



СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ В ТЕКСТАХ РАЗЛИЧНЫХ ЖАНРОВ (теоретико-дискурсивный, литературно-художественный, разговорный)

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич
кандидат философских наук
доцент кафедры социологии
Луганская академия
внутренних дел
им. Э. Дидоренко
(г. Луганск)

Статья посвящена исследованию различных содержательных типов философского мышления. Феномен философского содержания анализируется в качестве источника специфического экзистенциального опыта. Анализируются базовые компоненты философского содержания. Концептуализированы специфические черты трех типов философского мышления в соответствии с их нарративными формами. Первым типом является теоретико-дискурсивная форма, в которой метафизическое содержание лишено человеческого измерения мысли. Второй тип представляет собой художественная и литературная форма, в которой присутствует это человеческое измерение и экзистенциальное сознание. Третьим типом является разговорная форма, в которой философское содержание конституируется символическим измерением смысла речи.

Ключевые слова: философское содержание, жанр, теоретико-дискурсивное, художественное, речь.

Подлинное философствование бессильно в сфере господствующей самоочевидности; и лишь постольку, поскольку сама эта самоочевидность меняется, философия может обращаться к людям.

М. Хайдеггер¹

Философская мысль весит ровно столько, сколько весит философское слово.

В. В. Бибихин²

Философия в своем изначальном, древнегреческом смысле — это исчерпывание содержания мирообразных идей в предельной выраженности, «изваянности» словесной формы. Поскольку

¹ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М. : Мол. гвардия, 2005. С. 306.

² Бибихин В. В. Язык философии. М. : Прогресс, 1993. С. 3.

ку в ее основании лежит *агон* — соревнование — у кого это лучше получится, то возникает принцип инноваций — конструирования новых методов, категорий и стилей мысли.

Восточный тип предельного постижения бытия основан на принципе «ускользания» от частных и ситуативных форм мысли ради неизбежной бесконечности смысла, являющего тайну бытия³. Поэтому здесь действует противоположный принцип — проверка мысли-постижения исконностью-древностью. Инновации при этом также спонтанно происходят, происходит и разделение школ — иногда даже еще более разнообразное, чем на Западе, но при этом сами инновации оцениваются принципиально негативно, как отступления от исконности-древности. В этом ее отличие от «философии».

В свою очередь метафизика Нового времени вследствие своей претензии на окончательную универсальность «науки» парадоксальным образом сочетает в себе черты обоих названных своих предшественников: от философии в исконно-древнегреческом смысле в ней остаются агон и инновационность; но, подобно восточному предельному постижению, она предполагает существование «единой-единственной истины» (М. М. Бахтин), для которой по большому счету безразличны способы ее выражения, хотя и предполагается, что можно найти наилучший, и все именно к этому и стремятся. Эту «восточную прививку» метафизика Нового времени получила от христианства, от чуждого грекам библейского типа мышления.

Наконец, современное философствование, за исключением его сугубо сциентистских направлений, вернулось к своему древнегреческому истоку, оно также имеет значимость только как «изваянность» в слове тех уровней человеческого опыта, которые научно не познаваемы вследствие объектного принципа мышления в науке, но рационально артикулируемы. Этот же тип опыта явлен в искусстве как переживаемость-запечатленность, а в религии как достоверность причастности. Речь идет об опыте самостановления личности в ее глубинных экзистенциальных основаниях, включающем в себя и определенный тип не-объектного и необъективируемого познания.

Тем самым можно выделить определенный содержательный инвариант того, что в качестве родового понятия было здесь названо предельным постижением и по отношению к которому сама «философия» в своем изначальном, древнегреческом смысле может рассматриваться в качестве видового понятия, хотя и «привилегированного» для нас в силу исторической укорененности именно в этой традиции. Сущностной, «энтелехийной» интенцией философствования — со времен его возникновения как автономной сферы культурной деятельности до «неклассических» направлений философии XX века — всегда был поиск истинной, *подлинной* реальности в отличие от неподлинной, а вместе с тем и принципов их различения. Собственно, именно это особое умение различать «истинную сущность» любой предметности мысли от ее неподлин-

³ Ср.: «Мудрец на Востоке тем и отличается от европейского философа, что не имеет собственной “системы мысли” и полностью *прозрачен*; сквозь него просвечивает жизнь народная и вселенская» (Малявин В. В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Междунар. чтения по философии культуры. Кн. 1. Л. : ЛГУ, 1991. С. 55).

ности, одной лишь «внешней видимости», и получило название «философского разума». Нетрудно заметить, что это умение требуется и в других сферах мысли, начиная уже с простого «здорового смысла». Однако отличие философии от всех остальных сфер состоит в том, что она применяет это умение не к отдельным фактам внешней реальности, но в первую очередь к основаниям самой мысли и сознания как такового, т. е. к сферам, которые в своем «чистом виде» не интересуют ни «здоровый смысл», ни науку.

В этом контексте стоит заметить, что столь привычное словосочетание «возникновение философии» имеет два смысла: исторический и собственно философский. Первый из них тривиален и обозначает процесс появления специфического способа познания и рефлексии в определенный исторический период в определенных регионах мира. Второй нетривиален и касается всегда актуального существования философии в любую эпоху. Он определяется вопросом: почему и зачем в сознании людей снова и снова возникает некий особый по своей направленности и по своей «технике» способ размышлений, суть которого состоит в «таком занятии, таком мышлении о предметах... когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания»⁴ (М. К. Мамардашвили)? Тем самым сам вопрос о «возникновении» философии является в первую очередь отнюдь не историческим, но *конститутивным для самой сущности философии как таковой*. Возможные и уже существующие ответы стоит разделить на редуктивные и нередуктивные. Первые определяют философию через нечто иное ей самой (например, как «науку» с особым, специфическим предметом и методами), и, соответственно, ее возникновение определяется логикой эволюции иных для нее сфер культуры. Вторые определяют философию *per sui ipse* — через ее собственное существо, не сводимое ни к каким подобиям иных сфер мышления (науки, мудрости, искусства). Родовым понятием здесь является «мышление», а философия, наряду с наукой, мудростью и т. д., относится к его видовым спецификациям, между которыми пролегают четкие содержательные границы.

Видовая специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т. е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь — опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мир» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются. Вопрос состоит в том, *откуда* у человека такая потребность и почему она проявляется не у всех и не всегда, но в достаточно редких случаях? Ответ на эти вопросы вместе с тем и каким-то образом очерчивает некую инвариантную «природу» человека в качестве особого существа — существа философствующего. Самая специфическая суть философского мышления — это со-проблематизация «Я» и «мира», а отнюдь не «объяснение» всего, тем более «систематическое». По большому счету, философия вообще может ничего не «объяснять» и ничему не «научать», и, тем не менее, очень хорошо выполнять свою работу. Философия вообще не есть «знание» в обычном смысле слова, а скорее некий «навык» — навык самопроблематизации-и-самостояния разума.

