



Рецензии, аннотации, отзывы



**ТЕЛЕСНОСТЬ МЫСЛИ И МЫСЛИМОСТЬ ТЕЛА  
(о серии философских трудов «Тела мысли»)**

*А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ*

**Манифест проективности**

В 2000 г. издательство «Алетейя» начало издавать серию философских трудов «Тела мысли»<sup>1</sup>. В первой из книг – «Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков» – в предваряющем предисловие разделе «В поисках новой гуманитарной парадигмы (От редакционного совета)» о серии говорится как о продолжении прерванного в начале 1990-х издания «Санкт-Петербургских Чтений по философии культуры»<sup>2</sup>, и как о дополнении и концептуальной альтернативе московской серии «Ad marginem», которая способствовала продвижению и закреплению постструктуралистской парадигмы в российской гуманитарной мысли.

Заявленная альтернативность весьма показательна. «Тела мысли» – серия-манифест, серия-проект (не в тривиальном понимании проективного знания). И, более того, это – серия, которая предельно ясно артикулирует структурно-функциональную роль феномена серийности в современной культуре. Следовательно, «Тела мысли» в очерченном контексте, может быть, весьма актуальный и благодарный предмет философско-культурологической рефлексии. Здесь принципиальным оказывается то, что границы гуманитарной методологии, философского направления и книжной серии совпадают.

Обычно манифест – это некое обоснование, предупреждение читателя о характере предлагаемого творчества. Манифесты символистов были довольно четко отграничены, скажем, от поэзии и трактатов. Акмеистов – также. Но уже

у футуристов манифестационным оказывается само творчество, хотя все равно мы можем сказать, где поэтический текст, а где манифест; можем отличить одно от другого. Но в случае с текстами «Тел мысли» мы не можем провести такой границы. Сами эти работы концептуально существуют постольку, поскольку перманентно манифестируют себя в качестве некоего принципиально нового проекта. Таково их социокультурное функционирование. В особенности, на мой взгляд, это относится к «Философии возможного» М.Н. Эпштейна и «Проективному философскому словарю».

Именно «проективность» является ключевым понятием новой гуманитарной парадигмы. Проективное знание понимается как творческое, креативно-дополнительное по отношению к дескриптивности, описательности.

Проект не есть нечто запланированное, встроенное в некий исследовательский алгоритм, а нечто внедряемое в плоть культуры самим актом провозглашения той или иной концептуальной возможности. В данном контексте содержание концепта неотличимо от акта манифестирования этого концепта. И концепт понимается не только как что-то рационально выстроенное, но и концептивно, «зачинательно-творчески». Отсюда и предлагаемый М.Н. Эпштейном термин «концептивизм», именующий новое общегуманитарное направление, пришедшее на смену постмодернизму. В таком манифестационном подходе к философствованию чувствуется влияние литературы, литературоведения и литературной критики. И, конечно, современный философский концептивизм генетически частично восходит к концептуализму в художественной литературе (и в философии — Б. Гройс, а также и сам М.Н. Эпштейн). Но не следует думать, что в этом случае мы имеем дело с экстраполяцией литературы («литературности») на философию. Сама рецепция концептуалистской эстетики философией есть случай философствования. Ведь и эстетическое противостояние метареализма и концептуализма в 1970 — 80-е гг. есть воссоздание на некотором уровне средневекового антагонизма реализма и номинализма.

Проективность манифестируется в задуманной и манифестируемой серии в своеобразно понимаемой историко-

философской преемственности. Отчасти это напоминает «Культуру и взрыв» Ю.М. Лотмана. Отчасти — остранение традиции в интерпретации русских формалистов (В. Шкловский и др.). В каком-то смысле изучение истории культуры и, в частности, философии, удобнее начинать с современности, чтобы яснее понимать, с какой точки зрения мы смотрим на историю и на самую историчность, которая может и игнорироваться, и деконструироваться, но может и агрессивно вторгаться в теоретические построения. В новой культурно-философской, гуманитарной парадигме, утверждаемой авторами «Тел мысли», преодолевается прежде всего постмодернизм, как бы ни был многозначен и неопределен этот термин. Конечно, для того, чтобы относительно адекватно воспринимать концептивизм (позитивный конструкционизм), постчеловеческую персонологию, семиодинамику, глубокую семиотику, необходимо учитывать структуру преодолеваемого препятствия, т.е. постструктуралистскую парадигму. Но проблема усложняется тем, что до сих пор популярна иллюзия современности постмодерна, тогда как он уже сравнительно давно отошел в область истории. Об этом свидетельствует огромное количество описаний постмодерна — словари, учебники, энциклопедии, комиксы и т. д. Количество дескрипций и классификаций постмодерна в современной литературе значительно превосходит количество самих постмодернистских текстов. Все это весьма красноречиво свидетельствует о «смерти постмодернизма» (всего комплекса, по И.П. Ильину, постструктурализма — деконструктивизма — постмодернизма)<sup>3</sup>, который, в свою очередь, основывался на многочисленных «смертях» (автора, читателя, субъекта, человека). Теперь уже, как мне кажется, неумолимая динамика (семиодинамика) культуры заставляет нас реконструировать для нас же самих ту современную, постпостмодернистскую точку зрения, пока для нас неявную (поэтому и нуждающуюся в реконструкции), с которой мы только и можем осмыслить постмодерн. А это нам в свою очередь необходимо, чтобы эпистемологически двигаться далее вглубь истории. Так вот, гуманитарная парадигма, манифестируемая и методологически оформляющаяся в книгах рассматриваемой серии, может быть, наиболее

явно, внятно и эвристично воссоздает современное видение философской проблематизации универсума (по М.К. Мамардашвили) и истории философствования.

