

**ФИЛОСОФСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ
В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ
СОВРЕМЕННОСТИ**

А. А. Еникеев

*Кубанский государственный аграрный университет
имени И. Т. Трубилина*

Поступила в редакцию 26 ноября 2019 г.

Аннотация: *статья посвящена обсуждению проблемы философского чтения литературных произведений. Обобщается опыт чтения и понимания литературного текста такими философами, как М. Хайдеггер, Ж. Делез, М. Мамардашвили, В. Подорога. Делается вывод, что диалог философии и литературы необходим для современной гуманитарной культуры, поскольку (1) расширяет границы дискурса, (2) обогащает язык метафорами, (3) позволяет преодолевать кризис постмодернизма.*

Ключевые слова: *чтение, литература, философия, гуманитарный дискурс.*

Abstract: *the article is devoted to the discussion of the problem of philosophical reading of literary works. Experience of reading and understanding of the literary text by such philosophers as M. Heidegger, J. Deleuze, M. Mamardashvili, V. Podoroga is generalized. It is concluded that the dialogue of philosophy and literature is necessary for modern humanitarian culture, as (1) expands the boundaries of discourse, (2) enriches the language with metaphors, (3) allows overcoming the crisis of postmodernism.*

Key words: *reading, literature, philosophy, humanitarian discourse.*

Философское «чтение» литературных произведений является важным процессом взаимодействия литературного и философского дискурса в гуманитарной культуре современности. Если мыслители XVII–XVIII вв. рассматривали философию и литературу в общем дискурсивном пространстве гуманитарных практик, поэтому совмещали в своем творчестве оба жанра (вспомним Вольтера, Дидро, Гете или Новалиса), то уже с XIX в. литераторы, с одной стороны, и философы – с другой, видели достаточное количество различий в поставленных перед ними задачах. В литературе появился «роман идей», развивавший тенденции «романа воспитания» XVIII в., который к началу XX в. стал «психологическим романом»; в этой связи литературный дискурс настаивал на собственной автономии, в том числе при решении традиционных философских (в первую очередь мировоззренческих) вопросов. В философии же наметился существенный сдвиг в сторону «научного дискурса», поэтому «литературность» философии рассматривалась как препятствие для институционализации и, вообще, как «маргинальная» практика (можно вспомнить «пограничные» философско-литературные опыты Ф. Ницше и С. Кьер-

кегора). И только во второй половине XX в. диалог между философией и литературой получил новое развитие посредством философского прочтения значимых литературных произведений своего (и предшествующего) времени. Остановимся на некоторых наиболее характерных образцах такого «чтения».

М. Хайдеггер читает немецких поэтов

Одним из первых, обративших пристальное внимание на ценность литературного (и особенно поэтического) опыта для развития философии, был М. Хайдеггер. Именно он обозначил общую задачу литературного и философского творчества – путь к языку, движение к истокам человеческой мысли и бытия как такового. Поэты это делают непосредственно, избегая рефлексии и погружаясь в стихию языка посредством самой специфики собственного творчества; для философов необходима рефлексия о возможностях языка, но повод им дает поэтический опыт, который требует вдумчивого отношения и интерпретации. Общим пространством литературного и философского языка, по мысли М. Хайдеггера, является существо «сказа» (перевод В. Библихина). «Существо языка есть сказ в качестве такого каза. Совершаемое им указывание не коренится ни в каком знаке, но все знаки возникают из указывания, в области которого и для целей которого они могут быть знаками...» [1, с. 368]. Само понятие «сказа» намекает на сказочный характер текста, неважно философского или литературного, ведь они оба о чем-то рассказывают, нечто показывают или даже указывают нам путь.