⁴ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2 изд. М.: Прогресс, 1992. С. 59.

Вышеприведенные соображения позволяют предположить, уже *само существование* философии как особого вида мышления свидетельствует о том, что: 1) человек есть существо трансцендирующее (независимо от того, как и насколько он сам это сознает), поскольку способен и даже испытывает потребность выходить за рамки своего субъектного «жизненного» мира без какой-либо *внешней* на то причины; 2) с другой стороны, человек есть существо *порабощенное* — причем также не в силу каких-либо внешних причин (социальных и т. п.), но именно в качестве конститутивного свойства человека, намертво «прикипающего» к наличным условиям своего земного бытия и испытующего страх и абсолютную растерянность при первой же опасности их лишиться. Философия, очевидно, не может *сама* освободить человека, но она может указать на факт его онтологической порабощенности и воспитать в нем жажду освобождения, заставляя трансцендировать свое наличное бытие и сознание снова и снова. Тем самым философия есть такой способ мышления, который постоянно открывает человеку Иное в символическом смысле — т. е. *неизбывную* *инаковость самого бытия*, которое способно всегда открываться нам по-новому, *иначе*. Именно поэтому самой предельной глубиной само-проникновения исторически первого — античного — философского разума была диалектика Иного в «Пармениде».

В этом контексте философия представляет собой *разновидность экспериментального знания*, однако, разумеется, «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов (даже интроспективный метод в психологии делает меня «объектом» собственного эксперимента), то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения моего собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания, а иногда и самого восприятия любых объектов. Результат такого эксперимента определяется тем, расширяет ли та или иная философская концепция сферу моего универсального миро- и самопонимания, и саму «смыслосферу» моего самоопределения, или же, наоборот, суживает ее. Философская концепция, целостное учение или целая традиция всегда становятся предметом своеобразного *экзистенциального эксперимента*, в котором задействована глубочайшая сущностная основа человеческого бытия и мышления, а не только отдельные перцептивные и когнитивные способности, как это имеет место в «частных» науках. Поэтому же «философа занимает мысль в ее жизнеспособности, в ее *изначальной* (первородной) основательности, само-стоятельности, само-бытности, само-обоснованности, можно сказать даже — само-рожденности»⁵.

Перечислим ряд базовых компонентов, наличие которых в текстах любых жанров означает и наличие в них философского содержания. При этом мы воспользуемся формулировками ряда авторов, исследовавших эту проблему, чтобы выделение этих компонентов не показалось произвольным.

Львовский автор В. Л. Петрушенко пишет: «Что поражает в философии и что навсегда вписано в ее устойчивое самоосуществление? — Это то, что

⁵ Ахутин А. В. Дело философии // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. М. : Русское феноменологическое общество, 1996. С. 43.

философия состоялась однажды как дерзкое воление говорить все то, что может открыть или проявить бытие как таковое. Вернее, философия говорит голосом бытия, а бытие обретает голос в философском логосе. Ибо философия начинается с того, чтобы о чем бы то ни было говорить как о единственно возможном событии целостного мира и сам мир понимать как единое событие (правда, разделяя данную миссию с поэзией...). Это — предельное говорение, в котором все дано на пределе, у предела и как предел. В принципе философия возникает тогда, когда человек вдруг ощущает себя исторгнутым из плотности бытийственного: когда распадается родовое сознание»⁶. Итак, философия как «предельное говорение» является эквивалентом само-утверждения человека в бытии как неповторимого и само-ценного, т. е. не-родового существа. Это ставит вопрос о его *смысле*.

Известный историк философии Н. В. Мотрошилова отмечает: «Вопросы о жизни и смерти, о возникновении и гибели — первое, что волнует человека, когда он, как бы отрываясь от повседневных дел, начинает размышлять о мире... осмысливая тот тревожный факт, что и ты когда-то умрешь, люди поставили вопросы, которые, с одной стороны, касаются их непосредственно, внутренне, но с другой — не могут не звучать как проблемы поистине космического, всеобщего масштаба и характера. Это вопросы, *относящиеся и к отдельному человеку и отнесенные к миру в целом*»⁷. Итак, смысл рождается посредством со-проблематизации мира и человека, и только так затем может произойти «событие целостного мира» (В. Л. Петрушенко).

Но это событие представляет собой результат весьма специфического, нетривиального человеческого усилия. Исходя из этого Г. С. Батищев пишет об изначальности «опытнической философии — той, которая направлена не на продуцирование философских текстов для других, а на выполнение философом работы внутри своей собственной жизни и на территории своего собственного душевно-духовного мира. Это — философия как работа над самим собой, как духовно-практический опыт реального процесса “вырабатывания внутреннего человека”, а от этого опыта, при обеспеченности этим опытом может также излагаться и повествоваться некая его проекция вовне — в виде текстов, в виде произведений»⁸.

Однако понятие «опытнической философии» может нести в себе риск понимания философии как всего лишь особого способа «конструирования ценностей». Например, на таком ее понимании настаивал Г. Риккерт: «Философия может только понять значимость ценностей и истолковать с точки зрения этих ценностей акты переживания — это все, что можно от нее требовать. Мы, таким образом, снова видим, что истолкованный под углом зрения

⁶ Петрушенко В. Л. Философия на пути к себе — через истину // Иов, или О человеческом самостоянии (исследования, эссе, размышления) / В. Л. Петрушенко. Львов : Новий світ-2000, 2008. С. 21.

⁷ Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М. : Политиздат, 1991. С. 80.

⁸ Батищев Г. С. Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М. : Политиздат, 1991. С. 149.

ценностей смысл, внутренне присущий нашей жизни и действиям, дает нам гораздо больше, нежели трансцендентная действительность, хотя бы и в образе абсолютного мирового духа»⁹. Однако при этом Г. Риккерт почему-то не задается вопросом о том, а возможен ли смысл, придающий ценностное значение тотальности человеческого опыта, без приобщения к трансцендентной действительности «мирового духа»? Очевидно, что нет.

Именно особая сверх-понятийная и до-понятийная причастность и приобщение к Смыслу бытия как такового и составляет содержательную основу философского мышления, отличающую его от науки и «здорового смысла», но роднящую с религией. Об этом пишет Д. фон Гильдебранд, определяя сущностную черту «философской установки»: «В то время как в научном познании преобладает исключительно понятийная тема, в философии решающую роль играет также тема познавательного объединения с объектом — созерцательная тема... Философия рассматривает каждый предмет познания с точки зрения его глубины. Она ищет путь, который ведет из сферы любых предметов к абсолюту, первопричине, источнику всего сущего... в *удивлении*, которое является сердцевиной этой установки, в этом увлечении сущим всегда имеется глубокомысленное созерцание предмета *sub specie aeternitatis*»¹⁰. Философию в самом глубинном смысле можно определить как *искусство приобщения к тайне*, но в ней эта деятельность разума не является изначально направленной на личностный Абсолют, как в религии, но является особой *аскезой самого разума*, раскрывающей его скрытую «энтелехию», его внутреннюю глубину, свободу и мощь.