Так, один из авторов и соредакторов серии — Г.Л. Тульчинский говорит об остранении традиции, но не останавливается на этом. Остранение, или деконструкция, не есть что-то самодовлеющее, а только первый этап саморазвития той или иной парадигмы. Вслед за «революционным разрушением» следует игра новыми концептами, обретшими силу в результате деконструкции (второй этап), а затем — формирование, конструирование принципиально новой парадигмальной системы. Как следует из аннотаций серии, такая смена парадигм в истории философствования прослеживается от Канта к Гегелю, от Ницше к Гуссерлю, а также от Деррида к концептивизму, постчеловеческой персонологии, т.е. непосредственно к «Телам мысли». И это, на мой взгляд, звучит очень убедительно.

Докантовский период философствования характеризуется как находящийся преимущественно в модальности действительности, актуальности. С Канта начинается эпоха критической философии, в которой на первый план выходит модальность необходимости, долженствования. Эта критическая эпоха заканчивается самой беспощадной критикой возможностей философствования — критикой логоцентризма у Ж. Деррида и других постструктуралистов. И вот когда возможности критической философии были исчерпаны, начался (начало текущего столетия) период нового философского конструирования, но только не актуалистского, а возможностного, направленного на потенциацию действительности. В этой атмосфере перманентного потенцирования и следует воспринимать философские тексты нового гуманитарного направления (в том числе и методологического), проективно внедряемого в культуру петербургской «Алетейей» в серии «Тела мысли».

### **От классической метафизики к неклассической**

На страницах первой книги серии *«Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков»* нет четкого определения неклассической метафи-

зики. Можно обратиться лишь к косвенным характеристикам. Так, по мысли Г.Л. Тульчинского, новую, неклассическую метафизику представляет собой персонология, включающая в себя философскую антропологию, культурологию и традиционную метафизику. А согласно М.С. Уварову, новая метафизика есть метафизика воображаемого, которое, в свою очередь, является разновидностью возможного в духе платоновско-аристотелевского «третьего человека», попперовского «третьего онтологического мира», «воображаемой» логики Н.А. Васильева, неевклидовых геометрий, «возможных миров» логической семантики или «воображаемых миров» В.В. Муравьева и П.Д. Успенского. «И кто установил критерии демаркации воображаемого и действительного — я уже не говорю о математике и логике — в культурологии и философии, для которых «пластичность», принципиальная возможность взаимоотличных и даже «безумных» (по Н. Бору) подходов является жизненно необходимой?»<sup>4</sup>.

#### Великое «может быть»

«*Философия возможного*» — именно так называется вторая книга серии, принадлежащая перу *М.Н. Эпштейна*. Если П.Д. Успенский считал, что все возможное действительно существует в других измерениях бытия (проблема измерений для П.Д. Успенского является центральной), то М.Н. Эпштейн полагает, что возможность ценна и существенна именно тем, что не реализуется, не актуализируется. Если следовать схеме, предлагаемой М. Н. Эпштейном, уточняемой и дополняемой Г.Л. Тульчинским, докантовский период философствования можно назвать онтологическим, или метафизическим, находящимся в модальности действительности, а период от Канта до Деррида (гносеологический, эпистемологический, критический) — находящимся в модальности необходимости, то современный период (начальная фаза) является возможностным.

Книга М.Н. Эпштейна заслуживает отдельного рассмотрения. Она сопровождается прекрасным предисловием Г.Л. Тульчинского, которое высвечивает многие значимые мысленные интенции М.Н. Эпштейна. «Философия возможного» — это своеобразный трактат, в котором изла-

гается некая совершенно оригинальная система философии. Центральной категорией трактата является категория модальности, которая получает новое философское, логическое и методологическое осмысление. В приложениях система знания, развиваемая в книге, суммируется в таблице, тезисах и проекциях (областях знания, на которые проецируется философия возможного). Все-таки если говорить о концептуальном фундаменте «Тел мысли» и новой гуманитарной парадигме, пришедшей на смену постмодернизму, мне кажется, что «Философия возможного» как раз и играет роль такого теоретического и мировоззренческого основоположения.

В связи с возможностной философией вспоминается замечательный итальянский философ-экзистенциалист Н. Абаньяно с его «возможностью возможности», с мыслью о том, что возможность только тогда является верной своей внутренней интенции, если не исключает следующих возможностей и т.д. В любом случае, модальность как категория находится в зависимости от языка как возможности мышления. И сама классификация модальностей находится в такой же зависимости. Философия, если следовать М.Н. Эпштейну, есть не учение о бытии и/или мышлении, а потенцирование, овозможивание бытия/мышления. Причем все онтологические категории в этой системе философствования своеобразно возрождаются после своей символической «смерти» в постмодернистской эпистеме.

Все иные концепции возможного могут быть классифицированы в зависимости от того, чему приписывается возможное как модальность (и здесь М.Н. Эпштейн следует последовательно номиналистически настроенному американскому философу Н. Решеру, на которого ссылается). Модальностью чего является возможное — бытия, мышления или языка? В зависимости от решения этого вопроса выделяются четыре позиции — номинализм (модальности исключительно в языке), концептуализм (в уме), концептуальный реализм (в Божественном уме) и реализм (в бытии, независимо от языка и мышления). М.Н. Эпштейн, называя позицию Н. Решера последовательно номиналистической, все же замечает, что он «соскальзывает» в концеп-

туализм, ибо предельное объяснение связывается у последнего не с языком, а с языковыми возможностями, которые, в свою очередь, выводимы из мышления. Отсюда, по-видимому, следует, что чистый номинализм вообще невозможен.

