

На правах рукописи

МЕЛИХОВ ГЕРМАН ВЛАДИМИРОВИЧ

**СУБЪЕКТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: ЗНАКИ СО-БЫТИЯ С ДРУГИМ  
(МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОТРУДНИЧЕСТВА)**

Специальность 09.00.11 — социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Казань — 2012

Работа выполнена на кафедре общей философии философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета

**Научный консультант:**

доктор философских наук, профессор

**Шатунова Татьяна Михайловна**

**Официальные оппоненты:**

доктор философских наук, профессор

**Тайсина Эмилия Анваровна**

доктор философских наук, профессор

**Аванесов Сергей Сергеевич**

доктор социологических наук,  
кандидат философских наук, профессор

**Козырьков Владимир Павлович**

**Ведущая организация:**

Казанский национальный исследовательский технический университет  
им. А.Н. Туполева

Защита состоится 16 февраля 2012 года в 14 часов на заседании диссертационного совета Д 212.081.16 при ФГАОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» по адресу: 420008, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 205.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета.

Автореферат разослан \_\_\_\_\_ 2012 года.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат философских наук,  
доцент

Г.К. Гизатова

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

Вопрос о природе *социального*, по-прежнему, остается, открытым, то есть философски значимым.

Человек — существо общественное, он все время «общается», выстраивает или разрушает какие-то отношения с другими людьми, придумывая для этого разные способы *осуществления* всего этого на деле — те или иные формы общения. Язык, всевозможные приемы общения, социальные институты, СМИ и пр. — вся человеческая культура есть ничто иное, как *форма общения*, позволяющая людям налаживать или разрушать контакты друг с другом.

До недавнего времени — реликт эпохи Просвещения — мы думали, что культура, понятая как совокупность форм общения, представляет собой исключительно нечто позитивное — она позволяет *устанавливать* контакты. Стоит выучить иностранный язык, освоить приемы «эффективной коммуникации», научиться правильно вести себя в том или ином обществе, приправив все это «хорошим образованием», — целый мир открывается перед нами. Но почему, достигнув цели, мы ощущаем никчемность потраченных усилий? Почему мы по-прежнему одиноки? Ради чего мы жили?

Сходиться, разговаривать, обмениваться суждениями, путешествуя по миру, еще не значит пребывать *в общении*. Разговоры и обсуждения могут не соединять, а отдалять людей друг от друга. Знакомство не заменит *встречу*, разговор — *общение*, дискуссия — *беседу*. Мы говорим: все зависит от человека, от того, какие он цели ставит перед собой, чего хочет. Если человек не жаждет *встречи* и *живого общения*, он их не обретает.

В термине «социальное» выражаются и стремление человека к общению — полноценному, открытому, заботливому, и то, посредством чего может оно осуществиться, а также наше разочарование: мы понимаем, что *формы общения*, призванные служить высоким целям, могут быть разрушительны. Все зависит от того, в чьих руках они находятся — увы, не все люди нуждаются во *встречах*.

Провозглашенный некоторыми мыслителями «конец социального» означает признание очевидности разочарования: в понятии *социального* не выражается истинный смысл человеческих отношений. С его помощью социальные теоретики могут мыслить различные случаи скрытия/показа этого смысла. Образование, политика, семья — все это (и много другое) представляет собой формы скрывающего показа, или показа посредством скрытия чего-то важного в человеческих отношениях.

Философ сегодня — социальный диагност и критик, он привлекает внимание общественности к болевым точкам современности и осуществляет проблематизацию имеющегося, его цель — вскрытие ложной, симулятивной природы социальных форм. Социальная теория в этой критической своей функции крайне востребована и в современной России.

Осуществляя критику, философ напоминает о ценности идеалов: им не движет одно чувство разочарования, он твердо знает, что стремление к общению неиссякаемо в человеке, даже если сейчас оно почти угасло. Но что такое это «твердо знает»? Откуда истекает эта уверенность, казалось бы, ни на чем не основанная? Из собственно философского отношения к миру. Философия — дело, состоящее в поиске начал, нахождении их и опоре на них в любых построениях. Философия — это прежде всего метафизика.

Метафизика, согласно учению Н.Гартмана, в качестве «начала» видит *проблемы* особого рода, уклоняющиеся от прямых решений, вечные апории с иррациональным уклоном, располагающиеся «на заднем плане познаваемого»<sup>1</sup>. Человек видит себя постоянно поставленным перед этими проблемами, поскольку живет в мире и должен принимать его таким, как он представляется.

*Социальное*, очевидно, является и метафизической проблемой: в ней выражаются извечные апории человеческого взаимодействия в общении. Люди бранятся и ссорятся, но также верно и то, что они нуждаются друг в друге. Эта простая истина — одно из *начал* любой социальной теории. На ней держится уверенность философа в том, что жажда общения неиссякаема.

Данное исследование разворачивается в области *метафизики социального* — существенной части социальной философии. Метафизика социального возвращает социальную теорию к ее истокам — миру таким, *каков он есть* сегодня, был вчера и будет завтра. *Сегодня* в метафизике социального философская теория узнает себя как всегда незавершенную, разбалансированную, противоречивую, столкнувшуюся с неумолимым, ускользающим от однозначного именованья, *тем, что есть*, то есть принадлежащую «жизненному миру» — дорефлексивному полю значений, которому причастен каждый человек того или иного общества. Но *всегда* социальная теория говорит о людях, которые работают, созидают и разрушают, но обязательно при этом общаются. Постоянно ошибаясь, разрывая все связи, падая и вновь поднимаясь, они снова и снова ищут контактов, осознавая, в конце концов, значимость взаимопонимания и сотрудничества. Все социально-философские теории укоренены в попытке осознать *то, что есть*, — противоречивые реалии человеческого общения: бегство от обременяющих связей, неискоренимый страх перед взаимодействием с Другим, и вместе с тем желание утолить неистребимую жажду общения. Метафизическое в проблематике социального — самая беспокойная ее часть, где нет готовых и прямых решений. Не является ли в таком случае метафизика социального узловым пунктом, где сходятся и пересекаются разные пути, открытые всем направлениям? Социальный теоретик, пребывая в узловом пункте *метафизического*, ощущает себя в «жизненном мире» — он думает так же, как и все, им движут те же импульсы, что и всеми, но он же *может* (при определенных условиях) находиться и за пределами естественной установки — в *осознанном* отношении *сотрудни-*

---

<sup>1</sup> Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. — СПб., 2001. — С.271.

чества не только с другими подходами и концепциями, но и с другими людьми, образующими *сообщество*.

Актуальность настоящего исследования связана с раскрытием потенциала метафизики социального.

**Объект** настоящего исследования — взаимодействие философов в сотрудничестве.

**Предмет** — интер- и транссубъективные условия философской коммуникации.

**Цель** — экспликация опыта открытости Другому и соответствующих ему форм мысли/жизни, способствующих проявлению философского сообщества.

Реализация поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

— раскрыть особенности метафизики как мышления, открытого Другому;

— определить философскую традицию, в рамках которой будет осуществляться тематизация метафизики, и ключевые понятия, характеризующие мышление Другого;

— обозначить подход, позволяющий выделять в социальной философии предметную область *метафизики социального*, обращенную к проблематике субъекта философствования;

— ввести понятия, ограничивающие предметную область и метод антропологии сакрального;

— раскрыть содержание философских концепций, лежащих в основании антропологии сакрального;

— рассмотреть (в соответствии с обозначенным подходом) формы мысли/жизни, открывающие субъекта философствования отношениям сотрудничества с Другим;

— выявить существенные свойства философского сообщества.

#### **Теоретико-методологические основания исследования**

Данное диссертационное исследование выполнено в общей ориентации на феноменологическую установку и, в частности, на феноменологическую теорию социального (А.Шютц, П.Бергер, Т.Лукман). Здесь важной для нас была идея дорефлексивного «жизненного мира» как поля повседневных значений, которому причастны все люди того или иного сообщества — латентного («метафизического») истока социального взаимодействия. Существенная часть «жизненного мира» — интерсубъективность, восприятие Другого и осознание этого восприятия. Феноменологическая социология, имея своим предметом анализ рутинизированного опыта, нацелена на вскрытие неявных паттернов, благодаря которым мы структурируем «наш мир». В этом смысле феноменологическая концепция социального выполняет критическую функцию, она позволяет осознавать власть «коллективных представлений» — идеологии, понимаемой в самом широком смысле.

Если феноменологическая теория социального позволяет осмысливать *интерсубъективные* условия социального взаимодействия, то антропология сакрального обращает нас в сторону осмысления его *транссубъективных*

предпосылок. Антропология сакрального — подход, рассматривающий метафизическое в социальной философии в феноменологической перспективе с точки зрения философствующего субъекта, полагаемого как *отмеченного* сакральным («мет(к)и сакрального»). Предмет антропологии сакрального: путь философа к Другому. В разработке данной проблематики мы отталкивались от Dasein-анализа М.Хайдеггера, представляющего человека как вот- или здесь-бытие, и метафизической концепции следа Другого Э.Левинаса. Отношения сотрудничества основаны на открытости Другому. Открытость другому человеку — это открытость Абсолюту в надежде быть раскрытым и преобразенным — квинтэссенция этого подхода содержится также и в философии Парменида, Плотина, Мейстера Экхарта.

Отношение человека к сакральному является центральной проблемой и для отечественной философии. Б.Вышеславцев, рассуждая об особенностях философствования на российской почве, выделяет две его характерные черты: это связь с эллинизмом, с сократическим методом, с диалектикой платонизма, и непреходящий интерес к проблеме Абсолютного. «Человек, — утверждает Б.Вышеславцев, — понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, несовершенного и совершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность?»<sup>1</sup>. Истоки нашего исследования содержатся и в этой религиозно-философской установке, свойственной отечественной интеллектуальной традиции.

В разработке конкретных вопросов диссертационного исследования мы опирались на следующие подходы и методологические ориентиры:

- при осмыслении понятия сакрального — к социологии сакрального Э.Дюркгейма и М.Мосса и феноменологии сакрального Ж.Батая, М.Лейриса и Р.Кайуа;
- при анализе эго-коннотативной речи — к феноменологии как рефлексивной позиции наблюдателя своего сознания и мышления (А.Пятигорский);
- при раскрытии смысла знаков сотрудничества мужчин и женщин — к феноменологической этике Э.Левинаса и гендерным исследованиям.

