

РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

| «Зрячесть» и «слепота» истока творчества |

РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

Россия, Москва.  
Российский государственный гуманитарный университет.  
Доцент, кандидат культурологии.

Russia, Moscow.  
Russian State University for the Humanities.  
Associate professor, Ph. D. in Culture Research.

[breifman@yandex.ru](mailto:breifman@yandex.ru)



## «ЗРЯЧЕСТЬ» И «СЛЕПОТА» ИСТОКА ТВОРЧЕСТВА (КОРОТКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФСКИХ НАЧАЛАХ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ПОНЯТИЯ «БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ»)

В статье рассматривается генезис новоевропейского понятия «бессознательное». Рождение данного концепта трактуется в контексте возникшей в XVIII в. проблемы «определения» истока индивидуальной творческой энергии, на роль которого не подходили ни общие для Бога и человека вечные истины Р. Декарта, Н. Мальбранша и Б. Спинозы, ни «рефлексия» Д. Локка, ни ньютоновское понимание разума как фундаментальной способности анализировать и по-новому синтезировать преданные факты. Решая эту проблему, французские просветители (Э. Б. де Кондильяк) выдвигают идею источника креативности как человеческого «бессознательного», причем лишенного какой-либо энтелехийности, телеологичности, т. е. «слепого» и хаотичного. Именно Кондильяк, таким образом, стал основоположником традиции биологизации «бессознательного» с ее дарвинистско-спенсеровскими, прагматистскими, фрейдистскими, постструктуралистскими и т. д. ответвлениями и предвосхитил понятия «реально реальное» и «поток сознания» У. Джемса. Но за несколько десятилетий до публикации Кондильяком своих размышлений о «слепом» истоке творческой энергии, в 1726 г., была издана книга «Основания новой науки об общей природе наций», в которой ее автор Д. Вико дал совсем иную интерпретацию происхождения индивидуальной креативности, наметив смысловую перспективу, породившую позже горизонт понятия «коллективное бессознательное» и все версии его энтелехийности.

**Ключевые слова:** философия, бессознательное, коллективное бессознательное, творчество, разум, хаотичность, энтелехийность, телеологичность, биологизация, рациональность, мышление

### "Vision" and "Blindness" — the Source of Creativity (a Short Reflection on the Philosophical Basis of the Modern European Concept of "the Unconscious")

The article discusses the genesis of the modern European concept of "the unconscious". The birth of this concept is interpreted in the context that emerged in the 18th century: The problem of the "definition" of an individual source of creative energy, whose role did not match with any prior role common to God or Man's eternal truths, such as those described by Descartes, N. Malebranche, and Spinoza. In addition, it did not fit the "reflection" of John Locke, or Newton's understanding of the mind, as the ability to analyze the fundamental and re-synthesize pre-data facts. Solving this problem, the French Enlightenment (E.B. de Condillac) put forward the idea of the source of human creativity as "the unconscious", deprived of any entelehiynosti, teleological understanding — that is, "blind" and chaotic. Thus, Condillac became the founder of the biologization tradition, embracing "the unconscious" with its Darwinian-Spencer, pragmatist, Freudian, post-structuralist, etc. branches, anticipating the concept of William James's "really real" and "stream of consciousness". However, a few decades before the publication of Condillac and his thoughts about the "blind" origins of creative energy, in 1726, the author D. Vico published the book "Foundations of the new science of the general nature of nations", which presents a very different interpretation of the origin of individual creativity. In this book, D. Vico outlines the semantic perspective, which later gave rise to the horizon concept of the "collective unconscious" and all of the versions of its entelehiynosti.

**Key words:** philosophy, the unconscious, the collective unconscious, creativity, intelligence

Когда в сегодняшних обыденных разговорах уважительно говорят «настоящий русский (немец, француз и т. д.)» или произносят «интуиция подсказала», а в каких-то других ситу-

ациях вздыхают или иронизируют по поводу «такой уж ментальности», то конечно же, не отдают себе отчета, что за этими уже давно утратившими свою смысловую первозданность вы-



РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

| «Зрячесть» и «слепота» истока творчества |

ражениями стоят часто конфликтовавшие друг с другом различные новоевропейские традиции понимания личностного и исторического развития. Речь идет о наметившемся в процессе концептуального освоения внутреннего мира человека и рождения психологии расхождении в трактовках «бессознательного», с самого начала своей понятийной истории наделенного сущностным признаком быть источником творческой силы отчуждения и осознания субъектом, т. е. творения им объектов. Следствием этого расхождения, в частности, стали и постепенно образовавшие своего рода дихотомию философских и социологических дискурсов то разбегающиеся, то сходящиеся ради каких-то общих тактических целей стратегии понимания «истинных механизмов» влияния человека на ход общественной жизни.

