

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

А.С. Осипов-Гогоненков

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.8.10148

ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ (ОБЩЕМИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ СДВИГ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ УСТАНОВКЕ КОНЦА XIX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВВ.)

Аннотация. Статья посвящена анализу субъект-объектного познавательного отношения, которое рассматривается, прежде всего, на материале художественного образа окна. Проводимый в статье метафорический анализ позволяет выявить заложенные в картезианской дуалистической парадигме содержательные возможности, которые и получили свою дальнейшую разработку в переходный для судеб европейского разума период, связанный с конституированием социально-гуманитарных наук в первой половине XX в. Таким образом, с одной стороны, автор открывает изначальную проблематичность ново-европейского субъекта познания; с другой же – выделяемый в статье метафизический аспект этой субъективности позволяет говорить о преемственности в развитии от классики к современным проблемам рациональности. В связи с чем, автор статьи считает, что «антропологический поворот» в философии XX в. обусловлен «эпистемологическим поворотом» XVII в. не столько в отрицательном, формальном смысле, сколько в тематическо-содержательном плане, связанном с метафизическим потенциалом идеала классической рациональности.

Ключевые слова: метафизические основания познания, неклассический тип рациональности, рациональная достоверность, созерцательная интуиция, картезианский дуализм, образ окна, метафора познания, интуиция тревоги, субъектоцентризм, дорефлексивная реальность.

Как отмечает Л.А. Микешина, задача преодоления «абстрактного гносеологического подхода», решавшаяся в рамках «отечественного варианта теории познания», продолжает индуцировать «поиск новых представлений о рациональности, её совокупного образа»¹. Сегодня перед философией познания, желающей освоить всё реальное богатство когнитивных практик, стоит задача «найти, как и в каких формах

социальное и культурно-историческое входят в содержание знания и влияют на способы и результаты познавательной деятельности, как осуществляется превращение внешних социокультурных, ценностных факторов во внутренние когнитивные и логико-методологические детерминанты»².

Поскольку в сложившихся условиях широко полипарадигмального подхода в обосновании научного знания ответы на «сложные современные проблемы» рациональности не просто «преодолевают оценочные смыслы самого понятия, предполагавшего жёсткое противопоставление как положительного или отрицательного рационального-иррационального», и «не только меняют представления о знании, познавательном процессе, но и по-новому представляют саму познаваемую реальность», то руководящей идеей философских исследований проблем познания, должен, по

¹ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 16. Проблематизация типов рациональности, инициированная в 60–70-е гг. XX в., актуализировала исследование науки в её связи с «конкретными социальными и культурно-историческими стандартами, предстающими в форме мировоззренческих, ценностных предпосылок, различных убеждений, парадигмальных образцов, способов видения. Трактовка рациональности в таком контексте исходит из антропологических характеристик субъекта и социальных условий его деятельности» (Там же. С. 17).

² Там же. С. 14.

мнению авторов цитируемой работы, статья «принцип доверия субъекту познания»³.

Отталкиваясь от этого принципа, смещающего прерогативы в рассмотрении антропологических оснований теории познания от группы к индивиду — к «человеку познающему», и вместе с тем, актуализирующего онтологические аспекты человеческой субъективности, я предполагаю продемонстрировать изменения основной познавательной интуиции новоевропейского разума. Отсюда, целью данного историко-философского анализа будет не выявление некоего общего «схематизма сознания»⁴ — но раскрытие содержательных возможностей субъект-объектного отношения, явленного в своей непосредственной, образной, данности в творчестве вполне конкретных людей: художников, — пусть и «властителей дум» своего времени⁵.

³ Там же. С. 16; 9. «Этот принцип может быть сформулирован следующим образом: анализ познания должен явным образом исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений». (Там же. С. 64). Ср. также: «Предложенные в истории философии подходы с позиций трансцендентального сознания, естественных наук (биологии, психологии) или “церковной гносеологии” не могут по разным причинам считаться удовлетворительными и достаточными для преодоления релятивизма и психологизма на современном этапе развития теории познания. <...> Во всех трёх случаях человеку познающему не доверяют, получение истинного знания связывают с надындивидуальными, внеличностными моментами, или с методами естествознания, либо с церковным соборным сознанием. Итак, парадоксальность ситуации очевидна: тот, кто добывает знание, живёт им, не получает доверия у гносеологов, подозреваемых ими в произволе, заблуждениях, интеллектуальной слабости и нечестности, идеологической ангажированности и эгоизме. Сами категории субъект, субъективность неявно стали предполагать некую ущербность, редукцию к одной — познавательной функции (частичный субъект), тенденциозность» (Там же. С. 59).

⁴ «...Категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного “схематизма сознания”, архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности». (Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 34).

⁵ Ср.: «Как особые системы и виды знания исследуются обыденное, религиозное и мифологическое знание, изучаются

Созерцательная интуиция

В ХХ в. картезианский дуализм являет себя в противопоставлении социально-гуманитарных и естественно-математических наук, человеческого мира и мира природного, «нечеловеческого», — противопоставления, обретающего к концу века концептуальные контуры своего преодоления в рамках проблемного поля рациональности. Между тем, картезианская дуалистическая парадигма отнюдь не потеряла своё философское и, глубже — метафизическое значение. Не будет преувеличением сказать, что получившая своё теоретическое обоснование в картезианской метафизике субъект-объектная парадигма познания задаёт движение всей интеллектуальной культуры Нового времени, являясь источником того динамизма мысли, который определяет развитие нововременной философии. Быть может, то ощущение парадоксальности, зачастую охватывающее человеческий ум от соприкосновения с предельными основаниями европейской культуры и осознающееся как кризис этих последних, как раз и отвечает всей значимости «эпистемологического поворота» европейской философии Нового времени.