Реализация данных философских установок и методологических ориентиров позволяет предложить антропологию сакрального в качестве концептуальной основы *метафизики социального* — субдисциплины, осмысляющей интер- и транссубъективные условия коммуникативного взаимодействия.

### **Состояние изученности проблемы**

Проблематика сотрудничества философов становится в настоящее время предметом обсуждения в социологии. Так в работе американского макросоциолога Р.Коллинза «Социология философий»<sup>2</sup>, выполненной в рамках социологии науки, обсуждается проблема интеллектуального развития, пони-

<sup>1</sup> Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. — Нью-Йорк, 1955. — С.7-8.

<sup>2</sup> Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. — Новосибирск, 2002.

маемого как взаимодействие и сотрудничество философов. Предмет анализа Р.Коллинза: вертикальные (учитель-ученик) и горизонтальные (кружки и школы) *сети* личных связей философов. На основании изучения биографических источников Р.Коллинз выстроил ряд сетевых карт — схем личных знакомств между философами и учеными. Основной его вывод можно свести к общеизвестному положению, который подкреплен громадным эмпирическим материалом: выдающийся мыслитель пожинает плоды интеллектуального творчества, накопленные в интеллектуальных сетях, то есть философская теория — результат сотрудничества философов. Если мы хотим понять философскую концепцию, мы должны, кроме прочего, учитывать сетевые факторы: анализ хода борьбы отдельных мыслителей и групп за пространство внимания, изучение различных типов сообществ, закономерностей их расцвета и стагнации, формы кооперации, экспорта знания и т.д. Можно сказать, что в рамках социологического подхода анализируются не философские аргументы, но уделяется внимание осмыслению социальных и политических условий: философии как институциональному образованию, ее месту в том или ином обществе, формам коммуникации философов, борьбе за профессорские кафедры, господствующим умонастроениям и пр<sup>1</sup>. Сотрудничество между философами в этом случае рассматривается на фоне конкретной социально-политической ситуации, в которой создавались те или иные философские программы.

Другой подход к раскрытию темы сотрудничества — со стороны собственно философии — представлен в концепции философииологии российско-американского мыслителя Д.Б.Зильбермана. Философия, по его мнению, ответственна за формирование базовых значений в культуре. Эту свою функцию она выполняет, опираясь на взаимодействие «шестерицы» «философских ролей» («Теоретик», «Логик», «Методолог», «Методист», «Эмпирик», «Феноменолог»). Философия в своем полном осуществлении, то есть реализующая свою культуросозидающую функцию, представляет собой взаимодействие и сотрудничество «философских ролей». Д. Зильбермана не интересовали философы, его внимание привлекали философские позиции. Сотрудничество в философии предполагает знание этих «философских ролей», умение входить в ту или иную «роль» и выходить из нее — это условие сотрудничества. Наша трактовка сотрудничества ограничена рамками другого подхода, феноменологического: социальное мы рассматриваем как субъективную реальность. Это отдаляет нас от теории «сетей» Р.Коллинза и сближает с философииологией Д.Зильбермана. Только нас (в отличие от последнего) интересует не философия, а философы, их интер- и транссубъективный опыт, неотделимый от специфических форм жизни.

Антропология сакрального не относится к числу основательно разработанных областей социально-философского знания. Встречающиеся в литературе упоминания об антропологии сакрального говорят о ней больше как о спе-

---

<sup>1</sup> Пример данного подхода представлен также и в работе М. Куша, в которой обосновывается «социология философского знания»: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2002. № 5-6 (35). — С.104-134.

цифической установке (которую можно выразить формулировкой Н.Козловой: «производить поиск знания на уровне, представленном конкретными формами человеческого существования»<sup>1</sup>), чем о сформировавшемся подходе с устоявшимся методологически оснащением. Впрочем, одно исключение мы готовы сделать. Исследования С.Хоружего, разрабатывающего проект синергийной антропологии, отличается фундаментальность и методологическая изощренность. Синергийная антропология и антропология сакрального в нашем понимании сходятся в одном (исходном) пункте — понимании человека как изначальной открытости сакральному. Человек, по мнению С.Хоружего, устремлен к чему-то отличному от него самого и от той реальности, в которой он погружен, «человек тянется вовне себя за свои собственные пределы»<sup>2</sup>. Главное же отличие синергийной антропологии и антропологии сакрального состоит в том, что первая ориентирована на конкретный (свойственный православной аскетической традиции) опыт священнобезмолвия (исихии). Антропология сакрального вовлекает в орбиту своего внимания мыслителей, принадлежащих разным конфессиям и традициям.

Проблематика сакрального — одна из центральных в настоящей работе — хорошо представлена в зарубежной и отечественной социально-философской, социологической и религиоведческой литературе. Сошлемся на тех исследователей, идеи которых использовались в настоящей работе — это Э.Дюркгейм, М.Мосс, Ж.Батай, М.Лейрис, Р.Кайуа, М.Элиаде, Р.Отто. Среди отечественных авторов отметим работы переводчика и ученого-гуманитария С.Зенкина, философов В.Бибихина, В.Подороги, М.Рыклина.

Пожалуй, наиболее глубоко и всесторонне разработана проблема субъекта в философии. Существующая литература по этой теме огромна. Поэтому обозначим узловые для нашего исследования концепции и их авторов.

— В понимании субъекта философствования как философского сообщества мы опирались на идею *сингулярного (непроизводимого) сообщества* Ж.Л.Нанси.

— В понимании субъекта философствования как открытого сотрудничеству мы исходили из трактовки *открытости и друговости* в феноменологической этике Э.Левинаса.

— В понимании субъекта философствования как *единичного* мы отталкивались от экзистенциальной антропологии С.Кьеркегора.

— Наше понимание философии как *свидетельствования* многим обязано идеям А.Пятигорского, изложенным в его трактатах и романах.

В своем анализе гендерной проблематики мы опирались на идеи М.Фуко, Л.Иригарей, Э.Левинаса, Д.Батлер, Дж.Скотт, М.Хоуксворт, К.Уитбек, В.Розанова, С.Ушакина и др.

**Научная новизна исследования определяется тем, что в нем**

- ✓ впервые в отечественной литературе выделена область *метафизики социального*, опираясь на подход, названный «антропология са-

<sup>1</sup> Козлова Н. Социально-историческая антропология. — М., 1998. — С.3.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М., 1991. — С.66.

крального»; определен предмет антропологии сакрального: это философ и его сознание, открытое Другому (в единстве интер- и транссубъективных факторов);

- ✓ показано, что условием социального взаимодействия является специфический «опыт открытости», который философ может и должен тематизировать в себе; утверждается, что эта тематизация имеет форму самораскрытия: философ не столько описывает свойства открытости, сколько выполняет *работу* открывания себя Другому, ибо только так можно понять «опыт открытости»;
- ✓ обосновано полагание человека как *отмеченного* сакральным («мет(к)и сакрального»); утверждается, что человек *замечен* сакральным: он не принадлежит исключительно себе и той реальности, в которую погружен в повседневном существовании; человек *отмечен* сакральным: он несет *приметы* сакрального, но не всегда осознает это; совокупность актов осознания себя открытым сакральному образует *путь философа*, который лишь частично присутствует в его творчестве, но полнее присутствует в живом общении;
- ✓ определено содержание понятия «мет(к)а сакрального» как приметы *того, что сейчас есть*; показано, что приметы сакрального имеют форму знака, в котором функция сигнификации должна быть приостановлена (при-мета — знак *Отсутствующего*): примета сакрального узнается через собственное (философа) самораскрытие;
- ✓ сдвиг субъекта философствования (его восприятия), в результате которого он осознает себя отмеченным сакральным, охарактеризован как экс(центрация); показано, что экс(центрация) открывает отдельного субъекта философствования сотрудничеству, позволяя ему осознать ограниченность *своих* (наличных) форм мысли и жизни;
- ✓ философская беседа определена как важнейшая форма сотрудничества в философии; утверждается, что философская беседа является условием складывания философского (микро)сообщества, если беседующим удастся эксцентрировать себя; философское сообщество не сводимо к своим объективированным социально-знаковым формам, принадлежность к нему опознается косвенно — по эффекту «вдохновенной и продуктивной беседы»;
- ✓ выявлены и охарактеризованы формы открытости субъекта философствования: открытость изменениям, открытость осознанию, открытость опыту мысли;
- ✓ раскрыты особенности мышления гендера, основанного на допущении *объективного* социального порядка, который может *не осознаваться* отдельным человеком, но которому он, отдельный человек, *всегда* причастен; показано, что гендерное мышление,

претендуя на универсализм, исходит из отождествления «социального» и «политического»;

- ✓ установлено, что все формы сотрудничества укоренены в праформе сотрудничества мужчин и женщин; обосновано положение, согласно которому открытость в отношениях мужчин и женщин предполагает различие без противостояния и сходство без тождества.

### **Основные положения работы, выносимые на защиту**

1. Проблема *социального* в философии не имеет однозначного решения. В своем исследовании мы опирались на феноменологическую теорию социального, стремящуюся раскрыть субъективный смысл социального взаимодействия. Феноменологическая концепция интерсубъективности нацелена на понимание субъективных процессов, происходящих в сознании Другого, основываясь на субъективных переживаниях человеком этого Другого. Интерсубъективную реальность составляют «мы-отношения»: переживания отдельным человеком мира как населенного другими Я, как мира для других и мира других (А.Шютц).

2. В рамках феноменологического подхода нами выделена специфическая область социальной философии — *метафизика социального*, озабоченная поиском «изначальных проблем» общения, уходящих своими корнями в фундаментальные устои человеческого существования. Установлено, что предметом метафизики социального является единство интерсубъективного мы-отношения и транссубъективного То-отношения (отношения к Абсолюту).

3. Указанная область единства интер- и транссубъектного тематизируется *антропологией сакрального*. В соответствии с этим подходом, метафизические проблемы в социальной философии рассматриваются в феноменологической перспективе с точки зрения философствующего субъекта, полагаемого как открытого сакральному. Предметом антропологии сакрального является путь философа — траектория его движения в сфере я- и мы-отношений по точкам То-отношения. Антрополог сакрального не столько описывает свойства опыта открытости, сколько осуществляет работу раскрытия своего сознания, стремясь оказаться в То-отношении, которое и позволяет узнать свой/чужой путь.