Но поскольку эта само-аскеза разума всегда индивидуальна, то в ней познаваемый смысл бытия всегда открывается по-новому, со своей особой стороны, открытой только этому или иному философу и больше никому. То, что у него затем появляются последователи, не означает, что они идентичны его способу смыслопостижения, но это означает лишь то, что его особый способ смыслопостижения наиболее близок им в качестве живого образца мысли и ее отправной точки. Это порождает бесконечную диалогическую соотнесенность философских умов, о которой хорошо пишет А. В. Ахутин: «Философы способны услышать друг друга — не в любознательной признательности, а в средоточии собственного философски захваченного внимания — настолько, насколько это внимание способно *отстраниться* от того, что его поглощает: заглянуть за край *своего* света, мира *своей* умопостижимости (и соответствующей умонепостижимости) в за-умную сферу начал возможных “умов”. Так, философский ум *допускает* (= открывает) другой возможный склад и смысл бытийной истины, другую логику абсолютности, божественности. Мысль становится философской, когда входит в *кризис* (“суд”) онтологических первоначал... Диалогическая трансцендентальность радикально отличается от кантовской (равно и от феноменологической) тем, что... усматривает *диалог* по-разному устроенных трансцендентальных субъектов (=онтологических умов). Но это и значит: философ только тогда приходит в *собственный*

⁹ Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. М. : Республика, 1998. С. 41.

¹⁰ Гильдебранд Д. фон. Що таке філософія? Львів : Колесо, 2008. С. 194–195.

ум, когда открывает... неустранимую возможность иначе устроенного и осмысленного ума. Философа, стало быть, занимает возможность такой за-умной и вне-мирной беседы относительно возможных начал *умов* и *миров* — беседы, возможной только там, где “еще” не решено, не определено, не назначено, что значит собственно мыслить, быть, истинствовать»¹¹.

Однако что же при этом связывает философские умы в едином содержательном пространстве мысли, если способы их смыслопостижения могут быть крайне различными, вплоть до полной несовместимости? Это сама постановка вопроса о смысле всего, которая, в свою очередь, включает в себя в качестве собственного основания вопрос о начале всего — но не о начале во времени, а об онтологическом начале, об *архе*. Таков же был и исторически первый вопрос философии: «вопрос об *архе*... впервые был поставлен досократиками в плане *тотального истолкования*»¹². Профессор Гейдельбергского университета Х. Хофмайстер справедливо отмечает, что в философии «в поисках предметной области мы познаем то, что мир, именно потому, что философия является частью его, ей не задан предварительно. И даже там, где она своими всевозможными определениями *архе* закладывает основание, она сама для себя в этом определении не находит основания. Ее определения *архе* — это не некий акт формулирования аксиомы, который, будучи завершенным и выполненным, можно было бы принять за основополагающую истину... поиск *архе* будет продолжаться так же долго, как и процесс философствования, причем философия не может оставить вопрос об *архе* без внимания, поскольку он всегда воспринимается и сохраняется как основной вопрос философской мысли»¹³.

Но каким образом может быть познано *архе*, если оно эмпирически никак не наблюдаемо и не может быть предметом эмпирических обобщений — и именно поэтому пониманий *архе* в истории философии множество? Оно познается совершенно особым способом — путем *экзистенциального эксперимента*, а именно — через вопрос о Смысле бытия как такового. Но как нам может раскрыться этот Смысл, если он тоже никак не наблюдаем? Он может нам раскрываться путем особого рефлексивного усилия потому, что наше непосредственное бытие и сам факт нашего осознания своего бытия как-то изначально «встроены» в этот Смысл, уже живут *в нем* и *им*, но изначально не «видят» его — так же, как, например, невидим чистый воздух, которым мы дышим. Поскольку этот смысл неисчерпаем, то он и может раскрываться бесчисленным количеством рефлексивных и нарративных способов, в том числе и философских. Особенность философских способов в том, что в них этот смысл всегда раскрывается через истолкование *архе* — первоосновы всего сущего, в том числе и первоосновы Смысла, а отнюдь не только предметного бытия Универсума. Достигая способности и состояния особого «предельного говорения» благодаря особому усилию и особому навыку мысли, философ всегда *по-своему*, всегда *точно* вещает о нем.

¹¹ Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб. : Наука, 2007. С. 32–33.

¹² Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 444–445.

¹³ Там же. С. 49.

Эту специфику философского познания можно назвать по-разному. Например, киевский автор А. Ф. Погорелов называет ее «познанием внутренним способом»: «Познание действительности внутренним способом является характерной особенностью философии – как западной, так и восточной... познание действительности через самоуглубление, собственно, означает предельную сосредоточенность на саморефлексивном мышлении, которое обеспечивает интеллектуальное созерцание внеэмпирического»¹⁴. Соответственно, «саморефлексия имеет в самой себе основание для содержательного определения актов мышления. Это ясно указывает на то, что философские понятия, в отличие от научных, не являются результатом обобщения эмпирических данных... Здесь возможна опора только на саморефлексию. Поэтому настоящий творец философского учения всегда начинает словно из нуля. Все, созданное его предшественниками, имеет для него вторичное значение. Если нет такого самоуглубления, то каким бы прекрасным ни было теоретическое построение, оно будет лишь имитацией философского умозрения»¹⁵. «Начинание с нуля» входит в конститутивную специфику философского способа мысли по вышеуказанной причине – потому, что Смысл может раскрываться только каждому по-своему и больше никак. Однако этот факт парадоксально и антиномически взаимообусловлен с тем фактом, что философский способ познания никогда не самозарождается в изолированном индивиде, но всегда транслируется через тексты.

В. В. Бибихин отмечает, что «слово *автор* происходит... от латинского *augere* – *расти, увеличиваться, приумножать, усиливать*. Авторитет – это место разрастания смысла, обретающего способность вместить в себя многое. Рост в философии... включает обязательную ступень безусловного следования учителям. Авторство в этом смысле возникает из преданности авторитету. В стороне от такой преданности мы философию не найдем»¹⁶. Хотя сама названная антиномия этим не снимается и парадокс не отменяется, но получают объяснение: а именно, транслируется посредством живой и искренней преданности авторитету сама *способность к авторству* (подобное передается подобному), которой в ином случае просто не возникнет. В частности, чтобы быть способным на философский акт мысли, сначала нужно со-бытийствовать в преданности и подражании с теми, кто это умеет.

Таково инвариантное содержание философии как особой сферы мысли. Далее рассмотрим специфику философского содержания текстов теоретико-дискурсивного, литературно-художественного и разговорного жанров, которая и составляет особый предмет данной статьи.