Если в философии Декарта проводится чёткое различие духа и материи; материя же, с которой имеет дело познающий субъект, понимается как математически моделируемый физический объект⁶, — то которой из двух природ следует приписать атрибут реальности? Если в Средние века онтологическая проблематика была связана с решением вопроса о том, что реально: единичные или общие сущности, — то эпистемологический поворот Нового времени только усложняет вопрос, возводя опосредующее их звено — человеческую душу, индивидуальное сознание — в ранг самостоятельного участника онтологических споров. Более того, из философской культуры Нового времени невозможно исключить идею бога — вседержителя, творца всякой реальности и самого наиреальнейшего из существ. К началу же ХХ века в качестве

магия, мистика, алхимия и астрология. Однако познавательное богатство этих областей знания и опыта ещё не оценено в должной мере теорией познания и именно ей предстоит разработать философско-гносеологические основания, выяснить природу этого человеческого опыта и признать за ним статус нормального знания». (Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 15).

⁶ См., напр.: Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Наука, 1987. С. 16.

самостоятельного объекта знания, кроме физической реальности, выступают: реальность психическая (феноменализм, новый спиритуализм), реальность деятельностно-историческая (эволюционизм, исторический материализм), историко-культурная реальность (философия жизни), — наконец, заявляет о себе реальность социальная (французская социологическая школа); переживает своё второе рождение известная ещё со времён античности реальность логико-математической природы (логицизм). Во время первой мировой войны в полную силу являет себя техническая реальность, готовая в скором времени поглотить реальность физическую («принцип неопределённости» Гейзенберга). Кроме того, нельзя забывать и ещё об одном принципиально новом факторе интеллектуальной жизни Европы этого времени — обретшем мировоззренческую независимость искусстве, открытый поиск «нового человека» и «новой реальности» средствами которого во многом определял феномен эстетического авангарда. Вопросы, поднимавшиеся в манифестах различных литературно-художественных групп, как и отдельные теоретические работы передовых деятелей искусства первой трети XX в., затрагивали проблематику, по своему содержанию превосходящую не только область частных вопросов художественной критики, но и жанровые рамки публицистических обобщений (художественная группа «Стиль», сюрреализм, К. Малевич, ОБЭРИУ и др.). Перед лицом такой множественной, ускользающей реальности, являемой развитием знания и научной специализации Нового времени, мировоззренческой метафоры зеркала, призванной показать несостоятельность рефлексивной природы философской спекуляции, оказывается недостаточно для того, чтобы исчерпать всё реальное содержание «классической» теоретико-познавательной установки⁷.

Познавательное отношение новоевропейского типа рациональности, действительно, может быть представлено как функция интуиции зрительного восприятия⁸. Однако со всей уверенностью можно

сказать лишь то, что, например, в «философии ощущения» Э. Маха созерцательная интуиция находит своё последовательно эмпиристское выражение, в то время как само по себе перспективное восприятие далеко от непосредственной очевидности⁹. Для того чтобы интуиция «представляющего» зрительного отношения стала основой объективного знания о мире, потребовалось, по меньшей мере, столетие: во-первых, для отточки технического мастерства художников и, главное — для накопления геометрических знаний по перспективной передаче пространственности¹⁰. Аналогично — обретению субъектом познания особого онтологического статуса предшествовал этап риторического усвоения человеческой индивидуальности¹¹. Отсюда, предмет одного из центральных для новоевропейской философии вопроса о природе души (психофизическая проблема) оказывается далёким от «естественности», не данным, но скорее — созданным, сконструированным. Из всего этого можно сделать, по крайней мере, тот вывод, что методологическое требование соблюдения дистанции между предметом исследования и его объектом справедливо не только для науки, но и для философии — для истории философии как выражающей себя во времени мысли, в особенности.

Европейская культура богата парадоксальными метаморфозами созерцательной интуиции. Обладая высоким суггестивным потенциалом образного мышления, «глобальные метафоры» выступают сегодня полем диалога и взаимодействия различных когнитивных практик¹². Однако за этим богатством не стоит упускать собственно когнитивную функцию метафоры как семантического сдвига. Её познавательное значение отнюдь не исчерпывается такой характеристикой, как неоднозначность: тем, что она «ориентирует на выявление новых,

⁷ См., напр.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

⁸ Ср.: «В эпоху Возрождения человек становится центром мироздания, а человеческое око — центром этого центра. В эту эпоху мир, как он открывается нашему глазу, претендует встать на место мира, как он открывался уму». (Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Наука, 1987. С. 109).

⁹ См.: Раушенбах Б. Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб.: Азбука-классика, 2001.

¹⁰ Как отмечает М.И. Свидерская, живопись кватроченто с её «пафосом конструирования» вся пронизана рацио. (См.: Свидерская М.И. Итальянская живопись XV века: проблема выразительности. (<http://sviderskaya.philos.msu.ru/index.php?id=464>)).

¹¹ См.: Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989.

¹² См.: Микешина Л.А. Философия познания — XXI век. Синтез когнитивных практик // Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд.-е 2-е, доп. М., 2008. Гл. 1. С. 19.

непривычных, неожиданных» «способов видения мира»¹³. Напротив, контекстуальное значение метафоры обнаруживается во вполне определённых изменениях познавательных моделей «естественного типа». Именно здесь метафорический анализ может выступать как преимущественно исторический: он позволяет следовать за диалектикой культурного развития от знака к составлявшим область его значений смыслом, и обратно — от возможных контекстов понимания к зафиксированному в новых значениях культурных констант сдвигу. Так, на полотнах мастеров Возрождения рядом с образом зеркала весьма часто можно встретить образ окна. Метафорическое значение каждого из этих образов составляет эллиптический концептуальный фокус субъект-объектной парадигмы познания — позволяющей взглянуть либо на автора, либо на мир. Анализируя, далее, художественный образ окна в нескольких следующих друг за другом, с интервалом примерно в двадцать лет, литературных произведениях, я выявляю осуществляющееся в них смысловое смещение, которое, в итоге, позволит зафиксировать произошедшее в значениях познавательных координат европейского субъектоцентризма изменение.