4. Социально-философский анализ направлен на обнаружение истоков социального действия. Один из таких истоков (с феноменологической точки зрения) — сознание самого философствующего, открытое Другому. В ходе своего исследования «опыта открытости» мы пришли к выводу: сотрудничество — особое качество социального взаимодействия, определяемое *осознанностью*. Осознанность — не только один из аспектов сознания отдельного человека, осознанность — ипостась бытия сущего (То-отношение). Подлинное социальное взаимодействие возможно благодаря «вхождению в него» осознанности. Философское сообщество — эффект проявления осознанности в общении философов, которая и «наводит мосты», открывая философов сотрудничеству.

5. Обосновано, что «вхождение в осознанность» (или в То-отношение) происходит в форме непреднамеренного эксцентрирующего (восприятие человека) сдвига. В результате сдвига философствующий, ощущая себя за пределами я- и мы-отношения в сфере транссубъективного, впервые осознает, что живет в миру, среди людей, что другой человек — высшая ценность. Социальные отношения, их подлинный смысл *созидаются* в эксцентрирующем сдвиге, то есть посредством выведения социального в сферу транссубъективного осознания. Это созидание равнозначно пониманию того факта, что философствующий не одинок, его сущность — со-трудничество с миром.

6. Одна из форм сотрудничества в философии — беседа. Смысл философской беседы состоит в формулировке таких идей и концепций, которые предоставляют философствующим возможность оставить (каждому) свой командный центр — эго-генерала (традиционно наиболее сильным эксцентрирующим фактором считается продумывание идеи Абсолюта). Философствование с этой точки зрения рассматривается как духовное упражнение — тренинг осознания в намерении сотрудничать, продумывая философские идеи.

7. Философская беседа проявляет для участников беседы философское (микро)сообщество, которое не представляет собой нечто *общее* — мы-отношение или какие-то идеи, но есть присутствие живого *осознавания*. В нем пребывает каждый из беседующих, ощущая себя немного «в стороне» от того, что считал самым важным только что. Философское сообщество сингулярно, оно не сводимо и к таким видам *общего* как социальные роли и знаки отличия, и существует ровно столько времени, сколько философствующим удастся удержать себя чуть «в стороне» от «самого важного» на данный момент.

8. Отношения сотрудничества между философами выстраиваются по модели отношений мужчин и женщин, которые всегда различны, но не отрицают друг друга, они имеют сходства, но не стремятся к полному слиянию. Философское сообщество складывается из транзакций — философских бесед, в которых сходятся разные мыслители, уважающие право каждого (включая самого себя) мыслить иначе. Философское сообщество живо не наличием идей и концепций, а присутствием в нем осознающих людей.

9. Отношения сотрудничества могут быть установлены на основе рефлексии эго-коннотативной речи, в которой находят выражение негативные (эго-центричные) эмоции и переживания, блокирующие интенцию на сотрудничество. Установлено, что эксцентрация как «путь к Другому» пролегает через осознание телесных симптомов, замыкающих человека на себя, а также через прохождение *края* или *предела*. Предел фиксирует границу, за которой может простираться «новая жизнь» — открытое сознание, понимание, решение проблемы, новая идентичность. Прохождение предела требует определенных усилий, поскольку одним из симптомов нахождения на краю является мощное сопротивление, которое мы проявляем по отношению к новым начинаниям и намерению осознать.

**Научно-практическая значимость.** Материалы и выводы диссертации дают теоретическое представление о проблемной области метафизики социального, позволяющей философам, разрабатывающим проблематику социального, занимать рефлексивную позицию, осмысливая свои (самого философа), всегда изменяющиеся связи с жизненным миром. Исследователь, находясь в позиции «метафизик социального», постоянно корректирует категориальный аппарат, уточняет и дооформляет свою концепцию, сопрягая ее с тем, что есть. Социальная философия, благодаря метафизике социального, предстает в качестве незавершенного, но становящегося, то есть живого знания.

Историко-философские и теоретико-методологические экскурсы диссертационного исследования могут быть использованы при чтении курса «Философия» в разделах, посвященных различным аспектам метафизики социального, методологии социального познания, а также для проблемного изложения спецкурсов («Феноменологическая теория социального», «Антропология сакрального», «Метафизика», «Философия и методология науки»).

#### **Апробация работы**

Диссертация обсуждена на совместном заседании кафедр общей философии и социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета и рекомендована к защите. Концепция работы и основные выводы отражены в двух монографиях, семи статьях в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата философских наук, а также в других публикациях. Некоторые из этих публикаций находятся в открытом доступе на сайте «Философская Самара» (<http://www.phil63.ru/gv-melikhov-teksty>).

Идеи исследования разрабатывались и проходили апробацию в дискуссиях с зарубежными коллегами в ходе трехмесячной стажировки в университете Ратгерс (штат Нью-Джерси, США, 2006 г.).

Результаты работы неоднократно представлялись на кафедре общей философии Казанского университета, обсуждались на методологических семинарах, на всероссийских и международных конференциях. В их числе ежегодные итоговые научные конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов КФУ, Всероссийская конференция «Классическая и неклассическая философия в социокультурном контексте» (Самара, СаГА, 27-28 сентября 2007), Республиканская конференция «Перспективы философии XXI века» (Казань, КГУ, 12.12.2008).

Выводы диссертации используются при подготовке лекционных курсов и учебных пособий для студентов философского факультета КФУ.

#### **Структура работы**

Диссертация состоит из Введения, трех частей, семи глав, Заключения и Списка использованной литературы.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

**Первая часть «ПОДСТУПЫ К ТЕМЕ: ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗА МЫСЛИ»** посвящена рассмотрению особенностей метафизики как мышления открытого Другому. Отмечается, что философ — искатель *Одного*, являющегося источником любого вида сущего. Когда философ отправляется в *путь*, он думает, что истина — то, что надо найти, она — *Другое*. Но проходит время, и в какой-то момент философ понимает: человек не является *Другим* по отношению к *Одному*. Он — открытость *тому, что* единственно *есть*. Человек всегда находится «там», где может обнаружить себя *то, что есть*, но не всегда он *помнит* об этом. Здания, машины, социальные сети, общественные движения, идеологии — все это, безусловно, существует, но возможно ли преуспеть в каком-либо деле без осознания *того, что есть*? *Забвение* — состояние сущего, в котором самостийная игра *того, что кажется*, принимается за *то, что есть*. *Забвение* — это и невозможность увидеть *простое*, находящееся прямо перед тобой. *То, что есть*, настолько непритязательно и обыденно, что взгляд невольно останавливается на чем-то другом, более приметном и значительном. Нет ничего проще и ближе «дальнего». Никто никуда не прячется — все лежит «прямо перед тобой», но взгляд все время «проскальзывает мимо», нас интересует все яркое, респектабельное, хорошо обоснованное. Уж нас-то провести невозможно, мы знаем, где и что взять... Что же такое должно произойти для того, чтобы *этот* человек — такой уверенный в себе, умный и сильный — *вспомнил* вдруг, что он есть всего лишь *открытость*? Какая сила может *сдвинуть* его с привычного места?

В **первой главе** первой части «**”То, что есть”, сдвиг и осознание**» вводятся основные понятия диссертационного исследования. Утверждается, что сдвиг — это смещение от сложного, *того, что кажется*, к простому, *тому, что есть*; «раскрытие глаз», *вспоминание*. Сдвиг — осознание *открытости*, равное прояснению или очищению; это состояние человека, в котором он утрачивает все «состояния» и становится *открытостью*. Человек — существо уже прикоснувшееся к истине. Все, что требуется философу: осознание *то, что есть*. Искусство философствования состоит в «правильном» расположении относительно *того, что есть*. Разве нужно куда-то идти для того, чтобы ощутить свою исконную *открытость*? Задача философствования — не поиск истины или сущности (что не означает их отрицания), а прояснение своего сознания, очищение; нужно не объяснять, а подвести себя (и других) к тому порогу, переступив который можно обрести *ясное сознание*. Или не обрести, но тут уж ничего поделать нельзя. Философия — не учение, теория бытия или знания, а образ жизни, основанный на *осознании*. Если чему-то и «учит» философ, то исключительно *осознанию*. Философ постоянно напоминает нам о том, что ложиться спать еще рано, необходимо бодрствовать даже тогда, когда миром овладела ночь. Нет надобности проповедовать, бороться с кем-либо, важно самому, чем бы ты не занимался, стремиться к *ясности* своего сознания. Предметом философии является сам философ-

ствующий — его сознание, когда он исполнен каких-то намерений, и его мышление, когда он старается думать о чем-либо. Философия — упражнение в осознании, ставшее образом жизни. В таком случае центральная проблема философии — это проблема единства философа и его философии. Далее в диссертационном исследовании эти положения конкретизируются и развиваются.

Во **второй** главе первой части: «**Исходные установки**» рассматриваются ключевые для понимания концепции настоящего исследования идеи «перформативного философского текста» и «эксцентрации».

Перформативные (философские) тексты говорят о том, что *делает* их автор — он осознает. Различие между дескриптивными и перформативными *предложениями* ввел представитель аналитической философии Джон Остин в своей книге «Как производить действия с помощью слов?». Есть предложения, в которых мы выражаем ту или иную информацию, они описывают некоторое положение дел, например, «В этой комнате прохладно», «Петр написал новую книгу», «Бертран Рассел иногда выносил ошибочные суждения». Существует предложения другого рода, они не просто выражают действия, а сами являются действием, например, «Нарекаю этот корабль “Королевой Елизаветой”», «Завещаю наручные часы своему брату», «Спорим на шесть пенсов, что завтра будет дождь». Слова «нарекаю», «завещаю», «спорю» — не просто слова, а *действие* «наречения», «завещания», спора», совершаемые в момент их произнесения. Главной особенностью перформативных предложений является, согласно Д.Остину, то, что они никогда не могут быть истинными или ложными. Вряд ли нужно доказывать, что чье-то завещание не может быть истинным или ложным; оно просто есть, нравится нам это или нет. По аналогии с дескриптивными и перформативными предложениями можно говорить о *дескриптивных* и *перформативных текстах*<sup>1</sup>. Среди философских текстов можно обнаружить тексты, тяготеющих к дескрипции, — таково большинство произведений, принадлежащих к эмпирической, научно-ориентированной традиции. В них описывается некое «действительное положение вещей», последовательно излагаются итоги исследований. Но есть тексты-размышления, в которых итоги — идеи, положения — не столь важны, в них раскрывается *путь*, которым шел автор к тем или иным результатам. Тексты-размышления перформативны, ценностью в них обладает само размышление, осуществляемое автором «здесь и сейчас» в момент написания текста. Выводы можно оспорить, но само размышление — степень концентрации мысли, способ философствования, стиль рассуждения и т.д. — самоценно. Кому придет в голову опровергать само *размышление* в «Рассуждении о методе...» Р.Декарта? Кому-то оно нравится, кому-то нет, но оно таково, каково есть. Можно искать и находить *суть* этого рассуждения, а можно счи-

---

<sup>1</sup> Мы вполне осознаем условность и предвзятость своей трактовки концепции Д. Остина, но полагаем, что имеет на это право по неписанному закону философствования, в соответствии с которым чужая мысль *может быть* использована в качестве опоры для своей мысли. Мысль изымается в этом случае из привычного для нее окружения и вставляется в иной контекст рассуждения, видоизменяясь и трансформируясь в интерпретации.