Конечно, тема бессознательного — довольно старое европейское изобретение. Ее истоки восходят, вероятно, к философии Платона, к его «анамнезису». Однако ни платоновский «анамнезис», ни гораздо более поздние версии «прото-бессознательного» в рационализме и сенсуализме XVII столетия еще не очерчивали какими-либо концептуальными контурами то сущностное свойство, о котором идет речь. Не просматривалось оно ни в общих для человека и Бога метафизических вечных идеях Р. Декарта, Н. Мальбранша и Б. Спинозы, ни в ставшем альфой и омегой просвещенческого рационализма ньютоновском понимании разума как фундаментальной способности анализировать и по-новому синтезировать предданные факты, ни во внутренне-субъективной «рефлексии», вместе с возникающей вследствие воздействия внешнего мира «чувственностью», являющейся причиной возможности познания в философии Д. Локка. Будучи важнейшими теоретическими основаниями новоевропейского критического мышления, все эти варианты эпистемологических границ не подразумевали, однако, в качестве некоей выделенной рубрики проблему своего перехода из потенциального в актуальное состояние.

Впрочем, именно Локк одним из первых отметил логическую невразумительность восходящей к Платону теории врожденных идей, указав на то, что «существовать в разуме» значит то же самое, что «быть сознанным». Поэтому теория врожденных идей впадает в совершенное противоречие, когда утверждает, что идеи присущи разуму, и в то же время, что разум не знает о них и приходит к их осознанию уже после долгого упражнения и значительного развития<sup>1</sup>. И нечто очень похожее именно на данное противоречие вменяется во второй половине XVIII века уже самому Локку, а точнее, его «рефлексии», в понятии которой, так же, как и в платонических врожденных идеях, обнаруживается заданность усмотрения того, что одновременно задается в качестве возможности любого усмотрения. «Можно ли чистое «ощущение своего Я», абстрактное самосознание, вообще обнаружить на опыте? Мопертюи, который ставит этот вопрос... склоняется к негативному ответу. Чем более углубляешься в идею чистого бытия и чем пристальнее ее анализируешь, тем очевиднее становится невозможность отделить эту идею от всех

чувственных данных»<sup>2</sup>, — так комментирует эту выявленную проблему Э. Кассирер, «Философия Просвещения» которого, на мой взгляд, как ни одна другая книга, касающаяся генезиса «бессознательного», сочетает в себе глубину и доступность изложения. Сказав о выявленном Просвещением противоречии между невыразимостью и выразимостью «чистого бытия», Кассирер далее указывает на важнейший в истории европейских понятий поворот: «Тот же самый вывод Кондильяк делает в гораздо более радикальной форме, и это приводит его к резкой критике оснований локковской психологии и теории познания. Несомненно, Локк сделал значительный шаг вперед и, собственно говоря, первым проложил путь эмпирическому познанию. Однако он остановился на полпути: он как раз отступил перед труднейшей проблемой. Ибо там, где дело касается высших психических функций — способности сравнения, различения, суждения и воления, — там Локк вдруг изменяет своему генетическому методу. Он довольствуется простым перечислением этих способностей и оставляет их в качестве основных способностей души, вместо того чтобы проследить их происхождение вплоть до самого источника»<sup>3</sup>.

Этот пересказанный Кассирером ход мысли Э. Б. де Кондильяка и по времени, и по основному своим интенциям совпал с той происходившей в последние предреволюционные десятилетия XVIII века переориентацией просвещенческих настроений, которую, используя популярную метафору конца XX столетия, действительно можно назвать «поворотом». Рациональность и ее границы уступали место на вершине европейской ценностной иерархии все более захватывающему умы приоритету воображения. Статичная картина мира, предполагавшая возможность понятийного схватывания оснований мышления, замещалась утверждением в качестве некоей творящей изначальности субъекта не подвластных никаким дефинициям динамических глубин. Такой поворот происходил и в пределах личностных становлений отдельных мыслителей (например Д. Дидро, который все менее стремился «к тому, чтобы фиксировать и выразить себя в твердых и окончательных формулах»<sup>4</sup>), и в интеллектуальной истории в целом, выдвинувшей на первый план иную по отношению к рационалистически-механистическому видению мира природу миропонимания и востребовавшей некоторые идеи полувековой давности. Из Англии в континентальную Европу переместились «органические» и эстетические воззрения Э. Шефтсбери, ставшие одним из факторов нарождавшегося предромантизма. А в самой континентальной Европе была «воскрешена» философия Г. -В. Лейбница.

