

Суховой А. Н.

канд. филос. наук, доцент кафедры
украиноведения, Харьковская государственная
академия дизайна и искусства

ЛИТЕРАТУРНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ: МЕЖДУ ВОЗМОЖНОСТЬЮ И НЕОБХОДИМОСТЬЮ

Аннотация. Рассмотрены истоки проблемы проникновения литературности в философский дискурс.

Ключевые слова. Философский дискурс, литературность, риторика, Декарт, Вико, авторство, язык.

Анотація. Суховій О. М. Літературність у філософії: між можливістю та необхідністю. Розглянуті витoki проблеми проникнення літературності у філософський дискурс.

Ключові слова. Філософський дискурс, літературність, риторика, Декарт, Вико, авторство, мова.

The summary. Sukhovey O. M. *Literatureness in philosophy: between a possibility and a necessity.* The basic problems of literatureness's penetration in philosophical discourse are regarded.

Key words. Philosophical discourse, literatureness, rhetorics, Decart, Vico, authorship, language.

Постановка проблемы. Анализ современной философской ситуации свидетельствует о том, что движение к литературности являлось одной из ведущих тенденций философии XX века, что связано с кризисом понятия гносеологического субъекта в западноевропейской метафизике, повлекший возникновение неклассического типа философствования. Разочарование в рациональных методах познания вызвало появление повышенного интереса к художественно-эстетическим формам освоения мира с использованием дополнительных когнитивных и коммуникативных средств (миф, метафора, символ и др.). Одно из влиятельнейших направлений философии XX века, экзистенциализм, делал упор на то, что символические формы мышления могут быть трансформированы как в знаки «строгой науки», так и в многозначные образы культуры, что нашло выражение в обращении представителей этого течения к «смешанным» жанрам философствования, в которых отражено их стремление соединить философский анализ «экзистенциалов» человеческой реальности с литературным описанием реальных жизненных ситуаций. Отказавшись от любых начал философствования («логоса», «жизни», «экзистенции») и признав нормой «философствование» без субъекта, мысля культуру как интертекст, лишенный строгих примет авторства, начала, конца, смысла, жанровой принадлежности, философия постмодернизма является игровым пространством, тем самым сближаясь с литературой.

Анализ предыдущих исследований показал, что проблема литературности в философском дискурсе была поставлена в полной мере и теоретически осмыслена только постмодернистской философией (Рорти, Фуко, Делез, Гаттари, Деррида, Батай, Кристева, Лакан), исходным положением которой является то, что любой философский текст может быть прочитан как литературный. В то же время истоки данной проблемы уходят в глубокое прошлое, связанное с самой возможностью существования философии как строгой науки в ее борьбе с риторикой.

Цель статьи заключается в рассмотрении истории проникновения литературности в философский дискурс.

Изложение материала. Начиная с платоновского «Кратила» страсти по отношению языка и мышления то утихают, то разгораются с новой силой. Историческое, маятникообразное отношение к их различению — один из ключей к самопониманию той или иной эпохи.

Говоря о задачах, стоявших перед древними греками, господство над мышлением этого «самого разговорного из всех языков» (Ницше) было столь велико, что усилия философии были направлены именно на то, чтобы освободиться от этого господства» [2, с. 485]. Продолжая гадамеровскую мысль, нетрудно видеть и «господство» в Средние века благоговейного размышления над тайной единства слова и дела в его всевластии и проблематичности, над теологической проблемой Слова, Verbum Dei (Слова Божия). Однако, коротко говоря, антропологическое забвение этой тайны, мистерии инкарнации, ведет к долгожданной

Надійшла до редакції 22.12.2012

отмене зависимости “младенческого” (понимаемого в духе апостола Павла) человеческого ума от совершенного Творца в эпоху Просвещения.

Терминологическое засилье (достаточно вспомнить геометрические способы доказательств этики в трактате Спинозы) и рождающийся методологизм в философии, ориентирующий на “правильность” науки, практически сводят на нет бюффоновское остроумное определение: “Стиль — это человек”, делая совершенно необязательным стилистическое, т.е. индивидуальное, своеобразие автора того или иного трактата. В результате требование всеобщности разума (сравни у Канта: “Говорить о разных моралях — то же самое, что говорить о разных разумах») приводит к тому, что идеи, поняты как *главные мысли* произведения, выраженные *соответствующими* словами, можно без какого-либо заметного ущерба для понимания пересказать, образно выражаясь, но не меняя существа дела, своими словами.