Кризис интеллектуальной интуиции

«Жизни в прекрасном свете! Жизни в прекрасном свете!» — восклицает герой лирической зарисовки Ш. Бодлера «Негодный стекольщик»¹⁴. Вернувшись из миазмов «искусственного рая» обратно в реальность, к себе на чердак — «однажды утром я проснулся угрюмый, печальный, утомлённый праздностью и, как мне казалось, настроенный на совершение чего-то великого, какого-то блистательного поступка; и, я отворил окно... увы!» Итак, окно — это образ внутренней границы субъект-объектной оппозиции, одновременно разделяющей, но и неустанно сопологающей, в отличие, скажем, от «двери», человека и реальность. — В своего рода истерическом припадке, о причинах которого остаётся только гадать... в своём извечном бунте герой Бодлера разбивает обыденный товар разносчика стёкол — «чтобы посмотреть, чтобы узнать, чтоб испытать судьбу».

¹³ Метафора // НФЭ. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 549.

¹⁴ Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М.: Рипол классик, 1997. С. 171–173.

Заставив бедного торговца подняться к нему на шестой этаж — что дало время со злорадством поразмышлять над тем, сколько усилий придётся тому приложить, чтобы не разбить свой хрупкий товар на узкой лестнице, — и тот час же с порога прогнав его взашей, — «я вышел на балкон, схватил небольшой горшок с цветами, и, когда он снова показался при выходе из дверей, я уронил мой боевой снаряд прямо на задний выступ его ящика; удар сбил его с ног, и, падая, он разбил окончательно под собственной тяжестью всё своё жалкое походное достояние, издавшее страшный звон, точно рушился хрустальный дворец, расколотый молнией». Так рушится хрустальный дворец «идеологов»: между действительностью и человеческим Я «окно» открыто¹⁵.

Такой же трёхчастный схематизм: внутреннее Я-«окно»-реальность, — отражающий состояние напряжения, в котором находится субъект-объектная оппозиция, представляет образный ряд эссе С. Малларме «Конфликт»¹⁶. Поэт приезжает весной в свой загородный дом, где его ждёт неизменное удовольствие — «бросив — словно бы и не уезжал никогда — сегодняшним взглядом на застывшее в прошлом царство! Оно, это царство, залог моего постоянства... но что это?» — Он открывает «иззябший за зиму ставень» своего нежно любимого запустелого жилища, этого «нетронутого уголка». По ту сторону окна, отделяющего внутреннее Я от реальности, на поэта обрушивается «гул, грохот, перебранка» трудящейся над прокладкой железной дороги орды рабочих. В столкновении с этой назойливой реальностью и рождается конфликт, — конфликт отнюдь не идеологического характера, но — настоящее ментальное смешение: «Попеременно нынешнее лето — предвижу я — будет отмечено то симпатией, то

¹⁵ И всё же... «кто глядит снаружи в открытое окно, никогда не увидит там всего того, что видит тот, кто смотрит сквозь закрытое окно»; для поэта «нет ничего глубже, таинственнее, плодотворнее, мрачнее и ослепительнее окна, освещённого изнутри свечой». За стеклом сознания он открывает внутреннюю историю человека, «других в самом себе»: в этой чёрной дыре «живёт жизнь, грезит жизнь, страдает жизнь... какое мне дело до того, чем может оказаться реальность вне меня, если она помогла мне жить и чувствовать, что я существую и что я такое?». (Бодлер Ш. Окна // Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М.: Рипол классик, 1997. С. 221–222.

¹⁶ Малларме С. Сочинения в стихах и прозе: Сборник / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 307–321.

неловкостью», — отмечает писатель рефреном, повторяющимся далее по тексту¹⁷.

Как и Бодлер, Малларме переступает границу, влекомый «не плодом усилий мысли или соображения», которые, напротив, бесконечно отчуждают людей разных социальных классов, но «удовлетворяя некий странный инстинкт» — который можно было бы назвать чувством человеческой массы¹⁸. Однако примирение конфликтной ситуации оказывается невозможной в координатах прежней субъект-объектной оппозиции: «Отрешиться? — невозможно; отойти от окна — но взгляд мой говорит: эй, я здесь! — старинного дома, прочно стоящего на своей, исконной земле? искать встречи глазами с ними? — нет, бесполезно. Вечная история: никаких оснований сойтись теснее; близость, опасаясь я, никогда не возникнет меж людьми». «Общение» с реальностью проходит в эссе по слуховому образному ряду — в обход зрительным образам индивидуального сознания. В то же время все диалоги с рабочими, призванные разрешить конфликт, воображаемы и протекают во внутреннем Я поэта. При этом Малларме уже не просто «испытывает судьбу», как то делал одержимый капризным духом мистификации герой Бодлера. У него намечается путь нового синтеза¹⁹.

Малларме не разбивает оконных стёкол — он открывает ставни; за сознанием сохраняется его

объективирующая, познавательная функция. Искомое примирение «тишины и покоя» с «шумной сумятицей дня» обретается поэтом с введением нового значимого элемента: рабочие уснули беспробудным сном — «смутный инстинкт нашёл радость на дне бесчисленных, ещё более коверкающих рассудок рюмок». Поскольку теперь уже невозможно по-старому предаваться созерцанию величественной картины вселенской гармонии²⁰, поэт обращает свой взор, ещё дальше — к спящей Вселенной: «Созвездия мало-помалу зажигаются в небесах: как хотелось бы мне, чтобы в ночной тьме, овевающей незрячее это стадо, засияли точки света, подобно мысли, вдруг вспыхивающей в мозгу, и светили долго, не угасая, несмотря на то, что глаза, под запечатанными сном веками, не различают их, — просто так, для точности, для досказанности». И так, в этой заключительной аллегорической картине мысль как точка соединения Я и реальности, наконец, обретает собственную возможность в пространстве сна.