Среди недавних публикаций, в которых затрагивалась эта специфика, стоит упомянуть концепцию киевского автора Н. В. Хамитова, который разделяет жанры теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства. По его определению, теоретическая философия – это «спо-

¹⁴ Погорелов А. Ф. Природа філософського плюралізму // Філософська думка. 2001. № 1. С. 16–17.

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Бибихин В. В. Язык философии. С. 98.

соб философствования в понятиях и категориях, который осуществляется через дискурсивное мышление — мышление, которое использует четкую систему аргументов и тяготеет к интеллектуальной дискуссии... Если исходить из того, что теоретическая философия старается построить понятийную модель мира в целом, то гениальность в теоретической философии реализуется как категориально-понятийное моделирование мира в целом». В свою очередь, философская эссеистика является «способом бытия философии в культуре, в которой достигается гармония понятийного и образного. Такую гармонию можно назвать смыслообразом. Можно назвать таких гениальных философов-эссеистов, как Б. Паскаль, Ф. Ницше, Н. Бердяев»¹⁷. Философское искусство, в свою очередь, «является образно-персоналистическим разворачиванием философских категорий. То, что в теоретической философии осуществляется через понятийный вывод и доказательство, а в философской эссеистике обнаруживается в виде свободного взаимодействия смыслообразов-идей, в философском искусстве достигается через свободную игру и общение смыслообразов-персонажей»¹⁸. В философском искусстве имеет место «тождественность содержания и формы как в каждом произведении, так и в художественной картине мира в целом. Гений в сфере философского искусства всегда стремится объединить в целое не только образы, а и произведения; в результате произведения сами объединяются в мета-произведение, которое можно назвать художественной картиной мира»¹⁹. Инвариантным при этом является признак «философской гениальности», который может проявиться в любом из этих трех жанров: «результатом философской гениальности во всех ее проявлениях является создание личностью целостного миропонимания и мировоззрения... Однако философская гениальность способна на это только через преодоление собственной деструктивности как отчуждения от других философских позиций»²⁰. Последнее замечание, как видим, четко исходит из того статуса философского авторитета, о котором было сказано выше.

По нашему мнению, такая классификация жанров философии по-своему плодотворна, и ею можно пользоваться, но она не заостряет до предела принципы отличий тех форм трансляции философского содержания, которые фактически имеют место в культуре: теоретического дискурса, художественного постижения Смысла бытия как такового и живой речи между собеседниками на философскую или любую другую близкую тему, имплицитно имеющую философское содержание (а это исторически как раз самый первый философский жанр). В частности, философская эссеистика — это на самом деле синкретический жанр, объединяющий в себе элементы всех трех названных: в нем есть и теоретические фрагменты, и художественная образность, и элементы лиризма, и прямые диалогические обращения к читателю, которые перенесены

¹⁷ *Хамітов Н. В.* Філософська антропологія у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Еросу та Танатосу // *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*. К. : Наукова думка, 2010. С. 186.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 186—187.

²⁰ Там же. С. 187.

сюда из устной речи. В свою очередь, можно сказать, что не существует некоего особого «философского искусства», а писатель и художник никогда не стремятся философствовать — но любое талантливое произведение любого вида и жанра искусства может внезапно и для своего автора, и для реципиента вдруг оказаться «органом прозрения» в Смысл бытия, то есть нести реальное философское содержание. Итак, далее кратко рассмотрим содержательные особенности трех жанров, выделенных в предложенной нами классификации.

Но в любом случае стоит сказать о том, что работа философа — это большой душевный риск. Не всякому человеку стоит браться за такое. Об этом можно было бы написать много, но автор сих строк ограничится самым минимумом. Минимум же состоит в том, что самосознание философа парадоксально: с одной стороны, он знает, что он лишь «рядовой боец» в открытии знания *arche*, а с другой — он ведь на самом деле герой, ведь в наше время мало кто вообще занимается таким странным занятием. И вот поэтому как можно удержать в душе такую антиномию: с одной стороны, предельное смирение рядового бойца, который не спрашивает, зачем жить и умирать, потому что он это знает изначально, а с другой стороны — храбрость умника, который в принципе понял все, ибо он знает *arche*? Рильке (в переводе Б. Пастернака) сказал об этом так (и лучше не скажешь):

Как мелки с жизнью наши споры,
Как крупно то, что против нас!
Когда б мы поддались напору
Стихии, ищущей простора,
Мы б выросли бы во сто раз.

Все, что мы побеждаем, — малость,
Необычайность, небывалость
Зовет бойцов совсем не тех...

Теория — это броня, за которую мы прячем свою неизбывную слабость.

Обобщенно говоря, задачей теоретико-дискурсивной формы трансляции философского знания является *«перекодирование» базовых категорий, конституирующих способы описания первичных данностей сознания, а также трансформация правил употребления производных от них понятий*. Эта форма возникла ранее науки Нового времени, которая также использует теоретико-дискурсивную форму трансляции знания, фактически заимствовав ее в свое время у философии (схоластики). Общность в употреблении этой формы между наукой и философией состоит в том, что обе в данном случае исходят из абстракции «достоверного знания», которое должно передаваться точно и без искажений. Эта абстракция очень условна и для науки, в которой знание все время меняется — и не только путем «накопления», но и путем смены парадигм, то есть исходных аксиом и принципов. А в философии эта абстракция вообще становится парадоксальной, исходя из того, что в качестве философских могут строго теоретически излагаться прямо противоположные по смыслу утверждения. Какая же, казалось бы, здесь вообще может быть «теоретическая строгость»? Однако дело в том, что эта форма для философии важна и содержательна сама по себе потому, что независимо от того, какая именно философская доктрина излагается теоретически, эта форма в любом случае

показывает, что философия есть *особое знание об особых вопросах, которыми не занимается наука*. Именно теоретическое изложение четко очерчивает предметную область философского постижения — как *мир неэмпирических смыслов*. И даже независимо от того, что конкретно о них утверждается в том или ином тексте, сам по себе он приводит читающего к открытию этой особой области, которая иначе никак открытой быть не может.

Парадоксальность теоретической формы философствования состоит в том, что здесь теория словно превращается в «свое иное»: будучи призванной обеспечивать строгость и однозначность содержания мысли, в философии теория используется, в конечном счете, с прямо противоположной целью — чтобы сделать максимально наглядными «разломы» и преобразования смыслов, обеспечивая то «перекодирование», о котором сказано выше.

Это парадоксальное использование теории как формы мысли, тем самым, обуславливает и особое амплу философа как «творца языка». Л. Н. Синельникова в работе «Философ как языковая личность» справедливо отмечает: «Языковая личность философа... представляет собой интенсивную индивидуальность, то есть *сильную языковую личность*... Сильная языковая личность имеет собственную стратегию речевого бытия, обладает креативными способностями, проявляющимися в даре именованя событий мысли, что особенно важно для создания философского дискурса, в котором постоянно идёт поиск имени для непоименованного, не представленного в эмпирии... изменения в строении философского дискурса отражают изменения в самой теории познания, а также эволюцию форм презентации познанного»²¹. Итак, философ, как и народ в целом, как и поэт, — тоже творец бытия, он «стихослагает о бытии», оставляя на теле языка «борозды мысли» (М. Хайдеггер). Однако это делается по правилам теории, в соответствии с научной формой высказывания. Тем самым «теоретичность» и «научность» здесь показывают свой потаенный — поийетический — исток.