В первой трети XVII века Декарт развивает, ориентируясь на построение математических знаков, идею такого знакового языка разума, который заключал бы в себе всю философию. Платоновская мечта, “...охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено” [4, с. 176], позволяет рациональным, спекулятивным способом опровергнуть гераклитовский тезис об абсолютном характере становления и, “очертив пределы имени” (Сократ), приступить к диалектической “беседе души с самой собой”. Августиновское дополнение: “и с Богом” имеет теоцентрический характер, который, с неизбежностью риторики в досхоластической теологии, выражаясь современной терминологией, “трансцендентально означен” даже тогда, когда речь идет о вещах, вовсе не имеющих прямого отношения к теологии. “Покаянный” тон христианской исповеди и «сентиментальный» у Руссо проиллюстрировали бы герменевтический подход достаточно ясно.

Однако античный и христианский тип беседы, устремляющийся к диалогу, методически “монологизируется” в Новое время. “Медитации” Декарта — еще один тому пример. Символические формы выражения у Канта, созданные, по словам М. Мамардашвили, для того, чтобы формы предметного и конечного познания не перенести на абсолютное и бесконечное, позволяют производить различие между сущностью и явлением (как метафизическими основами) на другом уровне, помещая язык, слово (как выражение мысли), литературу (как риторику) в заведомо подчиненное положение [3]. Теперь уже не Бог, не Идеи, но загадочные гносеологические ноумены (у позднего, «смирившегося» Канта) обладают властью истинного. “Переходность” таких фигур как Декарт, Лейбниц или Спиноза характеризуется еще и соответствующей переходностью и изменением отношения философии и литературы.

Вечное сопричастие *lumen naturale* (естественного света) ума позволяет, несмотря на религиозный раскол, этим мыслителям чувствовать себя в относительной безопасности, в надежных руках. М. Мамардашвили акцентирует именно эту мысль, а не историческую зависимость их философского дискурса

(Декарта в частности) от схоластики. Если воспользоваться образом Рорти, полагавшего суть европейской науки и рационализма вообще в том, что философия рассматривалась (сознательно или нет) как зеркало природы [5], продолжение этой метафоры можно представить как отношение к ладоням того, кто это зеркало держит и куда направляет. Взаимоотношения Автора и творения, само понятие авторства меняются.

С одной стороны, схоластические “Суммы” уступают место пропедевтической (идушей от Сократа, как полагают некоторые исследователи) роли философии в процессе познания, ориентирующейся отныне на научность и становящейся в более строгом смысле уже не любовью, стремлением к мудрости, а эпистемологией, целью которой, грубо говоря, состоит либо в прояснении и принятии понятий, либо в отбрасывании их ввиду нечеткости и двусмысленности.

Частная генеративная потребность, таким образом, неразвитая (или репрессированная) в “Богом-отцом созданным” иерархическом (со-)обществе, высвобождается и реализуется в “титанизме” (Энгельс) Возрождения. Забвение анагогической (религиозной) функции искусства делает его более самостоятельным, все более и более склонным к безудержному самопроектированию и самоэкспериментированию, достигая своего пика в веке XX [1]. “Перенимаемая” у единственного творца креативная способность, после сотен безымянных переписчиков и комментаторов Средневековья, становится самодовлеющей, не указательной, а выразительной.

Хорошо показанный в культурологии (например, М.Бахтиным, А.Гуревичем) разрыв между официальной идеологией и “низовой”, “антропокосмичной” мифологией получает продолжение в отношении литературы и философии. Как отмечает М.Фуко, “в средние века атрибутирование какому-либо автору в рамках порядка научного дискурса было необходимо, так как это было показателем истинности... Начиная с XVII века эта функция в рамках научного дискурса все больше и больше стирается: принцип автора нужен теперь лишь для того, чтобы дать имя теореме, эффекту, примеру, синдрому. Зато в рамках литературного дискурса функция автора, причем начиная с этого же времени, все больше и больше усиливается: всем этим рассказам, поэмам, драмам и комедиям в средние века было дозволено циркулировать анонимно. И вот теперь вдруг у них спрашивают и требуют от них ответа, откуда они взялись, *кто* (выделено нами — А.С.) их написал; от автора требуют, чтобы он отдавал себе отчет в единстве текста, который подписан его именем» [6, с. 63].