тать трактат Декарта самоценной перформацией — сделайте то же самое, попробуйте поразмышлять так же, поупражняйтесь, вреда не будет! Перформативные тексты, безусловно, имеют содержание, но их лучше использовать в качестве *упражнения* собственной способности размышлять. Осознавание — единственный «путь» к *тому, что есть*. Так пусть речь (письмо) философа будет перформацией, выражающей интенцию на действие *осознавания*: философ снова и снова пытается прямо сейчас, в момент написания текста, чтения лекции, *осознавать себя*.

Метафизик — «странный», экс(центричный) мыслитель: его мышление не имеет *выраженного* центра (но это не означает, что его нет). *Экс(центричность)* необходимо отличать от собственно *эксцентричности* — нарочитой вычурности, экстравагантности поведения человека. Экстравагантный образ мысли, как правило, имеет ярко *выраженный* центр — это самоутверждающийся индивид, экс(центричный) образ мысли лишен объективированного центра в индивиде, учении, тексте и т.п. Вместе с тем, термин *экс(центричность)* подчеркивает чуждость метафизика современному образу мысли. Со стороны последнего *чуждость* как раз и выглядит как *эксцентричность*, хотя для самого философствующего его образ мысли совершенно естественен. Важно удерживать в термине *экс(центричность)* одновременно два смысла: невозможность свести мыслимое к его объективированной форме и необыкновенность, странность такого рода интенции (*осознавать то, что единственно есть*) для многих людей.

*Эксцентрация* — сдвиг человека к *тому, что есть*, и то ацентричное, многоуровневое восприятие сущего, которое открывается посредством этого *сдвига*. Цинциннат Ц. понимал, что не будет прощен. За *это* не прощают. На излете пребывания в этой жизни, скорописью (на клетчатом листке), обращаясь непонятно к кому, раскрыл он свою тайну — «гносеологическую гнусность» — так характеризовали другие его преступную способность быть «непрозрачным». Оказывается, часть его мыслей всегда «теснится около невидимой пуповины, соединяющей мир с чем-то, — с чем, я еще не скажу...»<sup>1</sup>. Часть мыслей *здесь*, а часть мыслей всегда *там* — около «невидимой пуповины». Сдвиг эксцентрирует восприятие человека, теперь оно не центрировано на одном «дольнем мире». Эксцентрация — основа метафизического мышления, хорошо знакомого В.Набокову. Ее суть — смещение, дистанцирование от любой *объективированной* формы. Реальность открывает свои тайны тому, кому удастся ее эксцентрировать. Хороший мыслитель (писатель) пребывает сразу в двух местах — *здесь* и где-то *там*. Больше *там*, где сердце «как пух», где жизнь — «постоянный трепет»<sup>2</sup>... Метафизическое мышление экс(центрично), оно лишает восприятие его привычной опоры в *объекте*. Объект «исчезает», когда утрачивает свою *сущность* (особость) и обнаруживает себя сразу в двух «местах» — *здесь* и *там*. Он и вещь и идея вещи, сущее и бытие, феномен и ноумен, материя и дух. Следует

---

<sup>1</sup> Набоков В. Приглашение на казнь // Набоков В. Собрание сочинений в 4 т. — М., 1990. — Т.4. — С.30.

<sup>2</sup> Там же. — С.29-30

иметь в виду, что это «удвоение» восприятия объекта не происходит по соизволению человека, эксцентрация — не методическая процедура, она *случается*. Как пауза, как перебой в цепи привычных действий, когда сердце как пух... Другая важная особенность эксцентрации: она позволяет превзойти *Генерала* в себе. В качестве *Генерала* выступает субъект. *Генерал* — тот, кто знает расклад сил на поле брани и отдает приказы, он управляет сражением. Человек *сдвигается к тому, что есть*, когда его восприятие эксцентрировано, когда он перестает искать опору в объектах и теряет себя в качестве властителя-субъекта. Человек перестает ощущать себя *Генералом* и разрывает связь с *жизнью*. Утратив себя *здесь*, он обнаруживает себя *там*. Он — свобода, чистая сингулярность *осознавания*. Субъект, не являющийся *Генералом*, уже не субъект, но не потому, что он растаскан на мельчайшие фрагменты — производные *жизни*, а потому что он «глаза» *осознавания*, его «уши», «желания», его «мысли». Он — Свидетель. Когда проявляется Свидетель, субъект исчезает, а жизнь оказывается *собранной* в одной точке — «месте» соединения человека с *тем, что есть*.

В заключении первой части исследования подводятся итоги и делается вывод: термин «эксцентрация» описывает сущее «человек» в модусе Тайны — немислимого *единства* необусловленной свободы и обусловленных форм *осознавания*. Жизнь мыслителя-экс(центрика) *необычна*<sup>1</sup> в той мере, в какой она рассматривается с точки зрения захваченности Тайной. В настоящей работе термин «необычное» употребляется в значении «уникальное», случаемое редко, но возможное. *Необычное* выглядит неповторимо, его нельзя растиражировать — воспроизвести и размножить. *Необычность* — характеристика *пути* философа. *Путь* мыслителя-экс(центрика) слагается из ситуаций, в которых происходит *осознавание* То-отношения. «Путь философа» образуется совокупностью пониманий-соприкосновений с *тем, что есть*, и эффектов их воздействия на жизнь мыслителя. *Дескрипция пути* мыслителя-экс(центрика) в его *необычности* является предметом «антропологии сакрального». Эта дескрипция выражает себя форме перформативного текста.

**Вторая часть «АНТРОПОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО: ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРЕДМЕТА ИССЛЕДОВАНИЯ»** посвящена обоснованию «антропологии сакрального» — подхода, выступающего в качестве основы метафизики социального. Поскольку *путь* — это путь-в-сознании и посредством (само)сознания, он и есть *открытость*, то антропология сакрального разделяет феноменологическую установку. Но путь это и работа «раскрывания» себя в надежде быть раскрытым. Философ понимает: многое — самое главное — зависит не от него. Работа философа — *осознавание*. В ходе этой работы с ним *может* случаться *необычное*: он вступает в То-отношение, удерживая себя открытым сакральному. Понятие сакрального неоднозначно, социологическую его трактовку необходимо отличать от теологической. С решением

---

<sup>1</sup> *Необычность* следует понимать исключительно как уникальность пути философа, который в повседневной жизни *может* мало чем отличается от других людей.

этой задачи связана **третья глава** второй части «**Сакральное: социоцентристский и теоцентристский подходы**».

В соответствии с социоцентристским подходом *сакральными* считаются все необычные, выходящие за пределы повседневной жизни человека (например, ритуально-праздничные), действия. Цель этих действий одна: образование солидарных групп, сплочение общества. Если Э.Дюркгейм и М.Мосс свели сакральное к необычному, но *социально значимому действию*, то М.Лейрис и Ж.Батай редуцировали его к столь же необычному, но теперь уже *индивидуально значимому переживанию*. Сакральное — особые, необычные переживания человека, которые обладают общей для всех людей структурой: они амбивалентны по своей природе, являются одновременно притягательными и отталкивающими, вызывающими любопытство и вместе с ним страх. Сакральное, в соответствии с французской интеллектуальной традицией, — *квазирелигиозное* понятие, которое используется для описания необычных *действий* или *переживаний*, выходящих за границы повседневной жизни человека, но не имеющих отношения к религии. Следует отметить, что важнейшим свойством *необычных* действий и переживаний является их *абсолютность* — они должны приниматься большинством людей в качестве безоговорочно подлежащих к исполнению действий («Праздник... это праздник, и все тут») или иметь статус неоспоримо ценных для личной истории переживаний («Вот *это* до сих пор вызывает у меня странные, смешанные чувства. Ничего подобного я никогда не испытывал(а)...»).

Тогда ответ на вопрос — зачем в рамках социоцентристского подхода вводится понятие сакрального? — может быть таковым: например, для того, чтобы выявить то, что считается в данном обществе *абсолютно* приемлемым и социально значимым, какие ценности мобилизуют людей, чего больше всего опасаются люди и куда они устремлены в своих сокровенных желаниях. Или для того, чтобы придать тем или иным смыслам общественный вес, акцентировать их *абсолютную* значимость в настоящий момент. Понятие сакрального в социологическом его понимании — *модальное* понятие, и как таковое оно безразлично к содержанию объекта. Сакральным может быть все, что угодно — действия, чувства, мысли, вещи, отношения, запреты, разрешения... Главное — все это должно иметь в глазах большинства *абсолютную и неоспоримую ценность*. В таком случае «сакральное» — хороший инструмент, которым грех не воспользоваться для того, что провести «в общество» те или иные «полезные» идеи...

Совершенно иным способом вводится понятие сакрального в рамках *теоцентристского* подхода<sup>1</sup>. Рассмотрим его на примере творчества известного историка религий и писателя М.Элиаде. Хотя суть этого подхода лучше всего выразить словами другого влиятельного религиоведа и теолога — Р.Отто: «Осознание и признание чего-либо «священным» является в первую

---

<sup>1</sup> Термином «теоцентристский» мы (за неимением на данный момент лучшего) обозначаем подход, центрированный на Абсолюте, который когда-то совпадает с пониманием Бога в авраамических религиях, а когда-то выходит за его пределы как, например, в философии Мейстера Экхарта, различавшего Бога и Божество. Собственно Абсолютом для Мейстера Экхарта является то, что он называет «Божеством».

очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется *так* только в религиозной области»<sup>1</sup>. М.Элиаде разделяет позицию Р.Отто, которая диаметрально противоположна точке зрения французских интеллектуалов — не все *необычное* обладает абсолютной ценностью. *Необычное* в собственном смысле слова (по-настоящему Иное) раскрывает себя только в религиозной сфере и должно постигаться адекватными ему средствами самой же религии.

М.Элиаде — не только религиовед, но и философ. Сакральное — категория философская, она обозначает *реальность*, подлинную жизнь, «нечто бесспорно *настоящее*... Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что проявляется как настоящее, мощное, обильное и имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, то есть существует в виде хаотического и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно... Коротко говоря, “священное”, входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории...»<sup>2</sup>. Человек воспринимает сакральное как универсальную структуру сознания, проявляющую себя в разное время по-разному, но всегда как подлинную, мощную, обильную и осмысленную жизнь. Абсолютной ценностью обладает *такая* жизнь. И эта жизнь *необычна* в своей основе. Нет ничего более необычного, чем жизнь, *проживаемая* со смыслом. Но не только человек является «носителем» сакрального. Сакральное манифестирует себя повсюду. Вот эти неисчислимы и всегда конкретные, доступные эмпирическому наблюдению, *проявления* сакрального — иерофании — и интересуют религиоведа. Рассмотренные в целом (в ряде ключевых историко-религиоведческих работ автора подхода) они, согласно замыслу М.Элиаде, должны предоставить нашему сознанию величественный образ *единой культурной традиции*.

Задача **четвертой главы** второй части «**Философская экс(центрика), или Что изучает антропология сакрального?**»: дать определение предмета антропологии сакрального. В этой главе, опираясь на учения М.Хайдеггера и Э. Левинаса, вводится идея человека как *замеченного* и *отмеченного* сакральным («мет(к)и сакрального»). Человек открыт *тому, что есть*, он замечен и отмечен им. Человек *замечен* сакральным: он не принадлежит только себе. Человек *отмечен* сакральным: он способен выражать *то, что есть*.

Случай замеченности человека сакральным называется Посещением. Человеческая жизнь — случай Посещения. Осознание этого случая именуется Вхождением. *Забвение* — *незнание* того, что человека *уже* Посетило сакральное.

Посещение имеет при-меты. При-мета — признак Посещения, который может быть установлен только через собственное Вхождение. Антропология сакрального своей задачей видит описание (осознавание) при-мет Посещения, которые всегда есть случаи Вхождения.

---

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб., 2008. — С.11

<sup>2</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий. — М., 2001. — С.5

Ряд осознанных случаев Вхождения образует *путь*. Путь необъективируем, о нем можно говорить лишь косвенно, удерживая себя в пространстве осознания. Нет своего или чужого Посещения — Посещение не принадлежит никому, но есть *свои* случаи Вхождения. Имеется *свой* путь.

Каждый путь необыкновенен. Он — невероятное Происшествие. Необыкновенность пути отражена в формах жизни человека, в которых просвечивают при-меты сакрального. Формы жизни как при-меты пути неотделимы от форм осознания. При-меты чужого пути могут быть установлены только через осознание собственного Вхождения.

Антрополог сакрального — мыслитель-экс(центрик): занимаясь поиском своего пути Вхождения, он стремится выйти из под опеки Генерала. Генерал в себе — имя *субъекта*, претендующего на тотальный контроль, убеждающего нас в том, что именно он является подлинным хозяином и распорядителем — мысль, олицетворяющая Эго. Освобождение из под опеки субъекта-Генерала, который и создает объекты для нашего восприятия, называется экс(центрацией). Вхождение — эксцентрирующий сдвиг, он не может быть предугадан.

Антропология сакрального не имеет метода. Действие любой методологии основано на предугадывании результата. Вхождение — Случай, который происходит всегда по-новому. Мыслитель-экс(центрик) занимается осознанием, он знает разные его формы, но он также понимает: Вхождение — не цель, которую может достигнуть Эго-генерал.

Антропология сакрального является дескриптивной дисциплиной, выражающей свое содержание в текстах-перформациях. Описать при-меты *чужого* Вхождения можно лишь осозная *в себе* «действия» субъекта-Генерала *сейчас*. Это осознание открывает нас *возможному* Вхождению. Перформативный текст являет поиск при-мет своего Вхождения *сейчас*, в момент создания текста.

Мыслитель-экс(центрик) допускает, что наилучшее происходит по случаю. Философствуя или занимаясь другими делами, он учится *отпускать себя*. Утверждается, что дальнейшее изложение диссертационного исследования скомпоновано в форме серии случаев, которые не есть случаи Вхождения, но только выражение (как бы *по случаю*) намерения Войти. Приводимые *случаи* размышлений представляют собой *работу*, ищущую Вхождения; *работу*, не имеющую результата, который можно было бы обобщить без потери его существа.

Обобщая сказанное, можно сказать, что предметом исследования в антропологии сакрального выступает довольно специфический вид иерофаний — *необычные* люди, рассматриваемые в фокусе их *пути* к *тому, что* единственно *есть*.

**Пятая глава** второй части называется «**Мыслители-экс(центрики): случаи Вхождения**». Ключевые идеи нашей работы представлены здесь в контексте конкретного случая Вхождения. Существуют философские пози-

ции, концептуальное ядро которых формируется как осмысление *своего* случая Вхождения. Продумывание важнейших идей этих философских позиций открывает возможность собственного Вхождения.

В *первом параграфе «П. Адо, или Духовные упражнения»* рассматриваются при-меты Вхождения на материале концепции духовного упражнения. Философ ищет Вхождения как Встречи. Все, что нужно ему, — *вспомнить себя*, осознать, что он *уже* Посещен сакральным. Встреча и есть понимание-соприкосновение, реализованное Вхождение. Философствование — упражнение способности осознавать. Философствуя, мы стремимся *понять* «Кто мы?». Стало быть, фундаментальное свойство человеческого бытия — нехватка понимания. Человек открыт Посещению, но не понимает это. Философы — одни из тех, кто *хотят* понять. Прежде чем понять, мы должны *захотеть* это сделать. Философствование выражает *желание* понять себя как открытого Посещению.

*Желать* не означает иметь желаемое. Философствование не открывает истину, но приуготовляет к встрече с ней. «Лично я, — говорит П.Адо, — определил бы духовное упражнение как волевою практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию»<sup>1</sup>. Желание знать истину сопряжено с прохождением пути самотрансформации, преобразования себя.

История философии — богатейшее собрание идей, которые можно использовать в качестве материала для духовных упражнений. Наиболее подходящими для этой цели являются идеи, вызывающие у нас устойчивое чувство неприятия, — на них и стоит обратить внимание в первую очередь. Нам почему-то не хочется их думать. Не говорит ли это что-то о нас? С какой стати утверждение, что мир иллюзорен, считать верным? Все, что мы видим вокруг, достаточно реально. Как можно философствовать о *начале*, которое полагается как *невыразимое*? Не провозглашаем ли мы в самом начале философствования его бесславный конец? Существуют философские идеи, которые бросают нам вызов: продумывание их позволяет понять себя и возможно, изменить свое восприятие имеющегося.

Мы привыкли думать: философия производит идеи, которые открывают какие-то стороны реальности. А *здесь* (для практикующих философию как духовное упражнение) нам предлагают подумать о К.Марксе, говорящем не о смысле общественных отношений, а о *нашей* способности находиться в этих отношениях. Благодаря К.Марксу, мы могли бы научиться осознавать себя частью целого, важнейшей составляющей которого является *труд* и, стало быть, отношения *сотрудничества*. Снова и снова возвращая себя к продумыванию идеи отношений в сотрудничестве, мы постепенно (и, разумеется, не без труда) изменяем собственное *видение* отношений и сами эти отношения. Идеи К.Маркса, используемые в качестве материала для духовного упражнения, открывают иные, неизведанные прежде стороны *нашего*

---

<sup>1</sup> *Адо П.* Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. — М., СПб., 2005. — С.140.

восприятия мира. Мы высвобождаем значимый для нас смысл общественных отношений от *концепции* общественных отношений К.Маркса. Любая идея может быть использована в контексте реализации нашего желания трансформировать свое видение, пребывая в сознании.

**Второй параграф** имеет название «Э.Левинас, или Открытость Другому». Что значит открыть себя Другому? Мы открываемся Другому, когда сознаем в себе долг относиться к любому человеку как к явленному нам Лицу. Лицо другого было началом философии, утверждает Э.Левинас.

Это не значит, что мы должны забывать думать мысль. Это утверждение означает, что мысль, какой бы своенравной она ни была, чем-то обязана Другому, далекому или близкому: Богу, учителю, подруге или другу, просто случайному собеседнику. Памятуя об этом, мы приучаем себя задумываться о том, к кому *лично* в настоящий момент обращена наша мысль.

Если подуманная мысль сильна, она способна обезоружить столкнувшегося с ней человека. И тогда Другой, обескураженный мыслью, неожиданно приоткрывает свое настоящее *лицо*.

Чаще всего это лицо являет нам человека в его слабости. Мы вдруг понимаем, насколько находящийся перед нами человек одинок и беспомощен, словно обнаженная кожа, подставленная ране и оскорблению. Мы случайно узнали его тайну — оказывается, он хочет жить вечно. Он боится умереть.

Сможем ли мы выдержать это: наша мысль силой своей теперь уже испытывает на прочность нас — способны ли мы открыть себя слабости другого человека? Можем ли мы встретиться с ним лицом к лицу?

Да, если мысль, какой бы могущественной она ни была, добровольно уступит свое место для проявления иной силы — силы сострадания.

Сострадать — значит милосердно открыть себя судьбе другого человека.

Мы страдаем человеку не когда взваливаем на свои плечи заботы об устройении его жизненного мира, но когда, принимая человека в его слабости, готовы участливо отнестись к его поискам собственной судьбы.

Тогда что такое сострадание, как не другое имя любви, понятой вне эроса, милосердие, возвышающееся над страстью?

Только мысль, добровольно отдавшая себя во власть милосердию, имеет право быть высказанной, потому что она ни на что не претендует и не желает ничего получить взамен.