Именно Лейбница часто называют первооткрывателем «бессознательного». Его «монады — это субъекты, из которых происходят [...] все процессы; и принцип их активности [...] — не механическая связь причин и следствий, но связь телеологическая. Каждая монада — настоящая «энтелехия»; она стремится к развитию и совершенствованию своей сущности [...] Поэтому то, что мы называем «механическим» процессом, — это только [...] чувственное выражение [...] того динамического

<sup>1</sup> Завьялов С. Теория познания Джона Локка. / С. Завьялов // URL: [http://yaneuch.ru/cat\\_10/teoriya-poznaniya-dzhonalaokka/86864.1528624.page1.html](http://yaneuch.ru/cat_10/teoriya-poznaniya-dzhonalaokka/86864.1528624.page1.html).

<sup>2</sup> Кассирер Э. Философия Просвещения. / Э. Кассирер / М. — СПб., Центр гуманитарных инициатив. 2013. С. 119.

<sup>3</sup> Там же. С. 119 — 120.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.



РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

| «Зрячесть» и «слепота» истока творчества |

процесса, который совершается в субстанциальных единствах, в целенаправленных внутренних силах. Так, протяженность, в которой Декарт открыл, как он полагал, субстанцию тела, основывается на непротяженном; «экстенсивное» возникает из «интенсивного», «механическое» — из «витального»<sup>5</sup>.

Однако Кондильяк лишает эту «витальную» внутреннюю силу, понимаемую и как первопричина творчества, и как источник необходимой творчеству «способности сравнения, различения, суждения и воления», основополагающего лейбнищевского признака — ее энтелехийности, телеологичности. Как и Лейбниц, он уверен, что «понять латентную энергию, скрытую за всеми метаморфозами души и побуждающими ее приобретать все новые и новые выражения и формы», можно только предположив в душе некий изначальный движущий принцип<sup>6</sup>. Но у Кондильяка принцип этот, обретаемый «не в идее мышления, но в желании и стремлении»<sup>7</sup>, в то же время «не действует посредством теоретической антиципации и предвосхищения будущего добра»<sup>8</sup>. Движущая сила творчества, «скорее, возникает при воспоминании о неудовольствии или беспокойстве, которые ощущает душа, оказавшись в определенных состояниях, и которые неодолимо побуждают ее избегать таких состояний»<sup>9</sup>. Именно связанное с самосохранением «беспокойство», понимаемое Кондильяком как главная человеческая форма *инстинктивной жизни*, является для него исходным пунктом «наших желаний и хотений, нашей воли и поступков»<sup>10</sup>, и именно оно порождает тот или иной «интерес», ту или иную «потребность», определяющую направление нашего внимания и нашего воспоминания, которое само по себе, т. е. до воздействия этого «интереса», представляет собой нагромождение «вихрей идей», проносящихся «то в одну, то в другую сторону»<sup>11</sup>. Завершая это комментирование Кассирера, комментирующего Кондильяка, можно сказать, таким образом, что для последнего «логический порядок наших идей — не первичный, а произвольный момент; это [...] рефлексия биологического порядка; то, что в одном или другом случае представляется важным и «существенным», зависит не столько от сущности вещей, сколько от направления нашего «интереса»; а этот последний определяется тем, что [...] необходимо для нашего самосохранения»<sup>12</sup>.

За этими умственными построениями Кондильяка слышится глобально-историческая переключка тех «голосов», которые напоминают, скорее, не о постструктуралистском потоке фрагментарных цитаций, а об удивительной, в духе лейбнищевской «гармонии» или бахтинского «большого времени», взаимосвязанности идей, принятие которых определенными «узкими» сообществами и последующая «широкая» институционализация дают синхронические и диахронические измерения понимаемой определенным образом культуре. «Слепая» бессмысленность источника творчества, подразумеваемая доминированием «биологического порядка», напоминает и, как

это ни парадоксально, об отрешенном от материальной жизни, мыслящем только самого себя аристотелевском «перводвигателе», и о предельном «эпохе», начиная с разнообразных «идолов» Ф. Бэкона, вступившем в радикально-антифеодалный период своего существования. С другой стороны, именно Кондильяк является одним из создателей понятия «поток сознания» и именно с этого французского просветителя, по всей видимости, начинается традиция *биологизации* «бессознательного» с ее дарвинистско-спенсеровскими, прагматическими, ницшеанскими, фрейдистскими, постструктуралистскими и т. д. ответвлениями.

