рефлексия... вся пронизана великой силой вымысла, и лишь одно его соприкосновение с размышлениями о сущности бытия, свойствах материи, законах космических и общественных трансформирует их в миф..., обладающий огромной силой воздействия..., творящей реальность будущего»¹. Несмотря на признание различия мифа и логоса, Платон «никак не может остановиться на их принципиальном разграничении и противопоставлении»².

Параллель к выявленному нами различию дискурсивных практик, востребованных представителями философского сообщества, можно найти в рассуждениях Г. Фреге и Э. Гуссерля, различавших процесс схватывания сознанием концептов, носящих вневременной, неэмпирический характер, и сопровождающие этот процесс представления – субъективные ментальные образования. Фреге отождествлял схватывание мысли с мышлением. Лишь понимание познания как схватывания того, что существует, позволяет преодолеть субъективистскую концепцию познания³. Противопоставляя схватывание мысли и признание её истинности, мышление и суждение, смысл и значение, немецкий логик указывал, что схватывание – единственная возможность вовлечённости субъекта познания в мир смыслов, которая, однако, не предполагает какого-либо изменения смыслов. Познавательная деятельность, опрокинутая исключительно в мир смыслов, – поэзия. Наука требует от языка большего, ей недостаточно «таинства мысли», она стремится утвердить мысль, «обогащая» её истинностным значением: «Для науки недостаточно того, что-

¹ Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. – М.: Наука, 1978. – С. 65. В статье А.А. Тахо-Годи можно найти немало примеров положительного отношения Платона к мифопоэтическому дискурсу.

² Там же. – С. 73.

³ «Если мы вообще хотим выйти за пределы субъективного, – пишет он, – мы должны понимать познание как деятельность, которая не создаёт познаваемого, а лишь схватывает существующее. Образ схватывания хорошо подходит для уяснения вопроса. Если я схватываю карандаш, то в моём теле совершаются различные изменения: происходит возбуждение нервов, меняется напряжение и сокращение мышц, связок и костей, изменяется циркуляция крови. Но совокупность этих процессов не есть карандаш и не порождает его. Последний существует независимо от этих процессов. И для схватывания существенно, что имеется то, что схватывается; одни только внутренние изменения не являются ещё схватыванием. Так и то, что мы мысленно схватываем, существует независимо от этой нашей деятельности, от тех представлений и их изменений, которые принадлежат к этому схватыванию или его сопровождают; оно не есть ни совокупность этих процессов, ни создаётся ими как часть нашей душевной жизни» (Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. – Jena, 1893. – Bd. I. – S. XXIV. Цит. по: Бирюков Б.В. Готтлоб Фреге: современный взгляд // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – С. 30).

бы предложение имело только смысл. Оно должно иметь также некоторое истинностное значение... Если некоторое предложение имеет только смысл, но не имеет никакого значения, то оно принадлежит поэзии, но не науке»¹. В целом, Фреге прокладывает магистральный путь развития философии XX века: «Схватывание мысли предполагает того, кто её схватывает, того, кто мыслит. Он является носителем мышления, но не мысли. Хотя мысль и не принадлежит содержанию сознания того, кто её мыслит, тем не менее в его сознании нечто должно быть нацелено на мысль. Но это последнее не следует смешивать с самой мыслью. Так, звезда Алголь сама по себе отличается от представления, которым некто обладает об Алголи. Мысль не относится ни к моему внутреннему миру как представление, ни к внешнему миру чувственно воспринимаемых вещей»².

Согласно Э. Гуссерлю, схватывание чистого ноэматического содержания – ноэсис – представляет собой особый, привилегированный, уровень познания, уровень непосредственного усмотрения вещей, над которым надстраивается основанный на представлениях «позиционный акт», с необходимостью отсылающий к существующим интуитивным способам предметностям³. Посредст-

¹ Фреге Г. Логика в математике // Фреге Г. Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1997. – С. 144.

² Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Фреге Г. Логико-философские труды. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008. – С. 50.