Тогда что такое эта мысль, черпающая свои силы в любви, как не другое имя мудрости?

Мы говорим не потому, что хотим высказать *свои* мысли, а потому что не можем не слушать Другого и не откликаться на его слабость.

Только любящий способен принять *инаковость* другого человека, не боясь раскрыть себя перед ним, ибо что такое он, любящий, как не один из многочисленных «лик» Божества, являющих в повседневном опыте общения запредельную *инаковость* своего бытия?

**Третий параграф** называется «В.Розанов, или Частный образ мысли». В.Розанов был едва ли не единственным независимым мыслителем в

России. Его созерцание не было ангажировано никакой «злостью дня» — церковной или политической. Единственное, на что «опиралась» его мысль — это личное служение Богу. «Уже с 1 курса университета, — рассказывает Розанов, — я перестал быть безбожником и, не преувеличивая, скажу: Бог поселился во мне... так, что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем...»<sup>1</sup>. О чем, собственно, идет речь? Мыслитель обязан созерцать, а не действовать, то есть оставаться в уединенном и сосредоточенном внимании к тому, что происходит с ним в тишине без-действия — в сфере воздействия на него *объективности сознания*. В этом смысле мыслитель отличается от современного *интеллектуала*, которому непременно нужно быть «в самой гуще событий», «оказывать на кого-нибудь влияние», что-нибудь «формировать» вокруг, «будоражить», «взывать» к чему-нибудь, то есть производить «дискурсом» своим заметные для *других* общественные эффекты. Современный интеллектуал — будем справедливы — выражает заботу не о себе, но и не об истине как таковой (есть ли еще нечто подобное?!); он — выразитель сиюминутных общественных интересов; лицо, мыслящее от имени общего, понятого как *объективность социальной жизни*.

Интеллектуал, наставляет Ю.Хабермас, должен быть взволнованным. И тут же добавляет, поясняя, что заставляет его волноваться: он обязан быть способным почуять нечто важное в происходящем вокруг в тот момент, когда другие еще ничего не подозревают, занимаясь обычными своими делами<sup>2</sup>. Развитое чутье — кто будет против?! Разница в том, что мыслитель «чуует» происходящее, концептуально разотождествляясь с окружающей его социальной жизнью. Так если Розанов «Опавших листьев» и «чуует» происходящее вокруг, то как *посторонний* и совсем не взволнованно. И не беспокоит его то, что так волнует Хабермаса — ну, нет Розанову никакого дела до того, «почуял» он нечто важное для других или нет, первый он это сделал или самый последний («Ах, добрый читатель, я уже давно пишу «без читателя», — просто потому, что *нравится*»<sup>3</sup>). Единственная тема Розанова-мыслителя — это тема *отдельного* человека, одиноко, пусть и в страдании, но вольно стоящего в просвете между рутинной каждодневных трудов своих («жизнью») и *объективностью сознания*. Поэтому главное для Розанова: говорить и писать так, *как будто* ты оказался в поле взаимодействия с *объективностью сознания* («Бог поселился во мне»). «Как будто», потому что со стороны никто ничего сказать не может — все выглядит вполне пристойно: ну срывает с души своей восклицания, охи-вздохи, полумысли, получувства, и, слава Богу, ничего тебе такого подозрительно «ноуменального», одна голая субъективность... Надо ли здесь что-то опровергать?! А для *себя* «как будто», потому что слова тобою же высказанные — записанные или произнесенные — не так уж и важны. Как на душу легло... Главное: само нахождение в «просвете» — в сфере воздействия *объективности сознания* или *того, что есть*.

<sup>1</sup> Синявский А. «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова. — М., 1999. — С.21.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Первым почуять важное. Что отличает интеллектуала // Неприкосновенный запас, №47.

<sup>3</sup> Розанов В. Уединенное // Розанов В. Сочинения в 2-х т. Т.2. — М., 1990. — С.195.

Розанов — пример *частного* мыслителя. Стоит человек в стороне от дороги, замер в думе о чем-то. Все бегут, торопятся — успеть бы. Кругом пыль, шум, топот. Никому нет дела до одиноко стоящего в сторонке человека, но и он никого не тревожит, будучи равнодушным к царящей вокруг суете. О чем он думает? Трудно сказать. Пожалуй, даже не о чем-то конкретном. «Секрет писательства, — пишет Розанов, — заключается в вечной и невольной музыке в душе... Что-то течет в душе. Вечно. Постоянно. Что? Почему? Кто знает?...»<sup>1</sup>.

Частного мыслителя отличает одна особенность: он не глядит по сторонам, выискивая что-нибудь «важное». Это не значит, что его не беспокоит происходящее вокруг — ни чем он не отличается от других людей, многое и его волнует. Да и, честно говоря, пыль порою так забивает глаза и нос, что дышать и видеть становится невольно. Как тут не обратить внимание! Просто частный мыслитель старается обращать внимание не на важное *вовне*, а на «музыку» в *своей* душе.

**Четвертый параграф** носит название «**А.Пятигорский, или Свидетельствующее осознание (опыт прочтения романа “Философия одного переулка”)**». Существует философия больших улиц и площадей. Люди перемещаются по широким проспектам в парадных шествиях или маршах протеста, они спешат в центр города с прошениями или благодарностями. Философия больших улиц — это философия дела, ее субъектом является «деловой человек», понимающий толк в цифрах и диаграммах. Он знает, чем и как нужно распорядиться должным образом, для него нет ничего невозможного. Но существует и другая философия — философия переулка, расположенного в стороне от больших дорог и многолюдных шествий. Люди здесь никуда не идут, потому что находятся дома. У них есть время для того, чтобы не заниматься чем-то «важным» и «значительным». Философия переулка — философия всего незначительного и маловажного, ее субъектом является «сторонний человек». «Философия одного переулка» — роман о философствовании *сторонних* людей, которых если и возможно собрать вместе, то отнюдь не для шествия (да и то в количестве не более четырех человек).

«Сторонние люди» — это не люди, жизненная позиция которых заключается в невмешательстве, «сторонний человек» не держится во всем «сторонны». «Сторонние», — это люди, смотрящие на все *со стороны*, отстраненно. Со стороны *чего?* Сознания. Все герои романа А.Пятигорского, втягиваясь в беседы на всевозможные темы, пытаются обрести *ясность*. Они серьезно занимаются одним делом — осознанием себя.

Смысл философской беседы состоит не в отстаивании своей позиции: философствующие не спорят, свои собственные идеи *для них самих* не имеют большой ценности.

Философская беседа нужна для того, чтобы отстраниться от своих собственных мыслей, объективировать их и запустить процесс *осознания*. Как этого можно достичь? Философ нуждается в достойном собеседнике, кото-

---

<sup>1</sup> Розанов В. Указ. соч. — С.203.

рый хорошим вопросом застанет его врасплох. Одного мгновения бывает достаточно для того, чтобы «выпасть» за пределы привычного образа мыслей и ощутить себя сторонним наблюдателем. Философствование, по мнению А.Пятигорского, начинается с оставления того «места» в самом же себе, где ты только что и с большим трудом обосновался. Философская беседа — это всегда новое исследование себя с непредсказуемыми последствиями. Достойный собеседник не церемонится: любой твой вопрос он обращает «против» тебя, намекая на нечто *иное*, искать которое не нужно, оно не требует ни «меня», ни «тебя», пребывая всегда здесь-и-сейчас. Философская беседа становится *настоящей*, если ее участникам удастся изменить направление своей интенции, *отстраниться* от самих себя и ощутить присутствие *незримого* Собеседника — подлинного автора всех намеков и хороших вопросов.

Вероятно, и сегодня найдутся философы, которым в их окружение недостает Сократа. Свою работу Сократ видел в том, чтобы всевозможными средствами выманивать философов (и всех прочих желающих) из уютных и респектабельных концепций, делать их (склонных к философии) *объектом* самовопрошания, но не для того, чтобы что-то там опровергнуть, а исключительно ради утверждения в служении Благу, суть которого — забвение себя во имя любви к Нему.

Впрочем, философская беседа в понимании ее А.Пятигорским отличается от майевтического вопрошания Сократа — она не является родовспоможением мысли. Точнее, родовспоможение — не основная ее функция. Философу предлагается обращать внимание не на возникающие мысли, а на *осознавание* мыслей — пространство, где они зарождаются, обладающее ценностью само по себе. Это «пространство осознания» и есть здесь-и-сейчас-бытие, оно сингулярно и универсально одновременно. Именно в этом «пространстве» философ произвольно обретает *ясность*. Философская беседа способствует сдвигу в «пространство осознания».

В *пятом параграфе «Выводы и перспективы исследования»* утверждается, что сотрудничество — одно из условий *своего* Вхождения, делающее его более вероятным. Сотрудничество — работа во взаимодействии с Другим. Взаимодействие основано на *открытости* Другому. Открытость — сущность человеческого бытия. Быть открытым значит иметь возможность выйти за пределы своего Эго, устремляясь к кому-то или чему-то другому. Человек — существо, обреченное на постоянное самопревосхождение.

Открытость возможна, когда есть тот, кому открываются. В пределе таковым является Абсолют, который нас и раскрывает. Открытость другому человеку — это открытость Абсолюту в надежде быть раскрытым и преображенным. Открытость — результат Посещения.

Открытое Я вступает в *отношение* сотрудничества с Другим. Открытость другому человеку — это всегда открытость миру в сотрудничестве и созидании. Подлинное сотрудничество не знает границ между Я и Другим, оно освящено Посещением.

Открытость сотрудничеству — частное дело, совершаемое между единичным и Единичным, дело поиска *своего* Вхождения. Сотрудничество —

взаимодействие людей, находящихся в *пути* (каждый своим), оно — удел тех, кто избегает участия в «общем деле». «Общее дело» вершиться людьми, пребывающими (на данный момент) вне *пути*. «Общее дело» — симулякр сотрудничества.

Одна из форм сотрудничества в философии — философская беседа. В ней участвуют люди, находящиеся в *пути*. Философская беседа может быть «местом», где *путь* завершается, и человек находит свой Вход. Философская беседа случается, если она освещена Посещением. То, что такого рода беседы происходят слишком редко, означает лишь то, что сотрудничество между философами встречается не так часто, как хотелось бы, но ничего не говорит о том, что оно вообще невозможно.