В предисловии к сборнику критических эссе «Против Сент-Бёва» М. Пруста можно также найти значимый опыт у окна²¹. Писатель едет в вагоне поезда и описывает впечатления от проносящегося мимо него пейзажа. Сельское кладбище, прочерченные солнечными лучами деревья, придорожные цветы, похожие на те, что у Бальзака... Однако, собственно поэтический опыт начинается со звона упавшей на тарелку ложки, когда спустя какое-то, довольно продолжительное, время Пруст завтракал. Этот звон развернул вереницу живых воспоминаний о том самом дне, когда звенел молоток стрелочника, стучавшего во время остановок по колёсам железнодорожного состава, в вагоне которого путешествовал писатель. Эта двойственность опыта иллюстрирует окончательный раскол интеллекта и жизни, сознания и реальности²². Кроме

¹⁷ Причина этой неловкости, как размышляет Малларме — сознание владельца «по праву упадка»: «...Хозяином и заступником я по праву счёл себя именно в силу постигшего его упадка: невероятно! — обитель эту, столь любимую мною именно за тихое запустение, прогресс безжалостно обратил в харчевню для железнодорожных рабочих» (Там же. С. 309). Такую же метафорическую функцию внутреннего Я выполняет образ «комнаты, похожей на мечту» у Бодлера. (Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М.: Рипол классик, 1997. С. 167).

¹⁸ «...Мы, стоит работе приостановиться, — разворачивается ментальный диалог, — испытываем надобность смешаться, слиться между собой: кто это сейчас орал, я или он? — но его крик подбодрил меня и заставил стряхнуть усталость, будто это мне поднесли дармовую выпивку, — вот что такое услышать, как горланит другой!.. Их хор — бессвязное мычание — и в самом деле необходим». (Малларме С. Сочинения в стихах и прозе: Сборник / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 311–313).

¹⁹ Так, для начала, он представляет себя выходящим в открывающийся перед ним новый мир — закрывая за собой дверь и выбрасывая ключ от жилища, которое отдаётся «на волю приключения, которое не назовёшь — о, никоим образом! — случаем, ибо оно сближает меня, уподобляя им, с пролетариями» (Там же. С. 313).

²⁰ «Итак, я могу свободно любоваться ночью и мечтать. Но нет, взгляду моему не под силу — из распахнутого окна, на подоконник которого я облокотился, — унести к горизонту, пока что-то во мне не перешагнёт — бесцеремонно, с полным отсутствием почтения и предупредительности (пришёл и мой черёд стать таковым) — через эту злосчастную поверженную орду; итак, я, со своей позиции, должен сперва разгадать их тайну...». (Там же. С. 317–319).

²¹ Пруст М. Против Сент-Бёва: Статьи и эссе. М.: ЧеРо, 1999. С. 25–31.

²² «Реалистичное» мелькание панорамы в раме вагонного окна оказывается симметричным метафоре кинематографического сознания А. Бергсона.

того, пример Пруста ясно даёт понять, каким образом в кризисе субъект-объектной познавательной интуиции перед мыслью во всей её настойчивости встаёт метафизическая проблема реального.

Если у Малларме вынужденный отказ от индивидуального Я (целеполагающего субъекта, наделённого «свободной волей» как крепостью и прозрачностью стекла) представляет собой переход из координат новоевропейской субъективности к иной системе отсчёта духовного порядка²³, — то у Пруста субъект познания вовсе отчуждается от внутреннего Я, самосознания человека. То или иное бесконечно разнообразное впечатление, рождающее из себя целый мир: вкус размоченного в чае сухарика, неуловимое мускульное ощущение от неровной скользкой брусчатки, кусок зелёной ткани, затыкающей разбитое окно... запахи, звуки, свет и тень, ситуации, осы, деревья, цветы, гондола, счастье, — все эти «таинственные драгоценности чувства» — что всё это такое? Именно это и есть реальность, запечатлённая нашей памятью, — «незамутнённая субстанция нас самих, которая есть бывшее впечатление чистой, и сохранившейся в своей чистоте, жизни (познать которую мы можем лишь в законсервированном виде, потому что в тот миг, когда мы проживаем её, она не предстаёт перед нашей памятью, а погружена в подавляющие её ощущения)». Мысль в потоке жизни оказывается абсолютно случайной. Человек «не волен» перед забвением — ему нечего противопоставить эмпирическому многообразию ощущений. Встреча с прошлым, в котором заключена вся полнота доступной нам реальности, описывается Прустом как чудо: воскрешение прошлого, — чудо памяти, являющее загадку времени — узнавание. Интеллект — «рядом с этим прошлым, сокровенной сущностью нас самих» — остаётся беспомощным перед действительным многообразием материальных ощущений, этих бесконечно малых элементов бытия²⁴.

²³ Ср. с продолжением последней цитаты Малларме, приведённой выше: «И, значит, я буду думать единственно о них, бесцеремонных пришельцах, что заслоняют мне своим мертвенным забвением — более даже, чем дневным галдежом, — вечерние дали». (Малларме С. Сочинения в стихах и прозе: Сборник / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 321).

²⁴ На мгновение вспыхнув, чувство реального навсегда погружается в небытие: «...Тщетно закрывал я глаза, чтобы набраться свежих сил в погоне за прошлым и прогнать все мысли, а затем неожиданно открыть их и заново, как бы впервые увидеть эти деревья, — я так и не мог понять, где их видел». Зрительные образы молчат: их форма, положение,

Последовательное противопоставление двух родов познавательного опыта, чувственного и интеллектуального, приводит не просто к расколу (так что, с одной стороны, мы имеем пустоту и бессмысленность интеллекта, с другой же — всю полноту реальности в непосредственном ощущении), но достигает у Пруста своего отрицательного значения. «Глобальная метафора» окна перестаёт выполнять свою познавательную функцию: разбитое окно затыкают тряпкой. Несостоятельность интеллекта по отношению к эмпирической реальности отражается холодными призраками сознания. Предметы, ставшие объектом нарочитого, сознательного наблюдения, остаются безвозвратно утраченными, изъятыми из реальности: сельское кладбище, стволы деревьев в косых лучах заходящего солнца, да придорожные цветы — «похожие на те, что описаны Бальзаком в "Лилии долины"».