Благодаря этому в философии достигается и такая крайняя степень полипарадигмальности теоретического мышления, никогда не свойственная «нормальной» науке. А. П. Алексеев в книге «Философский текст: идеи, аргументация, образы» пишет: «Реализация идеи философского метаязыка, на котором можно было бы говорить о разных направлениях в философии и которым представители этих направлений могли бы пользоваться (если бы захотели) для общения друг с другом, исключительно сложна»²². Фактически она и не реализуема на практике, поскольку, например, «стандарты философствования “аналитиков” и постструктуралистов различаются настолько, что практически не оставляют оснований для продуктивной “межфилософской” дискуссии — ни с целью уточнения знания, ни по поводу правомерности обобщений, ни по поводу старых и новых идей и методов»²³. Но на самом деле это так и должно

²¹ Синельникова Л. Н. Философ как языковая личность // Жизнь текста, или Текст жизни / Л. Н. Синельникова. Т. 2. Луганск : Знание, 2005. С. 338–339.

²² Алексеев А. П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М. : Прогресс-Традиция, 2006. С. 242.

²³ Там же. С. 310.

быть по природе самой философской «теории», которая, являя сам поистинный исток теоретического мышления, сразу же показывает и его самодеконструкцию в бесконечном плюрализме.

Но есть и еще более фундаментальный аспект самоотрицания теоретического мышления в философии, который, например, особо ярко явлен в философии Гегеля. С. Н. Булгаков писал об этом: «У Гегеля сама логика превратилась в религию; его крайний рационализм стал звучать как религиозный экстаз и пророческая уверенность. Для Гегеля не только божество познается через логику, но само божество и его модальность — космос, подчинены логике... Для Гегеля божество — это абсолют, потерявший самосознание и ищущий самого себя в своих творениях. История для Гегеля — это становление и самоопределение божества. Высший разум на данном историческом этапе раскрывается как разум самого Гегеля и сливается с ним... “Тевтонский философ” высокомерно объясняет абсолюту, кто он такой, и в “Феноменологии духа” пишет его биографию. Божество Гегеля — это безымянная, жестокая сила, которая проявляет себя не как свободный дух, а как узник, закованный в железные цепи логики»²⁴.

Суть самоотрицания теоретического мышления в самой «теоретической» философии Гегеля состоит в том, что здесь теория становится абсолютно неадекватной своему абсолютному Предмету именно потому, что старается достичь абсолютной адекватности, слиться с ним в иллюзорно «абсолютном» знании. Теоретическая форма философствования, как это ни парадоксально на первый взгляд, — это самая эффективная форма саморазоблачения падшего человеческого разума, ведущая ко смирению, которое уже не «теоретично».

Второй важнейшей формой философского мышления является его художественная, в первую очередь, литературно-художественная форма. Здесь философствование реализуется как *конституирование базового развернутого символа «картины мира», а также производной от него образно-сюжетной системы, вводящих сознание в состояние мировоззренческой рефлексии*. В качестве самого общего критерия наличия философского содержания в художественном тексте, например, Р. Р. Москвина в содержательной статье «“Смешанные” жанры словесности как эмпирия философствования» определяет следующее: «Писатель (поэт, художник), применяющий к действительности идею как “высшую точку зрения” (а в этом и состоит одна из важнейших общественных функций искусства), по необходимости выступает как писатель-философ, а его творчество — как художественная (литературная) форма философствования»²⁵. В данном случае «идея как высшая точка зрения» на действительность в целом, порождающая особый художественный мир образно-сюжетных отношений, является аналогом философской «системы», подлежащей интерпретации/деконструкции.

²⁴ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. С. 404–405.

²⁵ Москвина Р. Р. «Смешанные» жанры словесности как эмпирия философствования // Вопросы философии. 1982. № 11. С. 104.

Однако в этом мире есть то, что не подлежит деконструкции, но как бы «встраивается» в саму реальную жизнь в качестве ее внутреннего живого элемента, с которым реальные люди вступают во внутреннее диалогическое общение, — это художественные *образы личностей*. Если «вечная задача искусства, — отмечает К. Кантор, — являющегося символической формой бытия индивидуальной свободы, состоит... в том, чтобы каждый раз заново выявлять в исторически меняющихся ликах вечную истину свободно-деятельностной сущности человека», то выполняя эту задачу, искусство являет «последовательные ступени наиболее совершенного поэтического воплощения человеческой свободы»²⁶. К. Кантор выделяет три главные художественно-символические воплощения «образов человека»: Прометей — Гамлет — Фауст. Могут быть и другие варианты, но в любом случае именно в таких «сквозных» для истории культуры образах личностного бытия и содержатся в своей самой наглядной форме типические «образы человека».

Однако целостное постижение смысла бытия в искусстве происходит не только в образах личности, «стягивающих» это смыслопостижение в один живой человеческий «лик», но и без него — через осмысленную явь «лика» живой природы. Это имеет место не только в живописи, но и в поэзии. Поэтическое постижение бытия — это «метафизика мгновения» (Г. Башляр), которая условно «устраняет» человека в качестве случайного, ограниченного субъекта из участия в бытии, чтобы явить его подлинный лик. «А что такое поэзия, как не опыт сознания бодрствующего, т. е. сознания, внимающего потоку жизни и удостоверяющего свое бытие именно в неспособности ограничить себя какой бы то ни было “данностью”?» (В. В. Малявин)²⁷. Это «бодрствование» сознания над абсолютной текучестью бытия удостоверяет подлинность его сути в любом случайном событии, и поэтому в поэзии бытие переживается как нечто таинственное и вместе с тем бесконечно открытое и близкое нам. Такое переживание, например, особо остро передал, обращаясь к простому полевому цветку, один из самых ярких русских поэтов второй половины XX века Василий Казанцев:

Ты — выше чувства и ума!
Перед тобой душа — нема,
Как перед смертной бездной...
И — отстраняется сама
От муки бесполезной.

В этих строках особо ярко передается апофатическая непостижимость тварного бытия — у него тоже есть свой апофатизм, хотя и иной, нежели у Творца, но по-своему тоже неисчерпаемый, не «ухватываемый» ни в каких теоретических категориях. А «катафатической» стороной поэтического постижения мира является сверхбытийное видение его пра-смысла: жизнь — смерть — бессмертие. Например, как у Н. Заболоцкого в поэме «Лодейников»:

²⁶ Кантор К. Тысячеглазый Аргус. М. : Сов. художник, 1990. С. 24.