Распространение книгопечатания и победа в нескольких странах Европы Протестантизма, отрицающего важность Традиции и узаконивающего понимание текста Священного Писания исходя из него самого, основанное не на всеобщем знании и умении, одобренном Церковью, а на собственной совести индивида, «сердце», истолкование Библии (вспомним марксово: «Лютер превратил попов в мирян, а мирян в попов»), которую сам же Лютер и перевел впервые на немецкий, открыли доступ к многообразию чело-

веческого герменевтического опыта. По вполне ясным историческим причинам, таким как изобретение Гуттенбергом печатного станка и потеря исключительной роли языка ученых, латыни, начинают быстро развиваться национальные литературы, уже не как анонимное устное народное творчество (даже многие рыцарские романы, подписанные одним автором, сочинялись многими), а как письменные «свидетельства» своей эпохи, выраженные уже авторами индивидуально.

После перевода основных греческих философских понятий на латынь, язык схоластической парафилософии (так иногда называют средневековую теологию) становится обладателем и выразителем хорошо закрепленной системы смыслов, распад которой, несмотря на яркие, к примеру, свидетельства противоречий у непогрешимых Отцов Церкви, предоставленные Абеяром, стал возможен только тогда, когда пошатнулось все здание феодальной идеологии и на историческую сцену начали врваться представители третьего сословия, гуманисты, реформаторы, просвещающая мир светом разума и свободы. Это дает возможность творчества. Гибкость и свобода повседневной речи, немислимые для западной (в отличие от восточной, где «популярность» того или иного теолога зависела от его личных «поэтических» достоинств) теологии, становятся, как было сказано, письменно зафиксированными, что заставляет в конце концов философов XVII века избегать двусмысленности, присущей самому языку, и, не считая философию царицей наук, равняться как на дефиниторские паттерны схоластики, так и на язык естествознания, при том что понятие авторства по-прежнему субстантивировано.

Декарт является в этом смысле ярчайшим примером. «Я», понятие как субстанция, онтологическое наследие христианской веры, генерирующей творчество героев Возрождения, получает кризисное выражение в просветленной печали у зрелого Шекспира, а затем в барочной усталости и фаталистском смиреннии персонажей Кальдерона (держа в уме и юмор обоних). От картезианского сомнения до отчаяния Керкегора и абсурда Камю пролегал пропасть. В одном из писем Декарт признается, что «об истине мы ничего не узнали бы, что это такое, если бы не знали ее уже по натуре». Те непродуктивные для литературы тавтологии у французского мыслителя, (при его национальном таланте в эпистолярном жанре) есть философская задача обмануть злого гения языка и представить мир как научное описание, не нарушающего свои законы. Первая (или одна из первых) научная книга на французском языке («Рассуждение о методе») могла бы стать образцом философского методологизма. Однако, несмотря на аристократизм Декарта, его «рассудительность» могла бы быть серьезно оспорена и обвинена в «плебейскости» антиподом наукообразной философии, наследником и ярким продолжателем риторической традиции Джамбаттиста Вико. Вико одним из первых уразумел наивность *понятия*. То, что было в поздних своих работах показано Витгенштейном уже в XX веке, интуитивно понимал итальянский мыслитель. Историческая эсхатология, чуждая любящим «истории» древним грекам, пришедшая через иудейский

мессианизм в Европу вместе с христианством, постепенно превращается в то, что можно назвать победой исторического сознания. Он сумел разглядеть как преимущества, так и ограниченность критической науки Нового времени. Воскрешая древний образ античного мудреца (кинического Сократа) в противовес «школьному» ученому, Вико обосновывает значение красноречия и его право на самостоятельность. Поэтому «старая топика отодвигает в сторону картезианскую критику. Топика — это искусство находить аргументы, она служит для развития чувства убежденности, которое функционирует инстинктивно и мгновенно (*ex tempore*), и именно поэтому его нельзя заменить наукой» [2, с. 63]. Скептицизм жизнерадостного в целом итальянского преподавателя риторики не происходил из усталости от невозможности найти истину, а носил позитивную двусмысленность: жизнь в любой момент может обернуться своим неисповедимым ликом.