Доведённая таким образом до дилеммы в отношении своих членов субъект-объектная интуиция требует смещения познавательной перспективы, обретения нового места встречи Я с реальным — новой формы сознания. Моральный и интеллектуальный хаос, составивший проблему для целой эпохи рубежа XIX-XX вв. и связанный преимущественно с «французской цивилизацией»²⁵, в самой Франции проходит в атмосфере «нового мистицизма»²⁶. Сатанизм Бодлера, «религиозный трепет» Малларме²⁷ — это далеко не риторические приёмы. «...Забывшее ощущение может заставить нас вздрогнуть», — говорит Пруст²⁸, описывая едва охвативший его, но сорвавшийся восторг перед окном заткнутым куском зелёной ткани: «Какой-то

очертания «не могут выразить себя, поведать мне тайну, которую — они это хорошо чувствовали — я не в силах разгадать... Я несколько раз оборачивался, бросая всё менее пронизательный взгляд на неровную, ускользающую линию красноречивых и немых деревьев, ещё маячащих у меня перед глазами, но уже ничего не говорящих сердцу» (Пруст М. Против Сент-Бёва: Статьи и эссе. М.: ЧеРо, 1999. С. 28–29).

²⁵ См., напр.: Гиляров А.Н. Предсмертные мысли нашего века во Франции // Вопросы философии и психологии. Год VIII. Кн. 2 (37). С. 301–328; Год VIII. Кн. 3 (38). С. 445–485; Год VIII. Кн. 4 (39). С. 702–759. М., 1897.

²⁶ См.: Paulan F. Le nouveau mysticisme. P.: Alcan, 1891. — Систематическое изложение «из первых рук» драматических исканий новых оснований бытия человека в мире.

²⁷ См.: Малларме С. Сочинения в стихах и прозе: Сборник / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 311.

²⁸ «...La sensation perdue nous fait tressaillir...». (Proust M. Contre Sainte-Beuve. Éd. Gallimard, 1954. P. 59).

миг я был похож на человека, очнувшегося среди ночи: он беспомощно пытается сообразить, где находится, но не может понять, ни сколько ему лет, ни в какой постели, ни в каком доме, ни в каком месте на земле он лежит. Я пребывал в этом состоянии всего миг», — пытаюсь на ощупь вспомнить себя в квадрате зелёного полотна²⁹.

Тревожная интуиция

Качественным преобразованием интеллектуального смятения рубежа XIX-XX вв. отмечена программа художественного движения сюрреалистов³⁰. В Манифесте 1924 г. А. Бретона сюрреализм получает своё теоретическое обоснование, призванное, по замыслу автора, решить, ни много ни мало, как главные проблемы жизни³¹. Призыв избавиться от общих мест «реалистической точки зрения» и бремени логики, от «объективного разума» и от связанного с ним критического сознания субъекта, убаюкивающих мысль и одурачивающих человека, более того — «глубоко враждебных любому интеллектуальному и нравственному порыву», и тем самым ограничивающих человеческий опыт, — всему этому сюрреализмом противопоставляется вновь обретенная сила — «воображение, готовое ныне вернуть себе свои права. Если в глубинах нашего духа дремлют некие таинственные силы, способные либо увеличивать те силы, которые

располагаются на поверхности сознания, либо победоносно с ними бороться, то это значит, что есть прямой смысл овладеть этими силами, овладеть, а затем, если потребуется, подчинить контролю нашего разума».

По радикальности своей постановки этот интеллектуальный момент «либо-либо», движимый «величайшей свободой духа», сопоставим с метафизическим опытом «Размышлений о первой философии» Р. Декарта³². Связывая будущность человеческого духа с «лучезарной силой» воображения, программа «сюрреалистической революции» нацелена на совершение предельного опыта «самых истоков поэтического воображения» — опыта метафизического и рационалистского. Поскольку же нельзя не согласиться с тем, что «не существует ни одного средства, *заранее* предназначенного для решения подобной задачи», и «до поры подобное предприятие в равной мере может быть как делом поэтов, так и делом учёных», — ничто не препятствует нам представить в исследовательских целях, как Бретон отмахивает стрелу времени на триста лет назад: снимая эмпирические искажения субъективной интуиции, он возвращается к коренной проблеме Метафизических размышлений Декарта, — проблеме оснований нашего знания о мире: «Если что и может заставить нас приспустить знамя воображения, то вовсе не страх перед безумием»³³.

В основании поэтики сюрреализма, кладущей конец «реалистической точке зрения» «изобра-

²⁹ Пруст М. Против Сент-Бёва: Статьи и эссе. М.: ЧеРо, 1999. С. 28.

³⁰ Их коллективное выступление отмечено духом настоящего трансцендентного порыва. С первых же страниц *La révolution surréaliste* (1924. № 1.) читателю бросаются подобные заявления: «Нужно выработать новую декларацию прав человека»; «Мы смотрим в будущее»; «Процесс познания ещё не завершён, с интеллектом ещё недостаточно считаются, только грёзы возвращают человеку его право на свободу. Благодаря грёзам смерть теряет свои тёмные чары, а жизнь своё первостепенное значение». — Разумеется, художники любят играть на двусмысленности, однако основной настрой выступлений сюрреалистов, разделяющихся с «трусливым интеллектуализмом», вполне однозначен: «Сюрреализм открывает двери всем тем, для кого невыносима ночь». Сюрреалисты расширяют границы субъективности, возрождая именно что философское удивление: «Тишина и искры вырывают у намёков и совпадений своё собственное откровение. Дерево гружёное мясом, прорастающее сквозь брусчатку, сверхъестественно только в нашем удивлении, оно ждёт своего открытия за закрытыми веками наших глаз». (*La révolution surréaliste*. 1924. № 1. P. 1).