М.Н. Эпштейн же сдвигает саму методологию рассмотрения этой проблемы в другую позицию. По М.Н. Эпштейну, важно не то, каким модусам принадлежит возможное — бытию, мышлению или языку, а как оно проявляется в этих сферах? Более того, именно возможность является, можно сказать, принципом существования бытия, языка и мышления. Бытию предшествует (не во временном, а в онтическом плане) возможность быть и т.д.

И вся книга М.Н. Эпштейна является разворачиванием, потенцированием возможности как методологической основы философского творчества. Хотя, конечно, вся эта цитадель возможного представляет собой текст интереснейшего филолога и мыслителя современности, отличающегося своими методологическими и стилистическими пристрастиями (интересами — категория интересного занимает особое место в концептивизме, ему посвящена отдельная статья в «Проективном философском словаре»), т.е. факт языка, обусловленный определенной парадигматикой (языковыми возможностями, которые необязательно сводить к особенностям мышления) и выраженный в определенной синтагматике (речевая реализация).

Книга С.С. Гусева «Смысл возможного», если следовать названию, вполне вписывается в такую концептивистскую, возможностьную парадигму, но содержательно, методологически и стилистически представляет собой вполне самобытное, «неангажированное» явление. Проблема смысла, несмотря на «всеизученность» и «затасканность», получает глубокую и оригинальную разработку. В книге рассматриваются такие разные темы, как «тотемизм», «страх», «метафора», «смысл», но все они слагаются в единую линию, «итогаюсь» в завершении в такой проблематике, как «Возможности человечества и человечество как возможность».

Проблема смысла связывается историко-генетически у С.С. Гусева, в частности, с тотемизмом, с различными формами первобытной символизации, а также с семиотическим

различением знаков первого и второго порядка. Обращаясь к этому кругу идей, видимо, стоит учитывать критику тотемизма как культурно-научного мифа у К. Леви-Строса в «Первобытном мышлении» и в других работах. Классификация знаков первого и второго порядков должна быть соотнесена с первичными моделями реальности и вторичными моделирующими структурами, как они описывались и объяснялись в контексте московско-тартуской семиотической школы, в частности, у Ю.М. Лотмана. Здесь уместнее, на мой взгляд, в качестве знаков второго порядка было бы рассматривать как раз сакрализованные предметы, становящиеся вторичными моделями, т.е. порождающими свой собственный язык, свою парадигматику, относительно автономно существующую. Сакральная сфера предметности, противопоставляемая утилитарной, являет собой как бы «вторую культуру», так же как обыденный уклад жизни оказывается «второй природой». Вторая, усложненная культура и становится смыслопорождающим устройством, условием функционирования смысла в системе человеческих отношений.

С.С. Гусев очень интересно сопоставляет термины *смысл* и *значение*, приводя различные точки зрения на их соотношение и выявляя свою собственную: «...значением слова являются именно образы, тогда как его смысл будет определяться связями с другими словами, с которыми оно соединяется в структуре конкретного текста»<sup>5</sup>. Отсюда возникает и такое выражение, как коннотационная семантика. Конечно, сведение значения к образу весьма уязвимо. Здесь следует учитывать и зыбкость и неопределенность самого понятия образа, и критику концепции образа Л.С. Выготского... К тому же, объяснение значения через соотношение с образом сдвигает проблему, но не приближает к ее решению. Образ ведь тоже – знак. В нем тоже можно выделить означающее и означаемое, а, следовательно, можно говорить о значении и смысле образа и т.д. В структуралистской традиции (Ф. де Соссюр – Р. Барт) значение, как правило, является синонимом означаемого, которым, в свою очередь, является не предмет, а понятие. Знак же Ф. де Соссюр понимал как двуединство означающего и означаемого. Смысл же, согласно Ю.С. Степанову, развивающему Г. Фре-

ге, следует отличать от значения как интенциональную семантику от экстенциональной соответственно. Если все же отличать значение от означаемого, то, может быть, следует рассматривать значение как сложную структуру отношений между означающим и означаемым (ибо однозначное соответствие здесь возможно только в случае искусственных, формализованных языков, тогда как в естественном языке, а также во «вторичных» языках — художественных, научных и т. д. — преобладают разветвленные, многообразные соотношенности формальных и содержательных моментов в знаке). С.С. Гусев замечает, что значение и смысл не могут осмысляться вне соотнесения со структурой понятия, но если последнее, фактически, совпадает с означаемым (по Ф. де Соссюру, Р. Барту, на которого ориентируется автор, У. Эко), то возникает смешение терминов, что является нежелательным для всякой стройной теории.

Следует иметь в виду, что всякое значение обусловлено контекстом, в том числе и образы, о которых говорит С.С. Гусев. Мы не можем ничего сказать об образе, абстрагируясь от коннотаций. В таком случае теряет смысл само разграничение образа и смысла, так как специфика эйдоса задается и создается контекстуальными отношениями. Это прекрасно видно на примере художественного образа. Образ как таковой определяется не корреспонденциями с внетекстовой реальностью, а художественной структурой текста. В таком случае можно вообще абстрагироваться от значения и говорить только о смысле. Вообще, если смысл определять через контекстуальные связи, существующие в той или иной семиотической системе, это, фактически, приводит нас к структуралистским представлениям о смысле как структуре текста, что возвращает к гуманитарному мышлению начала 1960-х гг., не привнося ничего существенно нового. Сходные представления мы находим и у А.Ф. Лосева в размышлениях о природе символа. Здесь опять же смысл растворяется в семиотических отношениях, что стало общим местом в методологической линии формализм — структурализм — деконструктивизм. Думается, что в контексте новой гуманитарной парадигмы, глубокой семиотики, метафизики как персонологии, о которых говорит Г.Л. Тульчинский, более интересным и новым

было бы полагать смысл как нечто трансцендирующее знаковую природу текста и мышления.