²⁷ Малявин В. В. Язык сердца: афоризм и китайская традиция // Афоризмы старого Китая. М. : Наука, 1988. С. 10.

Природы вековечная давилъня
Соединяла смерть и бытие
В один клубок, но мысль была бессильна
Соединить два таинства ее.

Этот пра-смысл всего существующего в этом мире: жизнь — смерть — бессмертие — поэтически может переживаться и как глубочайшая тайна человеческой души, являющая ее подлинную суть. Как у А. С. Пушкина:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!

В этих строках — метафизическое открытие: упоение опасностью есть опыт бессмертия еще здесь, в рамках земного времени. В этом смысле — «залог», то есть не просто обещание, но уже и некая причастность, «якорь».

Помимо поэтических постижений бытийных первосмыслов, делающих поэзию и другие виды и жанры искусства особым «органом» философского мышления, этот «орган» незаменим и при философском постижении всего *индивидуального*, например, души народа («национального характера»). Примеров этого существует множество, но стоит привести лишь некоторые из тех, которые касаются России и русских. Вот весьма глубокое наблюдение В. О. Ключевского, включающее в себя и ценное обобщение:

«Пройдите любую галерею русской живописи и вдумайтесь в то впечатление, какое из нее выносите: весело оно или печально? Как будто немного весело и немного печально: это значит, что оно грустно... вспомните “Родину” Лермонтова. Личное чувство поэта само по себе, независимо от его поэтической обработки, не более как психологическое явление. Но если оно отвечает настроению народа, то поэзия, согретая этим чувством, становится явлением народной жизни, историческим фактом. Религиозное воспитание нашего народа придало этому настроению особую окраску, вывело его из области чувства и превратило в нравственное правило, в преданность судьбе, т. е. воле Божией. Это — русское настроение... На Западе знают и понимают эту резиньяцию; но там она — спорадическое явление личной жизни и не переживалась как народное настроение... Поэзия Лермонтова, освобождаясь от разочарования, навеянного жизнью светского общества, на последней ступени своего развития близко подошла к этому национально-религиозному настроению, и его грусть... становилась художественным выражением того стиха-молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения: “Да будет воля твоя!”. Никакой христианский народ своим бытом, всею своею историей не прочувствовал этого стиха так глубоко, как русский»²⁸.

Другой пример — но уже более отстраненного и наукообразного наблюдения в рамках литературоведческого исследования — принадлежит Науму Берковскому. Сопоставляя русскую литературу с европейской в качестве неких обобщенных «идеальных типов», он пишет:

²⁸ Ключевский В. О. Грусть (Памяти М. Ю. Лермонтова) // Исторические портреты / В. О. Ключевский. М. : Правда, 1991. С. 444.

«...В русской литературе это “открытие” живой души под панцирем цивилизованного быта совершается не в отношении одних только избранных, но в отношении каждого. Русская литература стремится уничтожить преграды между “я” и “я”, устранить дикость чужого “я” для нашего сознания, замкнутость его для нас во внешний образ, с которым могут быть только внешние сношения... В западной культуре чужое “я” — только гипотеза, более или менее правдоподобная, “доказательство” реальности чужого “я” стало одной из труднейших задач новой европейской философии... Русская литература добивается непосредственного восприятия чужой душевной жизни, она, где может, прорывает условности взаимного непонимания между людьми, сокращает пути, ведущие от одной души к другой, усиливает, поэтически преувеличивает всякий случай прямого общения, тем самым ознаменовывая его первоклассную важность... Минута полного взаимопонимания — высшая минута, когда внутренней реальностью наделяются и этот человек, и его ближний, когда все человечество совлекает с себя обыденный быт с его формами, уединяющими людей, делающими их недоступными друг другу»²⁹.

Этот фрагмент трактата показателен еще и тем, что он представляет собой синтез теоретической и художественной форм философствования.

Наконец, третий, *разговорный* жанр философии всегда осуществляет *синкретическое понятийно-образное рассуждение с особо акцентированной интонационной доминантой, суггестивно передающего определенный авторский способ мировосприятия и мироосмысления*. Обычно этот жанр осуществляется в диалогическом режиме. Диалогический режим делает суггестию дискретной, прерывающейся, и благодаря этому *акцентирует взаимные границы личностных смысловых миров*. Монологический режим (лекция) усиливает суггестивный поток «вживания», эмпатии, но вместе с тем и способствует внутреннему «вызреванию» этих границ у слушателя.

Правда, эта неоднозначность воздействия, внутренняя «диалектика» разговорного жанра непосредственно не сразу заметны — на первый план здесь выходят ощущение особого «шарма» говорящего, то есть суггестия и эмпатия в «чистом» виде. Вот, например, как вспоминает известный психолог В. А. Петровский своего не менее известного лектора, отчасти философа: «Тем, кому посчастливилось слушать яркие лекции Алексея Николаевича Леонтьева, памятен пример, который не был бы так доходчив, если бы не удивительная пластика жеста лектора. “Понимаете, — говорил он, как всегда, с подкупающей доверчивостью к понятливости слушателей, — рука движется, повторяя контуры предмета, и форма движения руки переходит в форму психического образа предмета, переходит в сознание”. И его длинная узкая ладонь легко скользила по краю стола»³⁰.

²⁹ Берковский Н. Я. Запад и русское своеобразие в литературе. Русский стиль, русская эстетика и оценка их на Западе // Мир, создаваемый литературой / Н. Я. Берковский. М. : Сов. писатель, 1989. С. 434–435.

³⁰ Петровский В. А. Психология неадаптивной активности. М. : Российский открытый университет, 1992. С. 20.

Однако таков только первый этап разговора, пока еще не началась внутренняя работа сознания и рефлексии слушателя и собеседника. А на этом втором этапе как раз и начинается главное — игра границ смысла и границ «внутренних миров», игра перекрестных рефлексий. Особая, ничем не заменимая ценность разговорного жанра состоит в том, что здесь, по сравнению с медленным чтением текста, все это происходит стремительно, вовлекаясь в живую ткань речи. Этот жанр — искусство речевого жеста.

Здесь интонирование речи — это интонирование смысла. Мелодия речи — это «жест мысли». А речь становится «сказом» — но не эпическим или лирическим, а драматическим, экзистенциально дискретным, вовлекающим слушателя в незавершенность смысла. Это именно тот случай, когда «наше слово уже и есть дело» (П. Чаадаев). Дискретность, недосказанность, «оборванность» смысла здесь — это сознательная стратегия, инициирующая ответное смыслотворчество собеседника (слушателя). Смысл здесь является как со-бытийная опора сознания, а не как его уже готовый дискурсивный результат. Имеет место импровизация и карнавализация высказывания с целью акцентуации его смысловых границ. И за всем этим кроется тайное самотрицание мысли, изначально предполагающей альтернативность.