Но еще до того, как Просвещение, в стремлении к абсолютно независимому, т. е. «истинно критическому» мышлению, избавлявшееся уже, можно сказать, от «идолов» своих собственных, новоевропейских, выдвинуло идею безучастного к характеру и цели творчества его «биологического» истока, начала формироваться и совсем иная концепция бессознательного. В 1726-м г. была издана книга «Основания Новой Науки об Общей природе Наций», в которой ее автор Д. Вико, впервые сказав о том, что «истина и факт обратимы»<sup>13</sup>, т. е. предопределяются исторически меняющимися *общими основаниями* мыслей и действий людей той или иной эпохи, наметил смысловую перспективу, породившую позже горизонт понятия «коллективное бессознательное». Как пишет Н. С. Мудрагей в статье, посвященной философии этого итальянского мыслителя, по его мнению, для человека «истиной является только то, что сделано им, и то, что сделано им, есть истина. Например, идеалом науки Вико, как и его современники, считает геометрию, но не потому, что ее теоремы [...] управляются четко фиксированными законами, не допускающими субъективного произвола, но потому [...] что человеческий разум сам создает геометрический мир»<sup>14</sup>. Люди и раньше, конечно, догадывались, что жизнь их предков или географических соседей могла быть менее «правильной» или (гораздо реже) более «правильной» при сравнении с их собственной жизнью. Но Вико утвердил историчность оснований самой такой «правильности», изменяемость *само собой разумеющихся* «истин и фактов», творимых тем или иным сообществом и абсолютно очевидных для него. И разделив эти названные им Миром Гражданственности исторические «истины и факты» на *verum*, истинное «знание, доставляемое разумом»<sup>15</sup>, и *certum*, прикладное сознание, «примененное к отдельному случаю»<sup>16</sup>, Вико наполнил эту оппозицию, отдаленно напоминающую о древнегреческих «логосе» и «доксе», таким содержанием, которое было чревато многими смыслами, имевшими первостепенное значение для становления философии истории, а затем и философии культуры. Он говорит о Божественном Провидении, возвышающем *certum* до *verum* и направляющем таким образом человеческую Историю, но действующем при этом через посредство творчества самих людей, их коллективной интуиции, коллективного здравого смысла: «Здравый смысл — это суждение без какой-либо рефлексии, чувствуемое сообща всем сословием, всем народом, всей на-

<sup>5</sup> Там же. С. 100.<sup>6</sup> Там же. С. 121.<sup>7</sup> Там же.<sup>8</sup> Там же. С. 122.<sup>9</sup> Там же.<sup>10</sup> Там же.<sup>11</sup> Цит. по: Кассирер Э. Указ. соч. С. 123.<sup>12</sup> Там же. С. 123.<sup>13</sup> Мудрагей Н. С. Философия истории Дж. Вико / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. №1. 1996. С. 102.<sup>14</sup> Там же.<sup>15</sup> Там же. С. 103.<sup>16</sup> Там же.

РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

| «Зрячесть» и «слепота» истока творчества |

цией или всем Родом человеческим»<sup>17</sup>. Самое важное здесь в контексте выбранной мною темы — вытекающие из логики Вико два возможных варианта исторической динамики. Первый из них — связанное с полнотой осознания (похожей на «гениальность» в будущей философии Ф. Шеллинга) изменение в определенные исторические моменты, избираемые Провидением, тех основополагающих истин Мира Гражданственности, которые открываются только некоторым людям как *verum*, и дальнейшее влияние этого исчерпывающего осознания на коллективный «здоровый смысл», творящий новые основания повседневной «правильности». Второй возможный вывод из построений Вико — прямое воздействие Провидения на коллективную интуицию («здоровый смысл»), как бы синхронизирующее все виды *certum*, все формы того, что М. Хайдеггер через два столетия назовет «подручным», и выводящее Историю на новый этап. Оба варианта предполагают в качестве источника, меняющего мир творчества, слияние Божественной силы и неких оснований коллективной жизни, только в первом случае это слияние происходит при посредничестве определенных наиболее одаренных личностей, а во втором случае такого посредничества не требуется. И что не менее важно, Вико подразумевает энтелехийность этого божественно-человеческого истока коллективной творческой энергии, его телеологичность, потенциально задающую реальному историческому процессу все его эпохи и возвращения.