М. Хайдеггер анализирует целый ряд поэтических произведений немецкой литературы. Его любимыми авторами являются Новалис, Гельдерлин, Рильке, Трагль – именно они, согласно немецкому мыслителю, ближе всего подошли к пониманию сути языка как «дома бытия». М. Хайдеггер с большой осторожностью толкует поэтическое слово, как бы бережет его от случайного и неверного понимания. «Загадкой остается поэтическое слово такого рода, чей сказ давно уже возвратился в молчание. Вправе ли мы отважиться думать над этой загадкой? Достаточно будет уже, если мы дадим сначала хотя бы просто самой поэзии сказать нам загадку слова...» [там же, с. 419]. М. Хайдеггер неоднократно в своих работах подчеркивает генетическую связь, сущностное родство между философией и литературой, между «поэзией и мыслью» (*Dichten und Denken*), которые одинаково внимательно вслушиваются в «зов бытия». «Всякая существенная речь вслушивается в эту взаимоотноительность сказа и бытия, слова и вещи. Обе, поэзия и мысль, суть единственный сказ, ибо они вверены таинству слова как наиболее достойному своего осмысления и тем самым всегда родственно связаны друг с другом» [там же, с. 432].

Единство поэзии и мышления (литературы и философии) также в том, что они имеют родственное (если не сказать тождественное) отношение к истине, которую М. Хайдеггер понимает в качестве «несокрытости» (алетейя). Дж. Дуглас считает, что именно такое понимание истины не просто сближает дискурс поэзии и мышления, но является сердцевинной

всей философии М. Хайдеггера. «Здесь сердце проблемы. Поэзия есть своего рода несокрытость или свечение. Но что это значит? Для Хайдеггера несокрытость и истина одно и то же. Но что есть истина? Истина – не просто свойство предложений, как многие философы утверждали бы; истина – не свойство предложений, так как истинное предложение единственно возможно, когда оно имеет свои основания в истине вообще» [2, с. 16]. Анализ поэтического языка необходим М. Хайдеггеру для того, чтобы показать различные варианты так понимаемой истины (несокрытости), которая раскрывается через множество поэтических образов, но призвана продемонстрировать всего лишь одну философскую идею – истина открыта, она находится непосредственно перед нами (Dasein) и потому требует вдумчивого осмысления и вслушивания в интуиции поэтического языка, далекого от повседневной «болтовни».

«Следуя Гельдерлину, Хайдеггер говорит нам, что поэзия – наиболее опасное и одновременно наиболее невинное из занятий. Это потому, что ее сфера есть язык. Язык опасен, когда человек склонен думать, что его простое существование есть гарантия истины... Язык создает человека посредством поэзии, но в то же время содержит возможность разрушения его в болтовне» [там же, с. 17]. Конечно, такое понимание истины, говорит Дж. Дуглас, далеко от ее трактовок в рамках англосаксонской традиции философствования, но это в данном случае не столь важно. Важно отказаться от претензий на истину со стороны только лишь научного дискурса, которые мы видим в современной гуманитарной парадигме, и еще раз задуматься над потенциалом хайдеггеровского проекта прочтения поэзии через призму философии в ее изначальных, сущностных основаниях.

По-своему развивает идеи М. Хайдеггера о близости поэзии и философии его последователь Г.-Г. Гадамер, расширяя контекст обсуждаемых вопросов и говоря об определенных тенденциях современного гуманитарного дискурса, дистанцирующегося от научного нарратива. Г. Гадамер вслед за М. Хайдеггером признает, что «...между философией и поэзией есть загадочная близость, которая стала осознаваться со времен Гердера и немецкого романтизма» [3, с. 116]. Г. Гадамер подчеркивает идею того, что эта близость носит «изначальный» характер, уходящий своими корнями в древнегреческий миф в его движении к логосу, но в условиях существования повседневного языка современности как будто теряет свою актуальность (востребованность). Единственный способ «защиты» языка (как литературного, так и философского) от обесценивания со стороны повседневности – это его «герметизация», а вовсе не «онаучивание». «Герметичность такой лирики в конце концов совершенно необходима в эпоху средств массовой коммуникации. Ибо как иначе слово может вырваться из потока сообщаемого? Как иначе может оно сосредоточиться в себе, если не отстраняясь от привычного речевого ожидания?» [там же, с. 121].