Посещение, если оно случается, открывает в философской беседе Незримого собеседника. Философы ведут беседы не друг с другом, а с Незримым собеседником — подлинным автором всех «удачных идей» и «достоверных пониманий». Философская беседа — молчаливый разговор с *тем, что есть*, которое, пребывая везде, всегда обращено лично к нам. Философы общаются в присутствии *говорящего* молчанием Собеседника. Нам удается *действительно* понять другого человека, смысл философской идеи или узнать правду о самом себе, когда происходит невероятное — мы *осознаем* обращенную к нам «речь» Молчаливого собеседника. Это осознание — непредугадываемый случай. Посещение — случившаяся беседа с Незримым собеседником.

Посещение говорит о сотрудничестве человека и Абсолюта. Сакральное «хочет» *за-метить* человека, человек желает быть *от-меченным* сакральным. Сакральное *замечает* человека, имеющего (и реализующего в работе) *намерение* сотрудничать. При-меты сакрального — это при-меты сотрудничества. Философствование представляет собой не только производство идей и концепций, но и поиск сотрудничества. Этот поиск есть ни что иное, как *работа*, состоящая в культивировании намерения сотрудничать, в практике осознания и в размышлении о предметах, способствующих открытости и сотрудничеству. Философствование — духовное упражнение. Философ не может предугадать появление Незримого собеседника, но он может упражняться, тренируя способность осознания, силу намерения и силу мышления, стремясь держать себя открытым возможному Вхождению.

Формы философской жизни, выражающие намерение мыслителя обрести свой Вход, ищущего сотрудничества, *могут быть* при-мечены сакральным. Антропология сакрального рассматривает формы философской жизни, в которых выражена *работа* поиска сотрудничества с Незримым собеседником. Далее рассматриваются некоторые формы осознания как *намерения* открыть или удержать себя открытым сотрудничеству, а также формы сотрудничества между мужчинами и женщинами, которые предстают как *пра-формы*, архетипы сотрудничества.

**Третья часть** диссертационного исследования «ОТКРЫТОСТЬ СОТРУДНИЧЕСТВУ: МЕТЫ ЭКС(ЦЕНТРИЧНОСТИ) НА ПУТИ ФИЛОСОФА» посвящена экспликации опыта открытости и связанных ним форм мысли/жизни в единстве

интер- и трансубъективных условий сознания Другого. Интерсубъективные факторы имеют отношение к разным формам представления человеком других людей и к осознанию этих представлений. Трансубъективные факторы — восприятие человеком Абсолютного и условия осознания этого Тот-отношения. Интер- и трансубъективные условия едины, поскольку принадлежат одному континууму *работы* осознания в интенции на сотрудничество. Опыт открытости — это опыт *работы* (само)раскрывания. В третьей части диссертационного исследования описываются некоторые особенности и формы этой *работы*, укорененные в праформе отношений мужчин и женщин. Описание форм работы (само)раскрывания в интенции на сотрудничество — задача **шестой главы** третьей части «**При-меты пути: формы открытости Другому**».

**Первый параграф** называется «**Случай первый. Открытость изменениям: психогогика философствованием**». Утверждается, что эксцентрация как «путь к Другому» пролегает через осознание телесных симптомов, замыкающих человека на себя, а также через прохождение *края* или *предела*. Предел фиксирует границу, за которой может простираться «новая жизнь» — открытое сознание, понимание, решение проблемы, новая идентичность. Прохождение предела требует определенных усилий, поскольку одним из симптомов нахождения на краю является мощное сопротивление, которое мы проявляем по отношению к новым начинаниям и намерению осознать. Особенность данного параграфа состоит в диалоговой форме изложения, которая призвана продемонстрировать особенности сотрудничества в философской беседе.

Во **втором параграфе** «**Случай второй. Открытость осознанию: рефлексия эго-коннотативной речи**» выявляются свойства речи, в которой находят выражение негативные (эго-центричные) эмоции и переживания, блокирующие интенцию на сотрудничество. Делается вывод: эго-коннотации — возможность всегда и везде думать и говорить только о «сокровенном» в *себе* — чаяниях, тревогах и страхах; говорить об этом даже тогда, когда ты думаешь и говоришь о *другом*. Эго-коннотации являются основой интеллектуальной симуляции.

В **третьем параграфе** «**Случай третий. Открытость опыту мысли: знаки вхождения в феноменологию**» работа (само)раскрытия описывается в качестве опыта *работы с мыслью*. Делается вывод, что сотрудничество основано на специфическом опыте мысли, призванном ориентировать философствование на знание переживаемое, лично усвоенное. Опыт мысли в качестве важнейшей своей составляющей содержит специфически «философское» отношение к жизни — одновременно отрешенное и предельно доверчивое, открытое, вплоть до тождества с интересующим нас предметом. Содержание этого опыта мысли складывается из нашего стремления думать *в себе* только те мысли, которые могут изменить (эксцентрировать) наше восприятие — это продумывание идеи Абсолютного.

**Седьмая глава** третьей части «**При-меты пути: знаки сотрудничества мужчин и женщина**» посвящена осмыслению форм осознания взаимоотно-

шений мужчин и женщин как праформ сотрудничества. В *первом параграфе «Случай четвертый. Гендерные исследования как критика: некоторые особенности интеллектуальной позиции»* выявляются свойства осознания гендера. Во-первых, утверждается, что мышление гендера основано на допущении существования неких анонимных систем или сил, глубинных, самодействующих, укорененных в сознании людей и независимых от способности индивида понимать (или не понимать) эти силы. Другими словами, каждый исследователь гендера *уже* включен в «гендерный расклад» сил, который спонтанно проявляет себя даже в самом рефлексивно изоциренном исследовании. Здесь важно не только то, что гендерный анализ рефлексивен, поскольку предполагает элементарную способность самоотнесения, но также и то, что он исходит из допущения некоего *объективного* порядка, который может *не осознаваться* отдельным человеком, но которому он, отдельный человек, *всегда* причастен.

Во-вторых, гендерный анализ основан на допущении объективного, самодействующего *социального* порядка, инкорпорированного в отдельного человека. Пол — *преимущественно* социальный конструкт, он (пол) является результатом непрерывно длящейся игры неких безличных социальных сил, вовлекающих в орбиту своего действия на первый взгляд самых «обычных людей», мужчин и женщин, но на самом деле роковым образом *разделенных* по половому признаку.

В-третьих, поскольку любой человек с рождения своего *уже* включен в непрерывно длящийся процесс самостийной игры социальных сил, разделяющих людей по признаку пола, и, следовательно, *все* отношения в обществе без исключения отмечены результатами игры этих социальных сил (нет ни одного представителя рода человеческого, лишенного признаков «феминности» или «маскулинности»). Можно представить себе какими эпистемологическими полномочиями наделяются все настоящие или будущие исследователи гендера: они получают в свое распоряжение *универсальный* объяснительный принцип, приводящий к единству гетерогенное социальное целое. «Универсальный принцип» в том смысле, что отныне в любом отдельно взятом социальном явлении можно выделить то, что имеет отношение ко *всем* другим социальным явлениям. На основе универсального принципа социальная реальность может быть помыслена в некоторых своих общих и даже всеобщих свойствах.

В-четвертых, важной характеристикой гендерного (претендующего на универсализм) мышления является фактическое отождествление в нем «социального» и «политического». Пол — ни что иное, как продукт власти. Гендерный анализ направлен на вскрытие потаенных, ускользающих от привычного взора социальных иерархий, и на обнажение столь же неявных механизмов дискриминации людей по признаку пола. Гендерное мышление — это мышление в основе своей *критическое*, и как таковое оно прекрасно выражает одну из существенных черт западной мыслительной традиции — установку на всеобъемлющий критицизм.

Гендерный анализ, в конечном счете, связан с осознанием проблем и затруднений в общении между полами. Думается, однако, что осмысление взаимоотношений между мужчинами и женщинами не всегда должно основываться на допущении изначальной их разобщенности (например, в силу господства патриархатной идеологии). Во **втором параграфе «Случай пятый. Женское как «свое» и «другое»: вольное толкование идей Л.Иригарей (не без помощи Э.Левинаса)»** представлено размышление, основанное на предположении исконного сотрудничества мужчин и женщин. Своеобразие настоящего параграфа состоит, во-первых, в том, что сотрудничество обсуждается в нем в качестве «женского принципа» (что не следует понимать в том духе, что к сотрудничеству склонны исключительно женщины), и во-вторых, изложение в этом параграфе ведется от лица мужчины, осуществляющего *работу* раскрытия себя «женскому принципу», пытающегося реализовать «женский принцип» как открытость и сотрудничество *в себе*. Этот прием изложения позволяет сделать наглядной работу (само)раскрытия.

Делается вывод: если Л.Иригарей пытается постичь «женский» принцип в себе самой (женщине), совершая при этом невероятные рефлексивные усилия и... выступая тем самым от имени «мужского», самосознающего принципа, то Э.Левинас-мужчина, не ставя перед собой задачу познания *своего* «Я», заботясь о познании Другого, фактически выступает от имени реализовывающегося через него «женского» принципа. Все это говорит о том, что «мужской» и «женский» принципы обречены на сосуществование, сотрудничество и взаимодействие. Если выразить этот принцип сотрудничества женского и мужского предельно просто, можно сказать так: в мужчине есть то, что может разглядеть в нем только *его* женщина, и в женщине есть то, что открыть в ней может только *ее* мужчина...

В **третьем параграфе «Случай шестой. Символизм «женского» и «мужского» в даосизме: экс(центричные) толкования»** дается интерпретация символизма Тай-цзы (Великого предела) в даосизме — одной из философских позиций, в которой отношения сотрудничества рассматриваются как фундаментальные устои миропорядка. В даосизме Единое обретает свое бытие лишь через взаимодействие *Инь* и *Ян*, «мужского» и «женского принципов», порождающих все сущее. Дао сингулярно, оно проявляет универсальный закон — Единое — всегда прихотливым образом в форме игры *Инь* и *Ян*. Нет Единого вне бесконечного Пути к нему. Дао парадоксально, потому что оно является новым и старым, общим и единичным, тождественным и различным одновременно. В нем сходятся время и вечность, сладость и горечь, радость и боль. Дао — все это и еще чуть-чуть что-то *иное*, невыразимое, которое столь же далеко, сколь и близко, сколь иное, столь же и мое. Ясно одно: все сущее есть результат открытости и сотрудничества друг с другом «мужского» и «женского принципов». *Инь* и *Ян* различны, но не отрицают друг друга. Оставаясь разными, они содержат в себе сходства, которые не делают их едиными. Открытость в отношениях мужчин и женщин предполагает различие без противостояния и сходство без тождества.