Отдельно говорит С.С. Гусев о смысле символических структур как более высокоорганизованных построений, акцентируя внимание на их полисемантике. Вообще, как представляется, С.С. Гусев больше внимания уделяет разнопорядковости и многоуровневости смысловых образований, нежели общей теории смысла. И в этом чувствуется примат смысловых возможностей над «тоталитарностью» большой теории.

### **Персонологическая метафизика и глубокая семиотика**

Пожалуй, самое разноплановое сочинение серии, стилистически и теоретически — *«Постчеловеческая персонология» Г.Л. Тульчинского*. При этом автор удивительным образом реализует единство методологии и общей позиции. В этом философском опыте говорится и о политике, и о менеджменте, приводятся личные воспоминания (то, что станет позднее материалом для «Историй по жизни»). Видно, что это — синхронно представленная динамика, динамика человеческого и философского (персонологически объединенных) опыта, некая обобщающая, суммирующая рефлексия, синтезирующая многочисленные абстрактные и схематические построения с экзистенциальным опытом души. Это — книга, открывающая действительно новые философские горизонты. Феномен постчеловечности осмысляется Г.Л. Тульчинским как духовное, не ограниченное и не сдерживаемое человеческим, сугубо антропологическим фактором. Человеческое детерминировано особенностями тела, видовыми характеристиками, но современная культура (спорт, медицина, искусства, технические достижения) настолько деформировала, деконструировала тело и наши представления о теле, что перестала определяться антропологическими атрибутами. Культура так или иначе трансцендирует биологические качества человека разумного, и для осмысления личности, персоны мы уже не можем ограничиваться «слишком человеческими» параметрами. Личности и осмыслению личности стало тесно в человеческих (видовых) рамках в современной гуманитарной парадигме. Личность оказывается запредельной виду *homo sapiens* бла-

годаря росту самосознания, становится по отношению к своей видовой идентификации в позицию пост-. Личностное самосознание, самовозрастание личности происходит, по мнению Г.Л. Тульчинского, по векторам свободы и ответственности, которые связаны друг с другом особым образом. В предисловии к *«Философии тела» М.Н. Эпштейна* и *«Телу свободы» Г.Л. Тульчинского* мы находим следующую фразу: «...культура — это алхимия, которая претворяет необходимость в ответственность, пользуясь философским камнем свободы»<sup>6</sup>. Эта мысль — во многом ключ ко всей направленности философского поиска, определяющего «Тела мысли», замысел нового гуманитарного проекта.

Ответственность здесь эквивалентна возможности, так как последняя, согласно эпштейновской истории философии, также приходит на смену периоду философии необходимости (от Канта до Деррида), свобода же, как может показаться, не является в этой формуле чем-либо самоценным, так же, как и философский камень является в первую очередь средством достижения цели. Хотя тут можно вспомнить об экзотерическом и эзотерическом понимании алхимии. Профанное восприятие алхимического знания целиком заинтересовано получением внешнего результата (материальные ценности), а для подлинной алхимии важен сам процесс внутреннего делания — имеется в виду пресуществление личности алхимика, идущее параллельно изготовлению философского камня. Так что, воспитывая в себе свободу, мы не просто можем стать ответственными (вменяемыми), но и перевоплотиться внутренне, обрести тело свободы. Причем дух, как представляется, может стать свободным, лишь освободившись от отождествления с конкретикой тела. Тело же свободы, в отличие от биологического тела, видимо, представляет собой область распространения возможностей личности.

Существенно развивает персонологическую тему и последняя по времени книга серии — работа пермского философа *С.В. Комарова «Метафизика и феноменология субъективности»* — обстоятельнейший трактат по метафизике и феноменологии субъективности<sup>7</sup>. В итоге тонкого и глубокого анализа феномена субъективности, эволюции его ос-

мысления в философской классике и современной литературе, автор приходит к «расширенному» пониманию субъективности «мерцающего» субъекта.

Очень важным в постчеловеческой персонологии является постулирование такого направления гуманитарной мысли, как глубокая семиотика, альтернативная как американской семиотической, так и французской семиологической традициям. Ряд имен, представляющих эту традицию, таков: В. Гумбольдт, В. Вундт, А. Фосслер, В. Марти, М.М. Бахтин, Н.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, П.А. Флоренский, Л.С. Выготский. Иногда в кругу этих имен упоминается А.Ф. Лосев. Вероятно, к этой же традиции имеют отношение С. Рубинштейн и А. Леонтьев.