Однако в современной философии также происходят симметричные процессы, требующие, по мысли Г. Гадамера, решения вопроса об отношениях с языком. «Но какое отношение сказанное имеет к философии

и к близости поэзии и мысли? Какую роль в области философии играет язык?» [там же, с. 123]. Проблема в том, что философия «вращается в кругу понятий», но начиная с Гегеля, этот круг понятий ограничен формой производимых философией предложений и высказываний, которые отражают только логику самих высказываний, но не истину бытия. Диалектика Гегеля настолько тотально и всеобъемлюще захватила философский язык, что не оставила ему возможностей для развития. «А как с поэзией? Применительно к ней неразрешима не только задача исчерпывающего истолкования стихотворения – в поэзии сама идея *poesie pure* никогда не может быть реализована полностью» [там же, с. 125].

Заканчивает свои размышления о близости философии и поэзии Г. Гадамер одним важным замечанием, раскрывающим логику языка и показывающим те опасности, которые нужно избегать философии и литературе для того, чтобы оставаться актуальными для сегодняшнего дня. «У поэтического и философского способов речи есть одна общая черта. Они не могут быть “ложными”. Ибо вне их самих нет мерил, каким их можно было бы измерить и каким они соответствовали бы. При этом они далеки от какого-либо произвола» [там же].

Известный отечественный философ А. Грякалов обозначает важный контекст понимания функции поэтического слова, интенсифицирующего наше переживание и вступающего в особые отношения с языком. «Поэтический язык – язык открывающегося интенсивного переживания. Предназначение поэтического языка не в том, чтобы поддерживать магию повторения, а в том, чтобы создавать магию осваивающего мир переживания. И повторение – не дурное движение по кругу, а создание интенсивности. Не навязчивая привычность повторения – графо-мания, а интенсивное переживание в слове и последующем письме – графо-магия...» [4, с. 124]. Поэтическое повторение как заклинание, является формой магического отношения к языку, и здесь намечается близость с языком философских рефлексий, также создающим интенсивность переживания опыта. Эстетическая функция философского языка помогает понять язык поэтический, поскольку у них общая природа. «Язык был поставлен в соответствие с возможностями философского опыта – так предстает последовательность развертывания позиций в осмыслении феномена поэтического» [там же, с. 133].

Современный философский дискурс, по мысли А. Грякалова, характеризуется сближением философии и литературы, он называет этот процесс соединением «эстезиса и логоса». Философия и литература вступают в сложный диалог, который, по мысли А. Грякалова, не заменяет одно другим; философия не вытесняет литературу, литература, в свою очередь, не должна подменяться философичностью, поскольку логос и эстезис должны гармонично сосуществовать в дискурсе современности. «Письмо культуры совершается во взаимодействии поэтического и философского – разворачивается игра поэзиса и логоса... Но эта не всегда очевидная соотнесенность поэзиса и логоса заставляет думать о принци-

пиальной значимости различения поэтического и философского. Литература в определенном месте и времени может, по видимости, совпадать с философией, но литературность никогда не совпадает с философичностью. Мир нуждается в поэтическом слове и в софийном знании» [там же, с. 143].

К слову сказать, опыт чтения А. Грякаловым такого «литературоцентричного» автора, как В. Розанов, как раз и демонстрирует попытку соединения логоса и поэзиса в современном философском дискурсе. Е. Ищенко в своей рецензии на книгу А. Грякалова о Розанове говорит «...об удивительной согласованности, соразмерности авторской манеры изложения языку розановских текстов. Это отнюдь не означает стилизации, но предполагает трепетное отношение не только к тому, *что* сказано, но и к тому, *как* сказано. Автор пишет о работе, которая от исследователя требует особенного *вживания, вчувствования* в текст в полном соответствии с заветами классической герменевтики» [5, с. 132]. Это говорит о том, насколько философы трепетно и заботливо относятся к слову, поэтическому и прозаическому, литературному и философскому.