³¹ Бретон А. Манифест сюрреализма // Поэзия французского сюрреализма: Антология. СПб.: Амфора, 2004. С. 347–371.

³² Вот как формулирует стоящую перед ним проблему А. Бретон: «Только в воображении я способен представить себе то, что может случиться, и этого довольно, чтобы хоть отчасти ослабить суровый запрет, довольно, чтобы верить-ся воображению, не боясь обмануться (как будто бы и без того мы себя не обманываем). Однако где же та грань, за которой воображение начинает причинять вред, и где те пределы, за которыми разум более не чувствует себя в безопасности? Для разума возможность заблуждения не является ли возможностью добра?». (Там же. С. 348–349).

³³ Там же. С. 349. В пользу правомерности проводимого мной сближения говорит немаловажное значение воображения для философии Декарта. (См. об этом, напр.: Merlin H. *Guez de Balzac ou l'extravagance du moi entre Montaigne et Descartes*// Rue Descartes. № 27. P.: PUF, 2000. P. 141–165). Ср. также с высказыванием Жана Валья: «[Декарт считал] что изречения поэтов заряжены большим смыслом, нежели тот, который мы находим в философских сочинениях, и что энтузиазм и сила воображения извлекает из них семена мудрости с намного большей лёгкостью и даже блеском, нежели на то способен разум философов. Декарт был готов принять мистический опыт, который он и получил». (Whal J. *Tableau de la philosophie française*. Éd. Gallimard, 1962. P. 10–11).

жающей литературы», обнаруживает себя фундаментальная интуиция раскола. Трагикомедия бытия, являемая Бретоном в пародийном образе чудесного замка, призванного символизировать сюрреалистическую общность, находит свой источник в «тревоге и боли», в «неутолимом человеческом беспокойстве», которым окрашено, по Бретону, «общее откровение» всякого века³⁴. Своё обоснование эта тревожная интуиция находит в инаугурационном «психическом опыте» А. Бретона: «Итак, однажды вечером, перед тем как уснуть, я вдруг услышал фразу, произнесённую настолько отчётливо, что в ней невозможно было изменить ни одного слова, однако произнесённую вне всякого голоса, — довольно-таки странную фразу, которая достигла моего слуха, но при этом не несла в себе ни малейших следов тех событий, в которых, по свидетельству моего сознания, я участвовал в данное мгновение, фразу, которая, как казалось, была настойчиво обращена ко мне, фразу, которая — осмелюсь так выразиться — *стучалась ко мне в окно*. Я быстро отметил её и уже собирался о ней забыть, как вдруг меня удержала присущая ей органичность. По правде сказать, эта фраза меня удивила; к сожалению, теперь я уже не могу воспроизвести её дословно, но это было нечто в таком роде: “Вот человек, разрезанный окном пополам”...» Это сверхочевидное интуитивное восприятие дублируется у Бретона «зыбким образом шагающего человека, тело которого, на уровне пояса, разрезано окном, расположенном перпендикулярно оси его тела. Не приходилось сомневаться, — рассуждает Бретон, — что речь в данном случае шла лишь о придании вертикальной позы человеку, высунувшемуся из окна»³⁵. Этот образ отсылает нас к эпизоду из *Метафизических размышлений* — когда Декарт, выглядывая из окна вниз на улицу, где он видит лишь движущиеся шляпы и плащи, сомневается в существовании сознания у других людей³⁶. Следуя, таким образом, проведённой аналогии — от познавательной функции субъект-объектной

интуиции, утратившей к началу XX в. своё непосредственное значение, мы переходим к такой познавательной установке, которая обращается к своим метафизическим значениям.

Содержательная экспликация новоевропейского субъектоцентризма

Если трансцендентный порыв «вон из обжитой комнаты» реализма ведёт к ноль-сознанию сюрреализма, для которого «объективное» высказывание о мире становится абсурдным, а субъект-объектная интуиция схлопывается за веками глаз, то на первый план гносеологической проблематики выходит онейрическое содержание новоевропейской субъективности. Мысль — «та подлинная мысль, которая ищет сама себя, а вовсе не печётся о внешнем успехе» — у Бретона, как и у Декарта, есть в своей основе свободный акт ума³⁷, — настолько свободный, что позволяет задаться следующим вопросом: «Почему бы мне не положиться на указания сна в большей степени, нежели на сознание?..»³⁸. Экзистенциальная достоверность сна в скептическом аргументе от сновидения выступила у Декарта отправным пунктом в его поисках новых координат отношения человека к действительности³⁹. Если в процессе обоснования достоверности суждений науки Декарт оказывается вынужденным ввести метафизическую гипотезу о божьей обманщике⁴⁰, то «радикальное сомнение», положившее начало философской программе рационализма, не позволяет выйти за пределы непосредственной очевидности содержаний нашего

³⁴ См.: Бретон А. Манифест сюрреализма // *Поэзия французского сюрреализма: Антология*. СПб.: Амфора, 2004. С. 359–361.

³⁵ Там же. С. 363–364.

³⁶ См.: Декарт Р. *Размышления о первой философии*, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. / Пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 27.

³⁷ См.: Гарнцев М.А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // *Логос*. № 8. М.: Изд-во РГГУ, 1996. С. 7–16.

³⁸ «Коль скоро никоим образом не доказано, что занимающая меня “реальность” продолжает существовать и в состоянии сна, что она не тонет в беспмятстве, отчего бы мне не предположить, что и сновидение обладает качеством, в котором порой я отказываю реальности, а именно убежденностью в бытии, которое в иные моменты представляется мне неоспоримым?». (Бретон А. Манифест сюрреализма // *Поэзия французского сюрреализма: Антология*. СПб.: Амфора, 2004. С. 355).