Мир эпистемологической философии Декарта получил бы (если бы не предрассудки науки) в лице Вико достойного оппонента, открывающего заново «мир жизни». Оправдание здравого смысла и жизненного мира во множественности его проявлений именем классической гуманистической традиции, берущей начало в античной древности и в ее литературном (прежде всего поэтическом) наследии не получило никакого резонанса в набирающем тогда ход естествознании и «эпистемологически» направляющей ее философии.

Возвращаясь к Вико, чей историзм отныне приобретает характер любознательности, эсхатологический оттенок (но уже не христианского, а, скорее, мифо-античного происхождения) обнаруживается в его филологических находках, призванных внимательнее присмотреться к истории и относительности всех философских систем, претендующих на окончательность и пренебрегающих наставлением (как вкладом в образование). То, что в наше время считается само собой разумеющимся, во времена Вико имело, или должно было иметь, характер открытия. «Идеальная вечная история», состоящая из трех главных эпох (богов, героев и людей), кроме своего мифо-диалектического отличия от иных исторических моделей, «меняет» на своем протяжении и язык; иероглифический у Богов (как тут не вспомнить Деррида) на поэтический (у Гомера, например) героической эпохи, вытесненный, в свою очередь, дискурсивным, понятийным языком философии эпохи собственно человеческой. Интуитивное проникновение в мир другой культуры означает для Вико недостаточность просвещенческих предрассудков «разумного», дискурсивного, понимания и, как следствие, признание автономной ценности опыта Другого, нуждающегося, для (сказанного выше) превращения внешнего во внутритекстовое, в допущении множественности и принципиальной несводимости к чему-то одному (языку, идее, модели и т.п.) и пробуждении способности фантазии для того, чтобы вообразить другие способности категоризации мира.

Скептическое отношение Декарта к истории («Можем ли мы узнать о Цицероне больше, чем его служанка?») могло бы стать насмешливым отношением естественных наук к наукам о духе вообще. Одна-

ко простая мысль Вико о том, что человек (как род) может понять лишь то, что сам создал, имеет далеко идущие последствия. Даже декартово признание (или оговорка) в том, что его метод годится только *для него* самого, неожиданно дает право усомниться в универсальности правил мышления и несет слабый, но все же проявившийся намек как, с одной стороны, на субъективистскую претензию господства языковых средств, используемых французским философом, так и на его бессознательную веру в конечную цель самой философии: представить максимально точную репрезентацию реальности, *покоящейся на метафоре* ума как зеркала, благодаря его (зеркалу) «осмотру, починке и полировке» (Рорти) достигающего желанного и совершенного тождества: «Мир=картина» или «Мир как сказка».

Выводы. Краткий исторический экскурс проблемы литературности в европейской философии показал, что появление сугубо литературных компонентов носило в большинстве своем спорадический характер, совершая колебания между возможностью и необходимостью в зависимости от тех или иных особенностей: индивидуальных литературных способностей авторов философских текстов, традиций философских школ и т.д. Перспективой данного исследования является рассмотрение литературной составляющей в философских работах отдельно взятых мыслителей.

Литература:

1. Батракова С.П. Образ мира в живописи XX века: к постановке проблемы / С. П. Батракова // Arbor Mundi. — 1992. — № 1. — С. 82-108.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — 699 с.
3. Мамардашвили М. Картезианские размышления (январь 1981 года) / М. Мамардашвили. — М.: Издат. группа «Прогресс» «Культура», 1993. — 350 с.
4. Платон Федр / Платон // Платон Собр. соч. в 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С.135-191.
5. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — 320 с.
6. Фуко М. Порядок дискурса: Инаугурационная лекция в Колледж де Франс прочитанная 2 декабря 1970 года / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996. — С. 47-96.