Ж. Делез читает американскую литературу

Интересный опыт философского прочтения литературы предлагает Ж. Делез, известный специалист по смешению жанров и стилей мышления в современном философском дискурсе. Он посвятил несколько книг чтению исключительно литературных произведений таких авторов, как М. Пруст, Л. фон Захер-Мазох, Ф. Кафка, Л. Кэрролл, и некоторых других авторов преимущественно англо-американской направленности [6]. Ж. Делез рассматривает литературу как «опыт ускользания», своеобразное бегство писателя от жизни в область становления «иным», этот опыт носит ярко выраженный топологический характер и связывается французским философом со стратегиями освоения пространства, не столько физического, сколько метафизического, пространства мысли и языка, а также психического пространства «внутренних миров» автора. Е. Петровская комментирует позицию Ж. Делеза. «Ускользание коррелирует с тем, что не имеет закрепленной территории: не зная картографической привязки, оно топологично. В лучшем случае сохраняется ощущение направления, да и то нельзя считать устойчивым – запад, к примеру, может обернуться востоком и наоборот. Ускользание не только разворачивается в некоем не-месте, но также постоянно изменяет своему объекту: это мимесис без уподобления, сходство без подражания. Всё это и маркируется понятием становления...» [7, с. 108].

Вторая важная идея Ж. Делеза касается самой природы художественного творчества, которое, в отличие от философского, направлено на создание «перцептов», а не «концептов», как в случае с философией. «Литература – набор перцептов и аффектов. Через литературу человек возвращается к самому себе, поскольку, столкнувшись с безличным, узнает себя в нем, при этом им не являясь. Это чувственность, развернутая, так сказать, вовне, но при условии, что самой оппозиции внутреннего и

внешнего уже не существует. Как не существует и других бинарных пар, довлеющих старой культуре и метафизике» [там же, с. 109]. Оригинальная топология делезовского мышления как бы выворачивает наизнанку традиционные метафизические дихотомии и делает их частью уникального опыта осознания человеком самого себя через ряд метаморфоз и разотождествлений, литература здесь является уникальным опытом нового «обретения себя».

Можно согласиться с мыслью Е. Петровской о роли литературы в творчестве французского мыслителя. «Вообще говоря, литература для Делеза – своеобразный полигон, где происходит обкатка идей. Идей, возникающих по большей части из чтения философских текстов и их осмысления» [там же]. В этом также проявляется уникальность того диалога, который ведут литература и философия в современном культурном дискурсе, посредством взаимного чтения (и письма) значимых для культуры текстов. Именно «письмо» становится для Ж. Делеза ключевым аспектом литературного опыта как опыта становления. «Писать – не обязательно навязывать форму (выражения) материи пережитого. Литература, скорее, на стороне бесформенного, или незавершенного... Писать – это дело становления, которое никогда не завершено и всё время в состоянии делания и которое выходит за рамки любой обживаемой или прожитой материи» [8, с. 11].

Ж. Делез доводит идею становления в литературе до крайности, стирая все возможные границы субъективности, доводя идею человека до невозможного состояния, когда им «стыдно быть». «Литература неотъемлемая от становления: в процессе письма становятся-женщиной, становятся-животным, растением, становятся-молекулой вплоть до становления-неразличимым... В обратную сторону становление не идет, и Человеком не становятся... Стыдно быть человеком – есть ли лучший повод для письма?» [там же].

Идея «становления» является для Ж. Делеза главным движущим началом литературного творчества, это принципиально незавершенный процесс, поскольку связан с логикой развития языка и мышления, решением вопроса о здоровье и болезни, индивидуального и коллективного, реальности и воображаемых миров (фантазмов). Во всех этих вопросах литература занимает подчиненное, ущербное место, культивируя ускользающие формы неопределенности. В этом смысле главная задача литературного письма – создать новый язык (безличный и иностранный, универсальный), создать новый народ (выдумать миры его существования, историю и культуру), создать новый образ человека (человека-женщину, человека-животного и т. д.). Все великие образцы литературного письма, по мысли Ж. Делеза, демонстрируют именно это, развивая идею становления и показывая нам новые миры, новых людей и каждый раз изобретая новый язык мышления и говорения. Философии остается лишь «концептуализировать» этот опыт, расширяя его границы до потребностей и возможностей культурного дискурса современности.