Традиция глубокой семиотики, следуя мысли Г.Л. Тульчинского, сконцентрирована на метафизике текста, в отличие от французской семиологии, сосредоточенной на дискурсивных структурах, и пирсовской семиотике, во многом совпадающей с логикой. На первый план в глубокой семиотике выходит проблема осмысления, это — персонологическая семиотика. Г.Л. Тульчинский предлагает сделать метафизику четвертым, дополнительным измерением семиотики наряду с синтактикой, семантикой и прагматикой. Причем для метафизики основным объектом рассмотрения оказывается, в таком случае, система отношений *личность — текст*. Но здесь важно правильно, в соответствии со взглядами, представляемыми в новой гуманитарной парадигме, понимать личность (в контексте постчеловеческой персонологии). Возможным синонимом глубокой семиотики у Г.Л. Тульчинского оказывается семиодинамика, основным объектом которой является лиминальный (переходный) дискурс. Изучить семиотическую динамику перехода из одной парадигмы (системы, эпистемы, эпохи) в другую — вот что представляет интерес для этой дисциплины. Лиминальность всегда проявляет себя через остранение (которое сближается у Г.Л. Тульчинского с деконструкцией), т.е. семиодинамика — это в значительной степени семиозис остранения. Но остранение — это лишь первая фаза лиминальности, по Г.Л. Тульчинскому. За ней следует свободная игра остраненными смыслами (вторая фаза), а за последней —

новое конструирование (концептирование). В частности, концептивизм и постчеловеческая персонология явились результатами такого конструирования после первых двух фаз (деконструкции и игры) постструктурализма – деконструктивизма – постмодернизма.

### Лингговитализм

Особо следует отметить специфическую креативность работ серии. Креативность здесь играет, пожалуй, решающую роль, так как именно она, дополняя исследовательский модус гуманитарного знания, составляет специфику современной парадигмы наук о духе. Если в структурализме господствовал аналитизм (не логический, как в неопозитивизме, а структурно-лингвистический), а в деконструктивизме – интертекстуальная игра с текстами – художественными, научными и философскими (игра, исключаящая творчество, ибо само творчество объявлялось невозможным, так как любой пишущий обречен на цитирование), то в новой неклассической метафизике (концептивизме, конструкционизме, постчеловеческой персонологии, потенциологии, философии возможного, глубокой семиотике) на первый план выходит некое самодостаточное умножение сущностей, потенцирование возможных миров, т.е., проще говоря, не сдерживаемое «методологической одержимостью» (по выражению М.Н. Эпштейна) философское (научное, художественное) творчество. Порождение новых смысловых возможностей, т.е. смыслопорождение, расширение гносеологического и методологического поля рассматриваются в данной исследовательской ауре как вполне автономные задачи, точнее, некие философские (научные, поэтические (от *поэтика*), в каком-то смысле даже мифопоэтические, мыслительские) творческие задания, вдохновляющие современных гуманитариев. Для рассматриваемого круга идей характерно неприятие методологической определенности (обусловленности, «заикленности», «одержимости»), редуccionизма, детерминизма, классически, логоцентристки понимаемой интеграции (философии всеединства М.Н. Эпштейн противопоставляет философию всеразличия, некую пандифференциацию знания).

Выражение «лингвистический поворот» в философии XX века давно стало общеупотребительным. Правда, оно чаще ассоциируется с лингвоаналитической, позитивистской англосаксонской традицией и с онтологической герменевтикой, тогда как методологически вернее, на мой взгляд, было бы возводить данную тенденцию к структурной лингвистике и проекту семиологии Ф. де Соссюра. В.Л. Махлин, филолог и философ, исследователь творчества М.М. Бахтина, говорит об «общефилологическом повороте» философии XX века. Мне кажется, что наибольшую силу лингвистическая тенденция в философствовании набирает не в англосаксонской лингвофилософской традиции (от логического позитивизма до теории речевых актов и семантики возможных миров), где большее внимание уделяется логике, а не языку, а во французском структурализме середины прошлого столетия (К. Леви-Строс, ранний Р. Барт и др.). Но уже начиная с постструктуралистского этапа есть основания говорить о «литературоведческом повороте», так как и сам язык начинает пониматься через литературу (а не наоборот). Сам язык в его интертекстуальном измерении воспринимается как поэтический текст. В свете сказанного стоит заметить, что новая, концептивистская парадигма, пришедшая на смену постструктуралистской, в определенном смысле уходит от филологизации философии. После векового обусловливания дискурсивными практиками, своеобразного структурно-лингвистического редукционизма, философия вновь разворачивается к онтологии, к метафизической проблематике, хотя, конечно, филологическая линия остается довольно сильной, но изменяет свой модус. В этой связи можно говорить о «новом онтологическом повороте» философии XXI столетия.

Причем, «новая метафизика», по Г.Л. Тульчинскому, это — с одной стороны, семиотически осмысленная метафизика (отсюда глубокая семиотика), с другой — онтология как персонология (причем постчеловеческая персонология). Язык также понимается онтологически, но не в хайдеггеровском и не в гадамеровском смысле, а лингво-виталистски (по М.Н. Эпштейну). Лингвовиталистически ориентированный философ не пытается построить искусствен-

ный язык, не пытается анализировать язык обыденный (хотя размышления об этимологии, семантике и др. языковых аспектах присутствуют; правда, они имеют характер вполне самостоятельного теоретизирования (потенцирования — размышления о языковых возможностях, а также проецирования самих языковых возможностей), не обладая выраженной прагматической направленностью, которой отличается аналитическая философия), но занимается вполне свободным (и ответственным) философским языкотворчеством. Создаются новые философские концепты, формируется новый философский язык, моделируются возможные миры философствования, прочерчиваются новые векторы мысли. Все это есть не что иное, как создание новых смысловых возможностей.