Обе указанные возможности понимания исторической динамики были в дальнейшем воплощены в различных философских системах. Начинаясь с Ф. Ницше философия жизни и связанные с ней определенные психологические теории (прежде всего, аналитическая психология К. Г. Юнга) и концепции локальных цивилизаций в трактовах «бессознательного» как истока творчества осуществили своеобразный синтез «коллективно-психологического» и «биологического» принципов. Однако во всех данных течениях в первую очередь реализовался все же смысловой потенциал доминирования в исторической динамике коллективной интуиции, превращенной в движимый теми или иными факторами-основаниями («прасимволами» у О. Шпенглера, «архетипами» у Юнга) «жизненный» инстинкт. В «дионисийских» мотивах раннего Ницше, и особенно в его поздней философии «воли к власти», как справедливо отмечал Г. Риккерт, «существуют точки соприкосновения с прагматизмом, который, большей частью, обнаруживает дарвинистские тенденции»<sup>18</sup>. Но все-таки философия жизни, с ее, по словам Риккерта, «биологистическим принципом новейшей [по отношению к социальному дарвинизму. — Б. Р.] формации»<sup>19</sup>, восходит прежде всего к происходящему от Вико энтелехийному «коллективно-психологическому» толкованию бессознательно-го истока творческой энергии, а не к идущим от Кондильяка «стихийно-биологическим» трактовкам.

Ну а вторая возможность объяснения исторического процесса, восходящая, как мне представляется, к философско-метафизическим построениям Вико, превратилась в ту традицию, которая началась с классического немецкого идеализма и не-

мецких романтиков и, продолжая развиваться в меняющемся, но все-таки узнаваемом русле этих направлений мысли, никогда не отходила слишком далеко от того, что на философско-школьном языке называется «ролью личности в истории».

«...в основе философии Канта, — говорит П. П. Гайденко в «Прорыве к трансцендентному», — лежит противоположность эмпирического индивида и его сверхчувственного «я», тела (чувственность, страдательность, пассивность) и духа (рассудок, деятельность, активность), гетерономии — определения чем-то другим и автономии — самоопределения»<sup>20</sup>. Однако это «самоопределение», породившее в XX в. очень многие философские и культурологические контексты понимания «личности» (в частности, понятие «самодетерминации» В. С. Библера), нуждается у И. Канта в некоем «ноуменальном» источнике, дающем личности не явленную ей, но императивно ведущую и, следовательно, интуитивно угадываемую цель, «как бы некоторую целостную смысловую линию, называемую [...] судьбой. Согласно Канту, эта судьба уже как бы заранее запланирована в умпостигаемом характере человека, и ее развёртывание во времени есть лишь выявление умпостигаемого характера в эмпирическом характере»<sup>21</sup>. И именно судьба, похожая на Провидение в философии Вико, движет «гениями» Ф. Шеллинга, способными при «внезапном совпадении сознательной и бессознательной деятельности»<sup>22</sup> к усмотрению всей целостной коллективно-бессознательной мифологии своего сообщества. И именно судьба «выбирается» в моменты «выстаивания перед смертью»<sup>23</sup> теми личностями, которые в начавшемся с С. Киркегора экзистенциализме напрямую связаны с историческим процессом.

Основатель влиятельного направления гуманитарной мысли, известного как «история понятий», Р. Козеллек в одной из своих статей писал о том, что различие между английской и французской педагогической культурой — с одной стороны, и немецким «образованием» — с другой, построено на том, что первая «с очевидностью связана с процессом воспитания [...] тогда как образование — с саморазвитием»<sup>24</sup>. Это лишь один из примеров культурной «работы» той оппозиции, о которой шла речь. Другой пример — всерьез рассорившиеся в XX в. «объяснительная» и «понимающая» традиции отношения к возможности познания истории. Именно этой полемике как раз и родственно то несовпадение исходных смыслов выражений «настоящий русский» и «такая уж ментальность», с упоминания о котором началась данная статья. Словосочетания «настоящий русский», «настоящий англичанин» и т. д., несомненно, отсылают к утверждению высокого статуса коллективно-психологического бессознательного, того «народного духа», кото-

<sup>17</sup> Цит. по: Мудрагей Н. С. Указ. соч. С. 106.

<sup>18</sup> Риккерт Г. Философия жизни. / Г. Риккерт / Минск, Харвест, М., Аст, 2000. С. 123.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология века. / П. П. Гайденко / М., Республика, 1997. С. 81.