М. Мамардашвили читает М. Пруста

Уникальным и значительным явлением в русском пространстве философского чтения литературы стал курс лекций о М. Прусте, который прочитал М. К. Мамардашвили студентам Тбилисского университета [9]. Это фундаментальное исследование, не имеющее аналогов в русском интеллектуальном пространстве и потому заслуженно вызывающее неослабевающий интерес у современных отечественных аналитиков, совершающих уже повторное чтение текста М. Мамардашвили для того, чтобы понять логику и структуру подобного рода опыта.

В самой постановке вопроса о философском чтении литературы согласиться с мнением А. Доброхотова, который считает, что философия и литература работают с двумя важными аспектами языка: образностью и понятийностью. И образ, и понятие одинаково важны для выражения человеческой мысли, но используют различный языковой арсенал. И если для философов классического периода важным было отграничить философскую сферу понятия от образного содержания литературы, то для современных мыслителей продуктивным является как раз обратное движение от понятия к образу, как некой мифической основе человеческой культуры. «Философские медитации о художественном тексте или образе стали в последние десятилетия привычным жанром для мыслителей разных школ и направлений... В XX в. произошел великий поворот от Мышления к Языку, от науки к мифу, и философы вновь реабилитировали Образ, который раньше понимался как полуфабрикат понятия» [10, с. 72].

А. Доброхотов, анализируя опыт философского прочтения М. Мамардашвили эпопеи М. Пруста, констатирует параллельность философского и литературного опыта, их принципиальную не сходимость в одной точке. «Путь, который проходит вместе с Мамардашвили читатель книги, – это дороги философии и литературы, что проложены рядом, они – параллельны, но им не сойтись. Ибо мощь идеи достигается ценой отказа от единичности переживания и непосредственности представления, а мощь образа – ценой отказа от дающей нашему Я свободу дистанции между явлением и смыслом» [там же, с. 73]. Однако такое положение вещей характерно для классического периода развития европейского мышления, когда время течет равномерно и нормально. В период же кризисов (XX в.) становится понятным, что ни художественный образ, ни философское понятие не могут оставаться прежними, и поэтому между философией и литературой стираются границы и возникает новое пространство взаимодействия.

Опыт философского чтения М. Мамардашвили демонстрирует нам возможности поиска этого нового пространства между философией и литературой, которое определяется опытом сознания. «Говоря о Прусте, Мамардашвили стремится найти способы раскрытия металитературного значения его текста, фиксируя внимание на возможности образа перенести свое содержание в иное измерение сознания, в котором образ, не

утрачивая своей сингулярности, становится элементом некоего порядка...» [там же, с. 76]. Таким образом «параллельные миры» философии и литературы, по мысли А. Доброхотова, всё же могут пересекаться, как это показывает М. Мамардашвили в своей работе. «То есть искомое пересечение двух параллельных – образа и понятия – теоретически вполне находимо. Другое дело, что закрепить и сделать общепризнанным такое нахождение вряд ли возможно» [там же, с. 77].

По-своему идею «параллельности» литературного и философского дискурса и поиска «места мышления» развивает О. Аронсон, говорящий о важности метафоры в опыте чтения и мышления М. Мамардашвили.

Во-первых, специализированный язык философии очень часто оказывается недостаточным, поскольку допускает передачу мысли и «иным способом», не менее ценным. «Правда, нельзя не признать, что философский язык, или точнее – философские языки, обладают определенным преимуществом, но именно... это и есть то, что для философии М. М. оказывается невозможным. Для него философия не может предъясняться на специализированном языке философии. Существенный момент, на который я обращаю внимание, состоит в том, что М. М. постоянно пытается передать мысль не языком философии» [там же, с. 129]. В данном случае «иной способ» мышления – это расширение границ философского дискурса и развитие тех языковых интуиций, которые использует язык литературный, а в философии же они часто носят лишь метафорический характер.