Лингвовиталистская методология — это своеобразный синтез подходов Ницше и Витгенштейна; это — языковой синтез, противопоставленный языковому анализу. Творческий потенциал философствования (в смысле языкового синтеза) обнаруживается у Ницше, о нем говорят Ж. Делез и Ф. Гваттари, а у авторов «Тел мысли» он возводится в методологический принцип, который выражается, в частности, в таком философско-языкотворческом опыте, как «Проективный философский словарь». Новые концепты М.Н. Эпштейна, Г.Л. Тульчинского, Ю.М. Романенко и др. — своего рода «семенные логосы», потенцирующие возможный языковой мир философии.

Во всем этом чувствуется некий футуристический импульс, некий языковой утопизм (любая разновидность футуризма и, шире, авангарда, есть языковая утопия); но, с другой стороны, М.Н. Эпштейн говорит о протофилософском языке, который есть не авангард, а арьергард философствования и культуротворчества. Авангард авторитарно утверждает свое эстетическое господство, он весьма откровенно стремится к власти, тогда как протокультура мыслит себя в качестве эмбриональной стадии отдаленного будущего.

### **Гипертекст «Тел мысли»**

Многие концепты и концепции, развиваемые в «Философии возможного» М.Н. Эпштейна и «Постчеловеческой

персоналогии» Г.Л. Тульчинского, продолжают систематизироваться и уточняться в *«Проективном философском словаре»*. Помимо этих двух авторов, словарные статьи представлены также Г.М. Бревде, Д.Ю. Голынко, С.Е. Евстратовым, Г.Л. Ляховицкой, А. Молдавером, Ю.М. Романенко, В.В. Савчуком, С.Л. Фокиным, О.А. Чулковым. Словарь представляет собой гипертекст, внедряющий в плоть культуры новые концепты самым актом заявления, манифестации. Основной пафос словаря – творческий, эвристический. Важно, что концептирование (зачинание новых смыслов) в данном случае совпадает с фактом систематизации новых терминов. Проективный словарь – это еще и протословарь, предполагающий дальнейшее логосное самовозрастание терминов.

Гипертекстуальны и другие книги серии.

Монография *Ю.М. Романенко «Бытие и естество»* – диссертационное исследование с приложением, знакомящим нас с процедурой защиты докторской диссертации. Основопологающим для Ю. М. Романенко является разведение бытия и естества как основных философских терминов (и онтологии и метафизики соответственно). Естество у Ю.М. Романенко синонимично природе (фюсис), но для автора очень важен лингвистический аспект языка философии, в том числе и этимология термина. Поэтому автор настаивает именно на «естестве», отличая его от бытия. Естество оказывается как бы бытийной авторerefлексией, пресуществляющей единое в двоицу (в арифмологическом контексте). Это – новый, очень интересный и глубокий взгляд на вещи, вместе с тем возрождающий досократическую, арифмологическую, физиологическую традицию философствования. Сам Ю.М. Романенко в связи с этим говорит об энергийно-арифмологическом методе философского исследования. Меня лично в этом контексте волнует вопрос философско-семиотического характера: знак как двоица неотличим от естества с метафизической точки зрения? Ведь именно в знаке, с некоторой точки зрения, бытие осознает себя как двоицу (разделение на сущность и явление, форму и содержание, энергию и материю, означающее и означаемое). Значит ли это, что перед лицом бытия (единого) теряет смысл различение природы и культуры, естественного и искусственного?

Книга **В.А. Карпунина** «*Воля к бытию*» носит философско-апологетический характер. Это — апология и онтологического аргумента, и религиозного мировоззрения в системе философского знания, и философии о. П. Флоренского (перед лицом самого же о. П. Флоренского)... Хотя есть и осуждения — скажем, творчества М. Булгакова. В общем, это — очень аксиологическая, иногда даже литературно-критическая философия. Чувствуется публицистический опыт автора. Как заметил Г.Л. Тульчинский, В.А. Карпунин — живой философ. Это — живая философия не в ницшеанском смысле, а, скорее, в смысле символистского жизнестроительства, понятого и через мистическую персонологию Д. Андреева (В.А. Карпунин на страницах своей книги очень высоко оценивает «Розу мира»). Что же такое онтологический импульс? «Онтологический импульс — это созидательная, антиэнтропийная, организующая сила нашего духа и воплощение свободы его самоопределения»<sup>8</sup>. Можно задаться вопросом, какова природа импульса, организовавшего новое направление мысли, выразившееся в «Телах мысли», — дискурсивная или онтологическая? Видимо, сама школа мысли все же осознает себя изначально как онтологическую интенцию.

Своеобразной кульминацией серии является книга, написанная двумя авторами — **М.Н. Эпштейном** («*Философия тела*») и **Г.Л. Тульчинским** («*Тело свободы*»). Редколлегия серии и авторы книги сами говорят о ключевом характере этого философского опыта о теле для рассматриваемого издательского проекта. В предисловии распределение авторов и тем характеризуется следующим образом: «Первая книга (М.Н. Эпштейна. — *А.Ш.*) — это любовное «прощай», обращенное к телу как к самому хрупкому и драгоценному сосуду человечности, все более переливающейся в емкости виртуальной памяти, во вселенную знаков, чисел, программ и алгоритмов. Вторая книга (Г.Л. Тульчинского. — *А.Ш.*) — это тревожное «здравствуй», обращенное к неведомым рубежам новой человечности, созидающей свои новые тела из еще более хрупких материй свободы и ответственности»<sup>9</sup>.