³⁹ См.: Декарт Р. *Размышления о первой философии*, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. / Пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 17; 25.

⁴⁰ См. об этом: Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. С. 191–194.

мышления⁴¹. Поэтому исходя из сознания как отдельной субстанции (мыслящий дух — *cogito*), мы не можем обосновать нашу веру во внешнюю реальность. Поскольку же мы также не располагаем рациональным критерием для различения состояний сна и бодрствования⁴², то из этого следует, что именно сон составляет у Декарта феноменальное пространство психических актов мысли — своего рода, дорефлексивную реальность⁴³. Открываясь, таким образом, вопросом об отношении сна и разума, новоевропейский рационализм ставит проблему реальности⁴⁴.

⁴¹ «...Сон понимается Декартом как неотъемлемая часть психической жизни человека», — отмечает в связи со скептическим аргументом от сновидения Т.А. Дмитриев (Там же. С. 167). Как, впрочем — и воображение, и желание, и сомнение: «И какое из всех этих свойств (даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман) не является столь же достоверным, как то, что я существую? Что из всего этого может быть отделено от моего сознания?» — задаётся риторическим вопросом Декарт. Следом и ощущение обретает своё право на достоверность феноменилистской очевидности (См.: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказываются существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. / Пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 24–25).

⁴² «...Когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличён от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю». (Там же. С. 17).

⁴³ Гипотеза относительно безумия обладает у Декарта меньшим скептическим потенциалом, нежели гипотеза относительно сна: «Ведь безумец мог бы иметь достоверные чувственные восприятия в состоянии бодрствования. Однако если ни один человек ни в один из моментов своей жизни не может быть уверенным в том, что он не спит, то вне зависимости от того, болен он психически или здоров, он в принципе не в состоянии доверять суждениям, которые он выносит на основании имеющихся у него чувственных данных». (Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. С. 168).

⁴⁴ Ср.: «Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он боится проснуться и во сне размягченно потакает приятным иллюзиям; так и я невольно соскальзываю к старым своим представлениям и страшусь пробудиться — из опасения, что тяжелое бодрствование, которое последует за мягким покоем, может не только не привести меня в будущем к какому-то свету, но и свергнуть меня в непроглядную тьму нагроможденных ранее трудностей». (Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказываются существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. / Пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 20).

Вместе с тем, эпистемологическая индифферентность аргумента от сновидения несёт в себе важный для понимания новоевропейского рационализма момент. Предельная не-рефлексивность мысли — доведённая в гипотезе о злокозненном духе до пределов вселенского обмана и, фактически, до обоснования в аргументе относительно сновидения феноменилистской реальности — оказывается лежащей в основе интуитивной достоверности существования *cogito* мыслящего Я, составляя, таким образом, необходимое антропологическое основание эпистемологической программы рационализма, полагающего ясное и отчётливое восприятие-в-акте-самосознания универсальным критерием истины. Именно поэтому, неизбежная возможность для человеческого сознания заблуждаться определяет необходимость подобного утверждения: «Наш ум таков, что он не может не соглашаться с тем, что он постигает ясно»⁴⁵.

У А. Бретона мы сталкиваемся с таким же пониманием рациональной достоверности, когда он обосновывает свой поэтический метод автоматического письма: «Я всё больше и больше верю в непогрешимость своей мысли по отношению к себе самому, и это абсолютно верно. <...> Мысль, по определению, сильна и не способна сама себя уличить». Следуя, далее, по «следам внутренней упорядоченности сна»⁴⁶, сюрреализм, в «чистом психическом автоматизме имеющий целью выразить... реальное функционирование мысли», оказывается отнюдь не лишённым эпистемологического значения. В самом деле, если содержательным моментом поворота от созерцательной парадигмы чистой теории к парадигме творческого научного мышления, выступил актуализированный у Декарта дорефлексивный потенциал человеческой субъективности, то учение А. Бретона о психическом автоматизме, основанном на «методичном чув-

⁴⁵ Письмо Регию от 24 мая 1640 г. (Цит. по: Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. С. 182).

⁴⁶ Ср.: «И я спрашиваю, что же это за разум (разум неизмеримо более богатый, нежели разум бодрствующего человека), который придаёт сну его естественную поступь, заставляет меня совершенно спокойно воспринимать множество эпизодов, необычность которых, несомненно, потрясла бы меня, доведись им случиться в тот момент, когда я пишу эти строки». (Бретон А. Манифест сюрреализма // Поэзия французского сюрреализма: Антология. СПб.: Амфора, 2004. С. 356–357).

ственном восприятии»⁴⁷, только доводит до логического завершения нововременное расширение предметной области научных объективаций — включая сюда самый опыт сна, грезы, мечты⁴⁸. Отсюда, вера в то, что «в будущем сон и реальность — эти два столь различных, по видимости, состояния — сольются в некую абсолютную реальность, в *сюрреальность*», является предельным выражением антропологических оснований новоевропейского рационализма, научного идеала рациональности.

Таким образом, «разгром всех рациональных привычек» посредством прямого возведения эк-

зистенциальной достоверности сна в своего рода эпистемологическое *a priori* ставит во всей её остроте перед революционирующим духом современности проблему объективной реальности⁴⁹. Вместе с тем, философская проблема реального, открывающаяся в кризисе метафизических оснований познавательного отношения человека к миру, ведёт к расширению проблемного поля научной рациональности за счёт включения в неё проблематики социогуманитарного познания. Появление во французской академической мысли 20-х гг. XX в. проблемы «ментальности» — яркий тому пример⁵⁰.