Во-вторых, возможным местом встречи философии и литературы оказывается пространство метафоры. О. Аронсон задается даже более радикальным вопросом: является ли метафора проблемой языка или его достоянием? И отвечает на этот вопрос, что для М. Мамардашвили метафора была проблемой, причем и проблемой языка, и философской проблемой, которую он пытался решить доступными ему средствами мышления и понимания (разъяснения мысли).

В-третьих, проблема метафоры у М. Мамардашвили тесно переплетается с проблемой перевода. Здесь необходимо совершить двойной (может быть, даже тройной) перевод: с языка литературы (Пруст) на язык философии (Мамардашвили), с французского на русский, с русского на грузинский (родной язык М. Мамардашвили) и обратно. Для этого философу приходится концентрироваться на одном-единственном слове в поисках утраченного для понимания смысла. «Концентрируясь на каком-либо слове, М. М. говорит, что русский язык здесь бессилён, что в русском языке нет такого понятия, что есть нечто подобное, хотя и не то, в грузинском языке. Приходится постоянно повторять и множить все новые и новые слова, поясняющие мысль, которая каким-то чудом уложилась в одно французское слово» [там же, с. 131].

Думается, именно проблема перевода (особенно перевода метафоры) дополнительно расширяет пространство диалога философии и литературы, а также обогащает опыт философского мышления посредством

«уточняющего» использования языка. «Но что значит мыслить точно, когда не хватает слов? Точность метафоры состоит не в том, что она что-то объясняет, но в том, что в результате точности порождается ситуация понимания, уже не требующая пояснений, т. е. находится мыслительная “живая форма”» [там же, с. 132]. В этом смысле, парадоксальным образом, именно литература учит философию точности мышления, предлагая те метафоры (образы, идеи, понятия), которые требуют вдумчивого осмысления и проработки в языке. Задача философии – расширить свой языковой опыт, обогатить пространство человеческого мышления новыми смыслами и идеями, востребованными современной культурой.

В. Подорога читает русскую литературу

Из современных аналитиков, предлагающих оригинальный философский подход к чтению и интерпретации литературных произведений, следует назвать В. Подорогу, который через концепцию мимесиса, понимаемого им в антропологическом ключе, предложил масштабное исследование некоторых произведений русской литературы [11]. В качестве материала для исследования взяты корпуса текстов Н. Гоголя, Ф. Достоевского, А. Белого, А. Платонова, группы ОБЭРИУ. Сам В. Подорога объясняет свой выбор «списка литературы» тем обстоятельством, что произведения названных авторов можно назвать «другой» или экспериментальной прозой, в отличие от «образцовой», классической литературы. Следовало учитывать, что «...к концу XIX в. русская литература начинает демонстрировать себя как национально-политический и культурный миф. Выступает отражением имперского универсализма русской культуры в целом, т. е. как светская, не конфессиональная идеология» [там же, с. 10]. Тем самым задается особый тип «мимесиса», подражательного отношения между литературной жизнью, литературным мифом и культурной реальностью.

В. Подорога описывает три типа мимесиса, реализуемого литературой. Первый тип восходит к теории подражания, развиваемой еще Аристотелем. Согласно этому «внешнему» мимесису «...рассказываемое может быть бессмысленным в качестве сообщения и вместе с тем сохранять вполне “осмысленные” знаки отношения к реальности, чьим сложным преобразованием является» [там же]. Второй тип мимесиса В. Подорога называет «...внутрипроизведенческим, указывающим на то, что литературное произведение самодостаточно и не сводимо к достоверности внешнего, якобы реального мира» [там же, с. 11]. Возможные миры литературы в этом смысле неизбежно множественны и потому отражают реальность своим особым образом, «...но только в той степени, в какой способны их воссоздать, присвоить и развить до уровня коммуникативных стратегий. И, в конечном счете, обратить против мира» [там же]. Третий тип мимесиса – «...межпроизведенческий – это отношения, в которые вступают произведения между собой (плагиат и заимствования, взаимное цитирование, поглощения, эпиграфы и посвящения, атаки и вполне осознанные подражания)» [там же].