Из замысла серии и из понимания роли данной книги в «Телах мысли» (и из самого названия серии) следует, что

новая философия — это прежде всего философское осмысление тела. Потому что персонологический опыт немислим без философской артикуляции осознания тела, отношения к телу. Постмодернизм, несмотря на свой телоцентризм, не был философией тела. Западная философия начиналась с натурфилософии, т.е. с философии тел, и вот в начале XXI столетия тело осознается как важнейшая философская категория. Напомним также, что одна из древнейших философских систем в истории человечества — йога — также является, по существу, философией тела. Но только если йога имеет дело с телом как выражением естества (причем, и в интерпретации Ю.М. Романенко), то для современных авторов тело — это тело, увиденное через призму социальных, культурных и дискурсивных практик и видоизмененное этими практиками. Характерной особенностью двух книг является обостренный интерес к хаптике — к так называемой осязательной философии.

Прежде всего, это — очень увлекательное чтение. Я позволю себе процитировать одну магистрантку-филолога, которая, по-моему, очень тонко заметила, что эту «сдвоенную» работу отличает «прелесть определений». Впрочем, это можно отнести ко всей серии.

Произведение М.Н. Эпштейна состоит из вполне самостоятельных разделов: «Хаптика», «Практика», «Эрос», «Эротикон Ивана Соловьева» (приложение), «Грумлинг. Самоочищение». «Хаптика» имеет целиком проективный характер, т.е. представляет собой творческое моделирование новой гуманитарной дисциплины, где основой познания выступает хапос, осязательная чувственность. «Практика» есть художественный и искусствоведческий опыт, манифестирование новой хаптической эстетики. «Эрос» есть личный опыт вчувствования в, так скажем, эротосферу, эротокосм (где, кстати, утрачивается граница между микрокосмом и макрокосмом). «Эротикон...» является своеобразным иностилистическим дополнением к предыдущему сегменту. И, наконец, последняя часть впечатляет с философско-антропологической точки зрения: М.Н. Эпштейн предлагает гипотезу происхождения культуры из природы через «практику самоочищения и взаимной чистки у животных —

груминг. С биологической (этологической) точки зрения эта гипотеза уязвима. Дело в том, что груминг представляет собой не столько осязательную коммуникацию, генетически предшествующую вербальной, сколько механизм избавления от более сильных тактильных ощущений — зуда, вызываемого паразитами и т. д. Тем не менее, роль гигиенических практик у животных и человека в самоорганизации и культурных коммуникациях велика и должна быть подвергнута специальной философской и научной рефлексии».

Мне кажется, что «Философия тела» М.Н. Эпштейна важна и как интереснейший индивидуальный философский опыт, и как начало некоей большой философской традиции. «Тело свободы» Г.Л. Тульчинского является развитием идей глубокой семиотики. Методологические и гносеологические возможности метафизико-семиотической персонологии Г.Л. Тульчинского перекликаются (в авторских построениях и интенциях) с моделями сознания Тейяра де Шардена, В.В. Налимова, трансперсональной психологии и некоторыми другими. Важно отметить, что эти интереснейшие теоретические построения имеют не только умозрительный характер, но, во-первых, разнообразят возможности философски осмысленного диалога с собственным телом или телом другого (философская рефлексия по поводу тела), и, во-вторых, создают некий общественный аттрактор развития — к новой рациональности как «разумной целостности и гармонии мира, когда технология оказывается мерой вменяемой ответственности»<sup>10</sup>.

В предисловии к труду М.Н. Эпштейна и Г.Л. Тульчинского говорится о взаимопереходящем круговороте тела и мысли, биосферы и ноосферы как о некоем принципе бытия и, вместе с тем, главной теме книги. Такова же и основная гнозисная направленность всей серии «Тела мысли». И, действительно, это философское сочинение двух авторов наиболее приближается к общему замыслу нового философского проекта и всей развиваемой гуманитарной парадигмы. Поэтому начать знакомство с серией можно именно с этой книги.

И, наконец, «Истории по жизни» Г.Л. Тульчинского, которые сам автор характеризует как «опыт персонологической систематизации». «Истории по жизни» — это некий но-

вый жанр философской словесности, близкий эссе, но, в отличие от последнего, принципиально событийный. Книга обладает и несомненной художественной, стилистической ценностью. Но почему это все же философская литература? Вероятно, потому, что все «истории», так или иначе, являются осмыслениями-иллюстрациями философских универсалий, а также в силу того, что лаконичные сюжеты, представленные в этом сочинении, в значительной степени являются историями идей и тесно связаны с судьбами интеллектуальной жизни философского сообщества.

### **Опыт перехода из вчера в завтра**

Книги серии не остались незамеченными. Некоторые из них были номинированы и получили премии ряда конкурсов, книжных салонов и выставок. Не вдаваясь в довольно обширную и в целом доброжелательную критику, стоит отметить тонкое наблюдение М. Виролайнен в рецензии на «Проективный философский словарь»<sup>11</sup>, заметившей, что его авторы неспроста находят аргументы в пользу взрыва базовых ценностей. Дело в том, что они на деле демонстрируют возможность перехода через ту пропасть, которая открывается там, где происходит обрыв преемственности.

Принадлежа к «родительскому» культурному поколению, еще не состарившиеся авторы не отвергают, а решаются принять наследие «детей», поколения, которое сравнительно недавно вступило в пору зрелости. Поэтому «конец истории» их не смущает: для них чувство конца — одна из обычных составляющих переходного (лиминального) состояния культуры. Подобная интерпретация современной культуры, по-видимому, почти недоступна тем, кто принадлежит ей одной и для кого зыбкий момент перехода порождает дискомфорт и стресс. Это характерно как для носителей старых традиций, так и для достигших «деконструктивистского дна». Гораздо проще тому, в чей духовный опыт входит и «вчерашняя», и «сегодняшняя» культура. Для них позиция «навигатора», «странника» по возможным мирам естественна персонологически.