Историческую типологию содержательности речевых жанров в свое время хорошо показал М. М. Бахтин на материале театрального слова. Так, в период до Нового времени «в речах трагических (высоких) героев... преобладают образы космической топографии (земля, небо, ад, рай, жизнь, смерть, ангел, демон, стихии)... Комната (дворец, улица и т. п.), в которой действует, жестикулирует герой, не бытовая комната (дворец, улица), ведь она вписана в оправу топографической сцены, она на земле, под нею ад, над ней небо, действие и жест, совершаясь в комнате, совершаются одновременно в топографически понятой вселенной, герой все время движется между небом и адом, между жизнью и смертью, у могилы»³¹. Это хронотоп речевого жеста, вписанного в базовую сакральную картину мира, — и каждое слово здесь отсылает к этому неизбывному контексту.

Но, начиная с Нового времени (граница — Шекспир, принадлежащий к обоим эпохам), слово и жест становятся выражением *индивидуальной* души, ее внутренних «глубин». Если раньше «жест воспринимался, “читался” *экстенсивно* в отношении к конкретным (и зримым) топографическим пределам и полюсам мира, между которыми он был *простерт*, вытянут (он показывал на небо или на землю, или под землю — в преисподнюю...), если, читая его, наш глаз должен был двигаться от полюса к полюсу, от предела к пределу, чертя, вычерчивая топографическую линию, осевые координаты жеста и человека, локализуя действующего и жестикулирующего с *его душой в целом* мира, то теперь жест читается интенсивно, т. е. только в отношении к одной точке — самому говорящему, как более или менее глубокое выражение его индивидуальной души; самая же эта точка — говорящая жестом душа — не может быть локализована в *целом* мира, ибо нет (осевых) координат для ее локализации. Единственное направление жеста — к

³¹ Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Эпос и роман / М. М. Бахтин. СПб. : Азбука, 2000. С. 248–249.

самому говорящему, место же самого говорящего в *последнем* целом мира *непосредственно, зримо* не определяется жестом (линия его ведет внутрь, в глубины глубин его *индивидуальной* души), если это последнее целое и предполагается, то оно *опосредствовано* сложным *мыслительным* процессом, рукой его не покажешь (что именно и делал топографический жест). Непосредственно и зримо локализуется и осмысливается жест и положение, место человека лишь в ближайшем целом – семейно-бытовом, жизненно-сюжетном, историческом; он в большинстве случаев далек от полюсов жизни и смерти (отодвинут от них обычным, благоустроенно-безопасным бытом штатского буржуазного человека...); эта «предельная глубина внутреннего, говоря словами Августина, *internum aeternum* человека» оказывается «закупоренной» в хронотопе пошлого быта³².

Соответственно, и речевой жест философа до Нового времени и после Нового времени конституирован таким же точно образом. Современный же философ уже находится в своеобразном хронотопическом «треугольнике» – между архаикой – т. е. перед лицом познания *arche* («между небом и адом, между жизнью и смертью, у могилы»); перед лицом своего внутреннего рефлексивного пространства (перед своим *internum aeternum* – «внутренней вечностью») и перед жизненным миром того «пошлого быта», который деконструирует любые смыслы. И каждое его высказывание как-то ориентировано по отношению к каждому из этих «перед».

Но в речевом жесте есть и еще одно фундаментальное измерение, о котором пишет М. М. Бахтин: «Если мы проанализируем тональность слова, любого словесного образа, то мы всегда вскроем в нем, хотя бы и в приглушенной модерированной форме, тон *мольбы-молитвы* или *хвалы-прославления*. Это первая пара основных тонов (с ними связаны и соответствующие молитвенные или хвалебные стили и структурные первофеномены). Вторая пара: тон *угрозы-устрашения* и *страха-смирения*. Эти основные тона имеют многочисленнейшие вариации»³³. Эти базовые тональности всегда присутствуют и в философском слове – иногда явно, но чаще в превращенной форме. Но в форме живой речи их почти невозможно скрыть – и они сами по себе приобщают речь и сознание к близости *arche*.

В философской мысли вообще, но в жанре живой философской речи в особенности происходит процесс смыслосмещений и смыслоакцентуаций – смыслогенезис и продолжение созидания языка – лингвогенезис. Термины и обычные слова снова становятся неустоявшимися, возвращаются к своему живому опытному истоку, «расплавляются» в живую материю языка-потока, из которого они еще должны быть снова извлечены в «скульптурность» смысла и стиля. В этом отношении представляет интерес анализ С. С. Аверинцевым процесса смыслообразования на примере формирования философских категорий в диалогах Платона за счет «сдвига» в значениях слов обывденного языка. Здесь происходило обыгрывание традиционных значений до их полной неузнаваемости, которое сменялось «остужением» затем этих «перегретых» значений в логическом анализе, установлением фиксированного значения.

³² Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле». С. 252–253.

³³ Там же. С. 271–272.

С. С. Аверинцев сравнивает этот процесс с ковкой металла, когда разогрев заготовки до состояния, в котором ей можно придать любую форму, дополняется ее остужением, фиксацией этой новой формы: «Как бытовое слово, так и термин — предметы малоподвижные, которые “знают свое место” и не дают сдвинуть себя с этого места. Но для рождения термина нужен как раз *сдвиг*. ...Между бытовым словом и философским термином непременно должна лежать зона, в которой слова освобождены от жесткой связи со своим жизненным “местом”, сдвинуты с него, вышли из своих берегов, из равенства себе. Иначе говоря, это зона *метафоры*. Ведь философский термин, если взглянуть на него с противоположного полюса, из сферы житейской речи, есть не что иное, как остановленная, фиксированная, застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле. Для обыденного сознания любое философское высказывание предстает с необходимостью как сплошная катахреза, словесный выверт, отклонение от “честного” лексического узуса — как *игра слов*... философское обращение с речью — это какое-то немислимое соединение равно антипатичных крайностей: легкомысленного баловства словом, достойного шарлатанов, и педантского крючкотворства и крохоборства, достойного сутяг»³⁴. Эта внутренняя парадоксальность, «диалектика» смысло- и терминотворчества в философской речи имеет место и поныне, хотя и не в столь ярких и фундаментальных проявлениях, как это было у Платона. Тем не менее она сохраняется как некий внутренний «архетип» всякого живого философствования, особенно устного.

Сохраняется и базовая установка Платона по отношению к языку как таковому, которую С. С. Аверинцев определяет следующим образом: «Установка Платона по отношению к языковому обиходу критическая, и это сближает его с софистами. Но критику непосредственно данной, т. е. позднейшей, а значит, замутненной, традиции он ставит на службу поисков традиции подлинной, изначальной. Критика как реставрация, реставрация через критику — в этом суть платоновского подхода к языку, так же как в этом суть его подхода к мифу»³⁵. Философская речь во все времена вскрывала забытые смыслы слов и одновременно создавала новые — это и есть традиционность речи в буквальном смысле, т. е. ее передаваемость, но это передаваемость самой способности творчески работать с языком.