Список литературы:

1. Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М.: Рипол классик, 1997.
2. Бретон А. Манифест сюрреализма // Поэзия французского сюрреализма: Антология. СПб.: Амфора, 2004. С. 347–388.
3. Гарнцев М.А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. № 8. М.: Изд-во РГГУ, 1996. С. 7–16.
4. Гиляров А.Н. Предсмертные мысли нашего века во Франции // Вопросы философии и психологии. Год VIII. Кн. 2 (37). С. 301–328; Год VIII. Кн. 3 (38). С. 445–485; Год VIII. Кн. 4 (39). С. 702–759. М., 1897.
5. Гогоненкова Е. Ещё раз о месте метафоры в научном дискурсе: постнеклассический подход // Высшее образование в России. 2005. № 1. С. 141–147.
6. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч. в 2-х тт.: Пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

⁴⁷ «Автоматическое письмо, запись снов, гипноз образуют строго иерархизированный порядок — в соответствии с критерием надёжности, или точности, предоставляемых ими фактов (уменьшение числа поводов к ошибкам). Эти факты представляют собой “многочисленные специфические документы”, исследование которых имеет в качестве своей цели последовательное проникновение в человеческое бессознательное. Этот проект и составляет, собственно, поэзию как “поэтический опыт”, выступая, с другой стороны, в качестве краеугольного камня сюрреализма как движения и доктрины». (Murat M. Le jugement originel de la réalité // Communications. 2006. Vol. 79. № 1. P. 122).

⁴⁸ «Непосредственная абсурдность» элементов воображения «уступает место самым что ни на есть приемлемым, самым законным в мире вещам; она обнаруживает некоторое число особенностей и фактов, которые, в общем, не менее объективны, нежели любые другие» (Бретон А. Манифест сюрреализма // Поэзия французского сюрреализма: Антология. СПб.: Амфора, 2004. С. 366–367).

⁴⁹ Ср.: «...Современная научная и художественная мысль представляет собой одну структуру: реальное слишком долго путали с данным, потому что и то, и другое распространяется по всем направлениям возможного и стремится слиться с ним. Вспомнив слова Гегеля: “Всё реальное рационально и всё рациональное реально”, можно предположить, что рациональное повсеместно смешивается с реальным и, собственно, сегодня разум направлен не на что иное как на постоянную ассимиляцию иррационального...». (Bretton A. Crise de l’objet // Cahiers d’Art. Mai 1936. № 1–2. P. 21–26. Цит. по: Бретон А. Кризис объекта / Пер. Анны Матвеевой. (<http://www.guelman.ru/maksimka/n5/bretton.htm>)).

⁵⁰ Феномен, проблематизированный Л. Леви-Брюлем в его концепции первобытного мышления, можно рассматривать, как это делает, например, Кристина Кимиссо, в качестве своеобразного катализатора перемен, происходивших в области философско-исторической мысли во Франции первой половины XX в. Проблема единства и универсальности сознания, актуализированная в вопросе о понимании первобытного мышления и явившаяся водоразделом методологической мысли, способствовала концептуальному выделению исторической эпистемологии на грани предметных областей таких дисциплин, как история философии, история науки и социальная история. (См.: Chimisso C. Writing the history of the mind: philosophy and science in France, 1900 to 1960s. 2008. (ASHGATE e-BOOK: <http://www.ashgate.com>)).

7. Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007.
8. Малларме С. Сочинения в стихах и прозе: Сборник / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995.
9. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997.
10. Пруст М. Против Сент-Бёва: Статьи и эссе. М.: ЧеРо, 1999.
11. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
12. Chimisso C. Writing the history of the mind: philosophy and science in France, 1900 to 1960s. 2008. (ASHGATE e-BOOK: <http://www.ashgate.com>).
13. Murat M. Le jugement originel de la réalité // Communications. 2006. Vol. 79. № 1. P. 121–140.
14. Paulan F. Le nouveau mysticisme. P.: Alcan, 1891.

References (transliteration):

1. Bodler Sh. Tsvety zla. Oblomki. Parizhskii splin. Iskusstvennyi rai. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve. M.: Ripol klassik, 1997.
2. Breton A. Manifest syurrealizma // Poeziya frantsuzskogo syurrealizma: Antologiya. SPb.: Amfora, 2004. S. 347–388.
3. Garntsev M.A. Problema absolyutnoi svobody u Dekarta // Logos. № 8. М.: Izd-vo RGGU, 1996. S. 7–16.
4. Gilyarov A.N. Predsmertnye mysli nashego veka vo Frantsii // Voprosy filosofii i psikhologii. God VIII. Kn. 2 (37). S. 301–328; God VIII. Kn. 3 (38). S. 445–485; God VIII. Kn. 4 (39). S. 702–759. М., 1897.
5. Gogonenkova E. Eshche raz o meste metafory v nauchnom diskurse: postneklassicheskii podkhod // Vyshee obrazovanie v Rossii. 2005. № 1. S. 141–147.
6. Dekart R. Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie boga i razlichie mezhdue chelovecheskoi dushoi i telom // Dekart R. Soch. v 2-kh tt.: Per. s lat. i fr. T. 2. М.: Mysl', 1994.
7. Dmitriev T.A. Problema metodicheskogo somneniya v filosofii Rene Dekarta. М.: IF RAN, 2007.
8. Mallarme S. Sochineniya v stikhakh i proze: Sbornik / Sost. R. Dubrovkin. М.: Raduga, 1995.
9. Mikeshina L.A., Openkov M.Yu. Novye obrazy poznaniya i real'nosti. М., 1997.
10. Prust M. Protiv Sent-Beva: Stat'i i esse. М.: CheRo, 1999.
11. Rorti R. Filosofiya i zerkalo prirody. Novosibirsk, 1997.
12. Chimisso C. Writing the history of the mind: philosophy and science in France, 1900 to 1960s. 2008. (ASHGATE e-BOOK: <http://www.ashgate.com>).
13. Murat M. Le jugement originel de la réalité // Communications. 2006. Vol. 79. № 1. P. 121–140.
14. Paulan F. Le nouveau mysticisme. P.: Alcan, 1891.