<sup>21</sup> Там же. С. 151, 152.

<sup>22</sup> Цит. по: Гайденко П. П. Указ. соч. С. 113.

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 133.

<sup>24</sup> Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий. / Р. Козеллек // История понятий, история дискурса, история метафор. М., Новое литературное обозрение, 2010. С. 28.



РЕЙФМАН Борис Викторович / Boris REIFMAN

| «Зрячьсть» и «слепота» истока творчества |

рый в определенные исторические моменты становится живой силой индивидуального творчества. И истина этого творчества не может быть однозначно определена исследователем, но допускает лишь всегда неокончателное постижение в герменевтическом «круге понимания». «Ментальность» же, или «менталитет», является, по словам А. Я. Гуревича, «внеличностным аспектом сознания личности»<sup>25</sup>. Этот «внеличностный аспект», указывающий на некую несамодостаточность и пассивность коллективного бессознательного, не способен быть партнером герменевтического диалога с личностью ученого. Он может изучаться лишь как пассивный объект, причем, с другой стороны, и конкретный выбор этого объекта, и логика его исследования в некоем позитивистски-ориентированном «идеально-типическом» варианте должны быть связаны не с источником творческой энергии, который, конечно, необходим, но сам по себе «слеп», а с обстоятельствами жизни ученого. Позитивизм XIX в., в русле которого родились этнография и этнология и который, следовательно, напрямую причастен к возникновению и развитию в XX в. как различных социально- и культурно-антропологических направлений, так и французской школы «Анналов», введшей в научный обиход термин «менталитет», с уважением и даже любовью относился к людям прошлых эпох или представителям современных племен и коренных народов. Однако, несмотря на искренность такого отношения, он мог видеть в них лишь «предмет, удобный для изучения законов человеческой мысли и деятельности»<sup>26</sup>.

Повседневности, конечно же, нет никакого дела до этих родственных, но получивших противоположные импульсы интеллектуальных традиций, оказавших глубокое влияние на институциональную и культурную сферы европейского мира. Обыкновенному человеку незачем копаться в различии между «настоящим русским» и «такой уж ментальностью». Та культура, которая стремится к своей незыблемости, эту истину, обе-

спечивающую устойчивость status quo, подкрепляет байками, подобными истории о человеке, переставшем спать после вопроса о том, на простыне или под простыней находится во время сна его борода. Однако вряд ли является столь же бесспорным гарантом социального здоровья ставшее в течение второй половины XX в. едва ли не само собой разумеющейся «правильностью» неосознаваемое или «на том стоящее» пренебрежение истоками «естественных установок»<sup>27</sup> не в обыденной коммуникации, а в гуманитарно-научных дискурсах. В «Занимательной Греции» М. Л. Гаспаров писал о рождении «философа» как интеллектуальном выходе к границам ойкумены, преодолевающим монополию великолепно ориентирующегося внутри ойкумены «мудреца»: «Новые, неиспытанные домыслы никто не решался назвать мудростью: это было лишь «стремление к мудрости», «искание мудрости»»<sup>28</sup>. Вторая половина XX в., осмыслив предшествующие катастрофы, справедливо подвергла жесткой критике так называемые «большие нарративы» философов. Однако при этом, очевидно, был нарушен определенный необходимый европейской культуре баланс, дававший гуманитарно-научному знанию две несовпадающие, но очень важные для него системы координат. Результатом стал наблюдающийся с конца прошлого столетия очередной, причем как никогда наступательный, реванш «мудреца», по первому подозрению атакующего любые формы предельной рефлексии «философа». Кажется, полную победу может праздновать прагматизм, к тому же все менее философичный, оставивший далеко позади и Л. Витгенштейна с его «языковыми играми», и Р. Рорти, подвергнувшего деконструкции все новоевропейские варианты «разумности». «Философу» же остается только внимательно всматриваться в этот новейший прагматизм, в его ставший каким-то «глобальным» сугубо бытовой уровень зависимости «не столько от сущности вещей, сколько от направления нашего «интереса»»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (размышления медиевиста) / А. Я. Гуревич // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>.

<sup>26</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. / Э. Б. Тайлор / М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 18.

<sup>27</sup> «Естественная установка» сознания — понятие феноменологии Э. Гуссерля.

<sup>28</sup> Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. / М. Л. Гаспаров / М., Новое литературное обозрение, 1996. С. 104.

<sup>29</sup> Кассирер Э. Указ. соч. С. 123.