Поэтому им, лично знакомым с развитым социализмом, перестройкой, начинающим отечественным и «зре-

лым» зарубежным капитализмом легче открывается перспектива в иное, отличное от настоящего, «завтра». Уже знакомое с переходом от «вчера» к «сегодня», это поколение само «сегодня» рассматривает как трансфер. Поэтому авторы серии могут с легкостью объявлять, что приставка «пост-», имевшая принципиальное мировоззренческое значение в интеллектуальных движениях 70 — 90-х годов (постмодернизм, постструктурализм, постколониализм, посткоммунизм), в начале XXI века уступит свое место префиксоиду «прото-». «Конец реальности», о котором так много говорили, оказывается только началом виртуальной эры. Дело не ограничивается «оптимизмом». Осознание своего настоящего, себя самого как лиминальной фазы, предвещающей неизведанное будущее, требует готовности к утрате, мужества и смирения. Тем самым удивительно расширяется сфера творческих возможностей. Вот только некоторые из них: приход внимания к единичному и конкретному на смену прежнему типу рационального мышления, склонного к обобщениям и абстракциям; метафизика «предельно малых, логически узких, конкретных понятий и внепонятийных единичностей, элементарных мыслимостей»; «глубокая семиотика», включающая личность как источник и средство смыслообразования и т.д. Авторы серии пытаются нащупать тропинки, выводящие из фазы отрицания. Нельзя сказать, что на этих путях они предлагают нечто новое и неслыханное. Скорее они придают центростремительное движение тем направлениям мысли, которые до сих пор существовали на периферии культурного поля.

Авторы словаря и всей серии приветствуют начавшееся перерождение мира и человека. Такие утраты европейской культуры последних двух столетий, как отказ от субъектно-объектных отношений, от дуальных оппозиций и связи означаемого и означающего, интерпретируются ими как условие новых обретений. А исчерпание человека как отдельного вида ими трактуется как распространение человеческого за его биологический предел. Это позволяет им оптимистически глядеть на происходящие перемены — духовные и технические.

Главное, авторы предпочитают рассматривать конец как начало, собирают накопленное предшественниками и стремятся, преобразовав, упаковать его так, чтобы переправить на другой берег будущей, новой, *другой* истории. Речь идет о реальных конструктивных усилиях вступить во взаимодействие с тем «завтра», которое решительно отвергнет инерцию сегодняшней культуры.

Хотелось бы, чтобы все сказанное здесь воспринималось не столько как критико-аналитический опыт, сколько как приглашение к чтению и перечитыванию, а также, естественно, осмыслению подлинно новаторских, глубоко онтологических и жизненных философских текстов «Тел мысли». Так или иначе, но как отдельные книги, так и вся серия изданий в целом стали существенным событием. Отечественная философия традиционно развивалась эхологически, «в ответ», как рецепция новейших концепций европейской философии. Серия же «*Тела мысли*», пожалуй, впервые представляет результаты отечественной философской мысли, равноправно вступающие со своей собственной тематикой в современную мировую философскую культуру.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> В редакционный совет серии входят: *Т. В. Артемьева* (Институт человека РАН, СПб.), *И.П. Смирнов* (Univ. Konstanz, BRD), *Э.А. Тропн* (СПб., Научный Центр РАН), *Г.Л. Тульчинский* (СПб Университет культуры и искусств), *М.Н. Эпштейн* (Emory Univ., USA).

Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., 2000; *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб., 2001; *Гусев С.С.* Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб., 2002; *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002; *Романенко Ю. М.* Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 2003; Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб., 2003; *Карпунин В.А.* Воля к бытию: Онтологический импульс. СПб., 2004; *Эпштейн М.Н.* Философия тела. *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы. СПб., 2006; *Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., 2007; *Тульчинский Г.Л.* Истории по жизни: Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.

Монография Ю.М. Романенко формально не относится к «Телам мысли» (на ней отсутствует логотип серии, не присутствует и в библиографическом описании), но концептуально и по замыслу в полной мере соответствует возможностному миру, проекту проективности, можно даже сказать, эгрегору серии. По всей видимости, такое формальное выпадение из проекта связано с тем, что книга жанрово связана с защищенной докторской диссертацией автора. Со скорбью отметим, что один из авторов серии «Тела мысли», В.А. Карпунин, безвременно ушел из жизни. Его книга вышла посмертно.

<sup>2</sup> Всего вышло три тома чтений: «Разум. Духовность. Традиция», «Российский духовный опыт» и «Метафизика Петербурга».

<sup>3</sup> *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

<sup>4</sup> *Уваров М.С.* Возможна ли культурология как «чистая» наука? // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., 2000. С. 92.

<sup>5</sup> *Гусев С.С.* Смысл возможного. Коннотационная семантика. С. 189.

<sup>6</sup> *Эпштейн М.Н.* Философия тела. *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы. С. 7.

<sup>7</sup> *Комаров С.В.* Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания.

<sup>8</sup> *Карпунин В.А.* Воля к бытию. Онтологический импульс. С. 156.

<sup>9</sup> *Эпштейн М.Н.* Философия тела. *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы. С. 7.

<sup>10</sup> Там же. С. 391.

<sup>11</sup> *Виролайнен М.* Протоязык XXI века // Новый мир. 2004, № 2.