Для философии, в отличие от литературной критики, от которой В. Подорога сознательно дистанцируется, интерес представляет третий тип мимесиса, поскольку именно он создает уникальное пространство коммуникации литературного произведения в культуре. Этим же определяется и выбор «экспериментальной» литературы, а не «классической», в качестве объекта исследования, поскольку она реализует как раз третий тип мимесиса и потому для философа представляет большую ценность. В. Подорога не удовлетворяет в этом вопросе и методология анализа, которую предлагает отечественная философская традиция. «Что касается отечественной философской традиции, то она крайне мало исследовала формы мимесиса, больше занималась проповедью, идеологией, “борьбой за идею” и только под этим углом рассматривала историю литературы» [там же, с. 12–13]. Поэтому он предлагает новую методологию анализа литературных произведений, которую называет «антропологической», проводя параллели с этнографическими исследованиями архаических форм культуры. «Техника антропологического анализа позволяет рассматривать литературу с предельно объективных позиций. Достаточно представить себе отчет (запись наблюдений) об обычаях и нравах туземного общества, который ведет антрополог... Не зная ни языка, ни правил общения, ни в целом культуры, он невольно становится чистым наблюдателем, который на первых порах описывает, ничего не понимая из того, что видит» [там же, с. 15].

Вот этот «чистый» опыт наблюдения и описания, по мысли В. Подороги, должен производить философ при чтении литературного произведения. Это особая «техника взгляда», равно удаленная как от литературной критики, так и от герменевтического метода. «Антропология взгляда – не искусственный прием, а единственное условие прямого усмотрения (до всякой интерпретации) конструктивных сил литературного произведения. Первична не интерпретация, а конструкция, состав и расположение основных элементов произведения» [там же, с. 16]. Анализу таких «конструкций» В. Подорога и посвятил два внушительных тома своих исследований литературы.

Небезынтересными представляются взгляды В. Подороги на процессы, происходящие сегодня в литературе и философии. Он считает, что для литературы наиболее критичной оказывается ситуация встречи с масс-медийными технологиями, а для философии – неизбежный «панметодологизм» как явление постсовременной философии. «Литература становится сегодня частью, причем явно распыляемой, общей логики нарастающего влияния массмедиа. Естественно, филологически изучать этот поток массмедийного нарратива трудно. Нужны разнообразные методы. Философия не в лучшем положении. Как особая практика задавания вопросов, она тоже претерпевает радикальные изменения, на мой взгляд, прежде невиданные. Классическая системная философия к концу XIX – началу XX в. постепенно уходит с мировой интеллектуальной сцены. Начинает усиливать свое влияние панметодологизм, или равные возможности каждому методу» [12, с. 77–78].

Поскольку границы между философией и литературой в современной культуре, по мысли В. Подороги, «размываются», то в ситуации «войны методов» на сцене должна появиться новая фигура интеллектуала-идеолога, находящегося на пересечении основных дискурсивных практик современной культуры. «Вот на этой границе между четырьмя областями опыта и появляется новый фигурант мысли, который, будучи универсальным посредником, снимает всякое “специально-философское”, цеховое или административно-конъюнктурное определение философии или литературы, – это фигура интеллектуала-мыслителя, продуциента идей (но не “истин”). Я бы назвал его идео-логом, т. е. следующим за логикой идей. В этой фигуре нет ничего нового; она всегда была в культуре, поскольку любое обновление метода (тем более изобретение “нового”) так или иначе вело к пересечению дисциплинарных границ [там же, с. 79]. В качестве таких «идеологов» (борцов за идею) В. Подорога называет известных западных интеллектуалов, как то Ж. Батай, М. Бланшо, У. Эко, – именно они определяют культурный и интеллектуальный ландшафт современных дискуссий о философии и литературе.