³ Трудно удержаться от соблазна привести соображения Гуссерля по поводу последовательности разворачивания механизма философской рефлексии. «На... вводной ступени философского размышления мы имеем безбрежную бесконечность донаучных *опытов*, очевидностей – более или менее совершенных» (Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 340). Ср. с высказанным нами выше тезисом о самодостаточности и бесконечности мифа. Ситуация, в которой оказывается философствующий субъект, аналогична ситуации мифической сопричастности: «Любая очевидность есть схватывание самого сущего или так-сущего в модусе “оно само” при полной достоверности его бытия, исключающей, таким образом, всякое сомнение». Но философ озабочен проектом будущего, он отдает себе отчет в том, что стабильность очевидностей во времени не гарантирована «силой существования» самих вещей. Гуссерль продолжает: «Но этим еще не исключается возможность того, что очевидное станет сомнительным позднее, что бытие окажется видимостью, – и чувственный опыт поставляет нам такие примеры». Более того, философ нуждается в Ничто, дабы утвердить творческий источник своей деятельности: «Эта открытая возможность утраты несомненности или возможности небытия **вопреки очевидности** всегда может быть заранее познана посредством критической рефлексии над тем, насколько успешно работает эта очевидность». И вот она, новая высота, покорена благодаря творческой прозорливости субъекта философствования: «Аподиктическая же очевидность обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостове-

вом процедуры воздержания от суждений, касающихся *объективного мира*, – феноменологического эпохэ – «я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть именно для меня»; «Я обретаю себя самого не как какую-то часть мира, ибо я вообще лишил мир значимости, обретаю не в качестве Я отдельного человека, но в качестве того Я, в жизни сознания которого впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек»¹. Следует отметить, что в феноменологии Гуссерля интенциональные предметности, открывающихся нам в процессе их схватывания, носят транслингвистический характер. Он не принимает различение *смысла и значения*, предлагаемое Фреге: «Значение выступает для нас... как термин *равнозначный* смыслу»². Схватывание жестко не привязано к языковой сфере. «Всё, что для меня есть, – констатирует Гуссерль, – есть благодаря моему познающему сознанию, оно есть для меня испытанное моего опыта, обмысленное моего мышления, усмотренное моего усмотрения или теория как результат моего теоретизирования. Оно есть для меня лишь как интенциональная предметность моих cogitations»³.

Если в данном контексте и можно говорить о языке, то лишь о языке как *сущностном сказывании*, что стало объектом постоянной заботы М. Хайдеггера: «Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек»⁴. Стражи этого жилища – мыслители и поэты, дающие открытости бытия слово в своей речи, тем самым сохраняя эту открытость в языке. «Язык, – говорит Хайдеггер, – не есть лишь поле выражения, и не есть лишь выразительное средство, ни то и ни другое вместе. Поэзия и мышление никогда не используют язык лишь как средство своего выражения, но, как поэзия, так и

ряет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая немыслимость их небытия; что она, таким образом, заранее исключает, как беспредметное, любое сомнение, какое только может возникнуть. При этом очевидность такой критической рефлексии, как и очевидность упомянутой немыслимости небытия вещей, предлежащих с очевидной достоверностью, обладает достоинством аподиктичности, и так обстоит дело с любой критической рефлексией более высокой ступени». (*Там же*. – С. 341-342). Итак, очередное свободное творение из Ничего состоялось!

¹ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. – С. 348-349.

² Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 60.

³ Гуссерль Э. Парижские доклады. – С. 369.

⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 192.

мышление – это само по себе изначальная, сущностная и поэтому одновременно последняя речь, которая говорит языком через человека»¹.

Таким образом, история философия предстает нашему взору в качестве арены, где сошлись в неравной схватке филодоксический и мифопоэтический дискурсы. В борьбе, даже в отрицании друг друга, они обретают право на собственную автономию. Использование словосочетания *философский дискурс* в качестве инструмента понимания специфики философской деятельности оправдано лишь в посторонних философии дискурсивных стратегиях. С точки зрения профессионального философа, *философский дискурс* – псевдопонятие: не представляется возможным наполнить данное словосочетание определённым содержанием, оно ставит философа в тупик своей бессмысленностью. Философское знание многолико и многомерно. Оно реализуется в тексты, порой несопоставимые друг с другом, но всякий раз подлинно философский текст отрицает сам себя. Его задача – запустить, усилить механизм сомнения, философской рефлексии. Трудности понимания философских текстов нередко связаны с тем, что в них перекрещиваются, накладываются и отрицают друг друга различные виды дискурсивных стратегий.

¹ Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? – С. 153.