В живой философской речи особенно отчетливо и неприкрыто передается ее индивидуальный стиль, который обычно или весьма «сглаживается», или вообще почти исчезает в жанре теоретического трактата. Стиль — это интегральная характеристика речи, и этим он здесь нам интересен. Стиль в самом глубоком смысле этого понятия — это не просто совокупность выразительных признаков (это уже вторично), но *сам способ развития явления, его внутренняя живая тайна, неисчерпаемая в отдельных внешних признаках*. С точки зрения особого стилистического своеобразия философской речи среди явлений последних десятилетий особенно интересен феномен М. К. Ма-

³⁴ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М. : Наука, 1979. С. 52; 66.

³⁵ Там же. С. 72.

мардашвили. В его текстах, особенно устных выступлениях, всегда была некая «магичность», цепко захватывающая нашу мысль даже помимо ее желания и иногда даже без достаточного понимания непосредственного смысла отдельных высказываний. И этот частный смысл затем часто оказывается достаточно простым и даже тривиальным, но эффект «магичности» все равно не проходит, с равной силой действуя и на тех, кто знает текст только в печатном виде. Тем самым для лучшего понимания тех «стратегий смысла», которыми явно или неявно пользовался философ, может быть весьма плодотворным своеобразный «микроанализ» его текстов — анализ того, как они построены с точки зрения интонаций и конфигураций мысли, создающих эффект «магичности» при ее восприятии. Стоит особо остановиться на этом феномене, предприняв «медленное» чтение некоторых ключевых фрагментов последнего доклада М. К. Мамардашвили «Вена на заре XX века», прочитанного им перед самой смертью, в октябре 1990 года. Стоит внимательно вчитаться уже в первый абзац, в «зачин» доклада:

«Я заранее прошу простить меня,
если тон, выбранный мною,
не совпадет с вашими ощущениями,
потому что тон этот сугубо личный;
философия — не профессия,
а темперамент и способ жизни,
и я не могу вам сообщить никакой суммы знаний,
а могу только передать нечто совершенно интимное
и потому рискованное в смысле понимания»³⁶.

Фрагмент текста здесь намеренно разбит на отдельные интонационно-смысловые строчки — ведь это действительно нечто очень похожее на стихотворение в прозе. Как и в стихотворении, смысл здесь нарастает, а затем вспыхивает с предельной полнотой и ясностью. Сказано, что тон (личный, интимный) может вступить в противоречие с тем, что ощутят в себе слушающие: то есть они *должны* ощутить нечто прямо противоположное — захваченность чем-то всеобщим, мирообъемлющим, ведь в этом-то и цель всей дальнейшей речи. Доклад, т. е. уже по определению «настаивание на своем», на своей правде и правоте видения, столь же противоречиво начинается в модусе извинения, а отнюдь не утверждения — и это извинение не формальное, как обычно бывает, но относящее к самой сущности предмета речи. То, о чем будет сказано, — рискованно, поскольку это не «сумма знаний», а приобщение к особому «способу жизни», т. е. иному способу пребывания в этом мире и иному способу видения вещей. Окажется ли это нужным кому-либо из слушающих или же нет — вот в чем здесь рискованность, создающая особую «ауру» труда философа.

Существование трех рассмотренных здесь жанров философствования — нормальный способ осуществления философии в культуре. Выбор какого-либо из них в качестве главного для себя — это личный выбор каждого, зависящий от многих мотивов. Инвариантность философского содержания состоит в *особом способе смыслопостижения посредством познания arche*, а полижанровость лишь подтверждает его универсальность.

³⁶ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 387.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев, С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. — М. : Наука, 1979. — С. 41–81.
2. *Алексеев, А. П.* Философский текст: идеи, аргументация, образы. — М. : Прогресс-Традиция, 2006. — 328 с.
3. *Ахутин, А. В.* Античные начала философии. — СПб. : Наука, 2007. — 784 с.
4. *Ахутин, А. В.* Дело философии // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — С. 16–71.
5. *Батищев, Г. С.* Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. — М. : Политиздат, 1991. — С. 146–151.
6. *Бахтин, М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле» // Эпос и роман / М. М. Бахтин. — СПб. : Азбука, 2000. — С. 233–285.
7. *Берковский, Н. Я.* Запад и русское своеобразие в литературе. Русский стиль, русская эстетика и оценка их на Западе // Мир, создаваемый литературой / Н. Я. Берковский. — М. : Сов. писатель, 1989. — С. 331–473.
8. *Бибихин, В. В.* Язык философии. — М. : Прогресс, 1993. — 416 с.
9. *Булгаков, С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М. : Республика, 1994. — 415 с.
10. *Гильдебранд, Д. фон.* Що таке філософія? : пер. з англ. — Львів : Колесо, 2008. — 244 с.
11. *Кантор, К.* Тысячеглазый Аргус. — М. : Сов. художник, 1990. — 246 с.
12. *Ключевский, В. О.* Грусть (Памяти М. Ю. Лермонтова) // Исторические портреты / В. О. Ключевский. — М. : Правда, 1991. — С. 427–444.
13. *Малаявин, В. В.* Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Международные чтения по философии культуры. — Кн. 1. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 51–59.
14. *Малаявин, В. В.* Язык сердца: афоризм и китайская традиция // Афоризмы старого Китая. — М. : Наука, 1988. — С. 5–38.
15. *Мамардашвили, М. К.* Как я понимаю философию. — 2 изд. — М. : Прогресс, 1992. — 512 с.
16. *Москвина, Р. Р.* «Смешанные» жанры словесности как эмпирия философствования // Вопросы философии. — 1982. — № 11. — С. 101–108.
17. *Мотрошилова, Н. В.* Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. — М. : Политиздат, 1991. — 464 с.
18. *Петровский, В. А.* Психология неадаптивной активности. — М. : Российский открытый университет, 1992. — 224 с.
19. *Петрушенко, В. Л.* Философия на пути к себе — через истину // Иов, или О человеческом самостоянии (исследования, эссе, размышления) / В. Л. Петрушенко. — Львов : Новый світ-2000, 2008. — С. 15–24.
20. *Погорелов, О. Ф.* Природа філософського плюралізму // Філософська думка. — 2001. — № 1. — С. 5–18.
21. *Риккерт, Г.* О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт : пер. с нем. — М. : Республика, 1998. — С. 15–42.
22. *Сафрански, Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время : пер. с нем. — 2-е изд. — М. : Мол. гвардия, 2005. — 512 с.
23. *Синельникова, Л. Н.* Философ как языковая личность // Жизнь текста, или Текст жизни / Л. Н. Синельникова. — Т. 2. — Луганск : Знание, 2005. — С. 333–361.
24. *Хамитов, Н. В.* Філософська антропологія у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Еросу та Танатосу // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. — К. : Наукова думка, 2010. — С. 167–191.
25. *Хофмайстер, Х.* Что значит мыслить философски : пер. с нем. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. — 448 с.