Обобщая вышесказанное, можно отметить следующее. Диалог философии и литературы в современной гуманитарной культуре носит продуктивный и разнообразный характер. Можно увидеть инвестиции в литературный дискурс со стороны философии, когда происходит осмысление функции автора произведения, предлагаются классификации его «нарративных позиций» [13, с. 143], актуализируются стратегии чтения и письма в контексте поэтики философского текста [14] или предлагается переосмысление самой идеи литературного «мимесиса» [Подорога]. Также следует сказать об обогащении философского дискурса «языковой силой» литературных метафор, образов, ситуаций, идей и описаний внутреннего мира, которые требуют философского осмысления и рефлексии.

Можно согласиться с мнением ряда отечественных аналитиков, полагающих, что эпоха постмодерна решительным образом меняет наше отношение как к литературному, так и философскому произведению [15]. Активное внедрение в нашу жизнь массмедийных технологий требует переосмысления роли и значения текста в культуре современности, причем это касается как проблемы производства (письмо), так и потребления текста (чтение). Одним из способов «сохранения» значимых образцов гуманитарной культуры человечества является, на наш взгляд, вдумчивое «чтение как дело философии», к которому призывал В. Библихин [16].

Литература

1. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – 621 с.
2. Дуглас Дж. Понятие поэтической истины у Хайдеггера / Дж. Дуглас // Герменей : журнал филос. переводов. – 2011. – № 1(3). – С. 13–19.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.

4. Грякалов А. А. Письмо и событие : эстетическая топография современности / А. А. Грякалов. – СПб. : Наука, 2004. – 485 с.
5. Ищенко Е. Н. Со-бытие (в) мысли : опыт понимания Василия Розанова / Е. Н. Ищенко // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2018. – № 1. – С. 130–133.
6. Делез Ж. О превосходстве англо-американской литературы / Ж. Делез // Логос : филос. журнал. – 1999. – № 2. – С. 89–102.
7. Петровская Е. Ж. Делез и американская литература : послесловие к публикации / Е. Петровская // Логос : филос. журнал. – 1999. – № 2. – С. 103–111.
8. Делез Ж. Критика и клиника / Ж. Делез. – СПб. : Machina, 2002. – 240 с.
9. Мамардашвили М. К. Философия Европы. Психологическая топология пути : полный курс лекций / М. К. Мамардашвили. – М. : Изд-во АСТ, 2016. – 968 с.
10. Произведенное и названное : философские чтения, посв. М. К. Мамардашвили (1995 год) / под ред. В. А. Кругликова, Ю. П. Сенокосова. – М. : Ad Marginem, 1998. – 448 с.
11. Подорога В. А. Мимесис : материалы по аналитической антропологии литературы : в 2 т. / В. А. Подорога. – М. : Культ. революция, Логос, Logosaltera, 2006. – Т. I: Н. Гоголь, Ф. Достоевский. – 688 с.
12. Философия и литература : проблемы взаимных отношений : (материалы «круглого стола»). В обсуждении приняли участие В. А. Лекторский, А. Л. Никифоров, С. Н. Зенкин, В. А. Мильчина, В. Л. Махлин, И. Т. Касавин, В. А. Подорога, В. К. Кантор, Е. В. Петровская, Т. Д. Венедиктова, О. В. Аронсон, Н. С. Автономова // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 56–98.
13. Рубцова С. П. Проблема автора и читателя в литературном произведении / С. П. Рубцова // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2015. – № 2 (16). – С. 140–150.
14. Еникеев А. А. Проблема чтения и письма в контексте поэтики и прагматики философского текста / А. А. Еникеев // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского ГАУ. – 2016. – № 122. – С. 867–887.
15. Рубцова С. П. Текст в постмодернизме : трансформация и перспективы / С. П. Рубцова // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2018. – № 4. – С. 128–133.
16. Бибихин В. В. Чтение философии / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 2009. – 536 с.

Кубанский государственный аграрный университет имени И. Т. Трубилина

*Еникеев А. А., кандидат философских наук, доцент кафедры философии
E-mail: Rizoma69@yandex.ru*

*Kuban State Agrarian University
named after I. T. Trubilin*

*Enikeev A. A., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department
E-mail: Rizoma69@yandex.ru*