**Четвертый параграф** носит название «*Случай седьмой. И снова о концепции гендера и работе понимания*». В нем концепция гендера осмысливается с точки зрения идеи сотрудничества. Утверждается, что до тех пор, пока будет существовать проблематика какого-то *особого* «социального пола», наше мышление неизбежно будет нести в себе следы противостояния и борьбы с полом-природой, что, в частности, всегда будет находить свое выражение в стремлении мыслить гендер либо по аналогии с «физическим полом» — как субстантивное, самоидентифицируемое *общее*; либо в качестве чего-то самостоятельного, *отдельного* от «природы», например, как уходящий в бесконечность процесс самостийной игры «феминного» и «маскулинного», подчиненной законам функционирования силовых или властных отношений. Оба эти понимания гендера (субстантивное и процессуальное) связаны с *одним* допущением — полаганием «социальной реальности» в форме инкорпорированного в индивида *объективного*, общего для всех социального порядка.

Мужчинами и женщинами, конечно, «становятся», но еще раньше ими *рождаются*. Стать «мужчиной» или «женщиной» означает понять: к чему ты был прирожден? Вслед за Э.Левинасом можно сказать, что это *понимание* — работа, которая открывает мужчин и женщин навстречу друг другу, потому как «одно» предполагает «другое». И если нам удастся раскрыть себя на пути к абсолютно Другому, то в этом *состоянии* мы действительно встречаемся с другим человеком лицом к лицу. Может быть, это состояние открытости и называется любовью? Любовь — это работа, в ходе которой мы стремимся понять, что рождены быть открытыми Другому.

Философское осмысление проблематики пола не всегда претендует на создание новой концепции. Философия может быть также и работой над самим собой, над собственной точкой зрения: она может заключать в себе труд раскрывающего понимания. Такую философию вряд ли выдумаешь. Она просто случается с нами, например, в тот момент, когда возникает необходимость разобраться с тем, что происходит. Иногда мы чувствуем: что-то в жизни нашей (при всей ее внешней благополучности) не так, чего-то самого главного нам явно не хватает — тут уж ничего поделать нельзя, приходится вставать и в очередной раз собираться с силами... Философия не разрешает проблемы, не придумывает концепции. Она лишь взывает к бодрости нашего духа, напоминая о том, что, слава Богу, еще есть *работа*, которую надо завершить...

В **Заключении** подводятся итоги исследования: обобщение ранее изложенного материала осуществляется посредством введения понятия *философское сообщество*. Субъект философствования — это не только отдельный философ, но и *сообщество* философствующих. *Философское сообщество* мало имеет отношения к физическим лицам (другим людям), к физическому месту, к формальным структурам — организациям, званиям, количеству философских публикаций, ораторскому искусству и педагогическому мастерству и т.д. По крайней мере, *философское сообщество* — это нечто «добавочное» к «физике», «невидимое». Вся проблема состоит здесь в том, чтобы до

встречи с другими людьми или же в самый момент этой встречи оказаться в сфере воздействия «философского сообщества». И это является условием того, что нечто на первый взгляд обычное — разговор или текст — *потом* вдруг окажется по-настоящему философскими. Философское сообщество непространственно, физически полностью никогда не локализуемо, вместе с тем оно реально осязаемо. Это некое фоновое условие всех философских утверждений. В объективированной своей форме оно предстает в качестве различных философских традиций, но ими не исчерпывается, потому что *философское сообщество* — это универсум не только заданных, но и еще не заданных, возможных философских вопросов.

Философское сообщество — это сообщество осознающих себя людей, оно основано на осознающем отстранении собственной позиции (философская беседа хорошее подспорье в этом). Философское сообщество не является субстанцией. Оно не объединяет людей в школы, ни к чему не зовет, не является ни субъектом, ни объектом. Оно не может быть ни отдельным телом, ни общим. Философское сообщество нельзя постичь с помощью определенного метода или без помощи метода. В нем нет ничего, что можно было бы познать, кроме *радости* освобождения от огромной, непосильной для нас, массы заскорузлых слов, и, пожалуй, еще ощущения, что ты, на самом деле, никогда не был и не будешь одиноким.

**Основное содержание и результаты исследования отражены в следующих публикациях:**

***Монографии:***

1. Мелихов Г.В. Мелихова Н.Н. Открытость Другому: опыт феноменологии пола / Г.В. Мелихов, Н.Н. Мелихова. — Казань: КГТУ, 2009. — 139 с.
2. Мелихов Г.В. Эксцентричный ум: путь философа (опыт антропологии сакрального) / Г.В. Мелихов. — Казань: Казан. ун-т, 2011. — 234 с.

***Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК***

1. Мелихов Г.В. Открытость Другому: опыт введения в феноменологическую этику Э.Левинаса (не без помощи Л.Бессона) / Г.В. Мелихов // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 149. — Книга 5. — Серия Гуманитарные науки. — Казань: Казанский государственный университет, 2007. — С. 199-210.
2. Мелихов Г.В., Петрушин Е.С. Д.Зильберман о природе понимания в социальной антропологии (опыт проблемной реконструкции) / Г.В. Мелихов, Е.С. Петрушин // Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 151. — Книга 1. — Сер. Гуманитарные науки. Казань: Казанский государственный университет, 2009. — С.44-50.
3. Мелихов Г.В. Антропология сакрального: к характеристике предмета исследования / Г.В. Мелихов // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 152. — Книга 1. — Серия Гуманитарные науки.

— Казань: Казанский государственный университет, 2010. — С. 109-124.

4. Мелихов Г.В. Особая мысль: А. Пятигорский о трансцендентальном единстве философа и его философии / Г.В. Мелихов // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2011, №1. — С.26-29.

5. Мелихов Г.В. Сдвиг и осознание: А. Пятигорский о философии одного переуллка / Г.В. Мелихов // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 153. — Книга 1. — Серия Гуманитарные науки. — Казань: Казанский государственный университет, 2010. — С.89-103.

6. Мелихов Г.В. Философствование как упражнение в осознании: «перформативный текст» / Г.В. Мелихов // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. — Казань: КГУКИ, 2011. — №3. — С.4-7.

7. Мелихов Г.В. Плотин: путь к Единому / Г.В. Мелихов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2011. — № 7 (13): в 3-х ч. Ч. III. — С. 154-158.

#### ***Публикации в других научных изданиях:***

1. Мелихов Г.В. «Наука о человеке»: условия осознания себя перед текстом (Прологомены к чтению первого тома «Науки о человеке» В.И. Несмелова) / Г.В. Мелихов // Материалы Казанской юбилейной историко-богословской конференции «История и человек в богословии и церковной науке». — Казань: Издание Казанской епархии и Православного братства свт. Гурия Казанского, 1996. — С.128-136.

2. Мелихов Г.В. Средоточие мысли, или Еще один возможный Деррида / Г.В. Мелихов // Социальное знание: формации и интерпретации. Материалы международной научной конференции. Часть 2. — Казань: КГУ, 1996. — С.112-129.

3. Мелихов Г.В. Декарт: философия как «положительное самоопределение» (единство теории познания и этики) / Г.В. Мелихов // Социально-экономические проблемы современности. Казань: КГУ, 1997. — С.79-83.

4. Мелихов Г.В. Добродетель осознания: в направлении к антропологии мышления / Г.В. Мелихов // Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность. Материалы межвузовской научной конференции. — Казань: КГУ, 2001. — С.57-62.

5. Мелихов Г.В. Очерк философии сознания без субъекта / Г.В. Мелихов // Вестник научных трудов МГЭИ. Вып. 1.: Вопросы философии. — Нижнекамск, 2002. — С.33-60.

6. Мелихов Г.В., Мелихова Н.Н. За пределами «письма»: к вопросу о восприятии реальности «чужой» культуры в постмодернистской критической антропологии / Г.В. Мелихов, Н.Н. Мелихова // Перспективы развития современного общества. Материалы Всероссийской научной конференции. Часть 5. — Казань: Изд-во Казан. гос.техн.уни-та, 2004. — С.165-173.

7. Мелихов Г.В. Социальная антропология как личностный миф: о

двух образах знания и судьбе этнографа-постмодерниста / Г.В. Мелихов // Перспективы развития современного общества. Материалы Всероссийской научной конференции. Часть 5. — Казань: Изд-во Казан. гос.техн.уни-та, 2004. — С.173-182.

8. Мелихов Г.В. О феноменологии: Гуссерль, Хайдеггер и Шанкара / Г.В. Мелихов // *Mixtura verborum*'2005: тело, смысл, субъект. Сб. статей. — Самара: Самар. гуманит. акад., 2005. — С.44-62.

9. Мелихов Г.В. Гендерные исследования как критика: особенности интеллектуальной позиции / Г.В. Мелихов // «Другой» в пространстве коммуникации. Сб. научных статей. — Казань: Изд. центр КГУ, 2007. — С.21-45.

10. Мелихов Г.В., Мелихова Н.Н. О случайных людях, преподавателях философии и концепции «высшего знания» в традиции тибетского буддизма / Г.В. Мелихов, Н.Н. Мелихова // Образование как пространство и время человеческого бытия. — Казань: Изд-во Казанского гос. ун-та, 2007. — С.89-101.

11. Мелихов Г.В. Чуть в сторону, но все же в направлении к Василию Розанову: философия частного образа мысли / Г.В. Мелихов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2007, №2. — С.83-95.

12. Женское как «свое» и «другое»: вариации на темы философствования Л.Иригарей и Э.Левинаса / Г.В. Мелихов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2008, №1. — С.138-149.

13. Психогогика философствованием. Диалог о процессе, Платоне и осознании / Г.В. Мелихов // *Mixtura verborum*' 2008: небытие в маске: Сб. ст. — Самара: Самар. гуманит. акад., 2008. — С. 105-128.

14. Мелихов Г.В. Пустое: к феноменологии интеллектуальной симуляции (крайне субъективные заметки) / Г.В. Мелихов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2008, №2. — С.148-159.

15. Мелихов Г.В. Сопричастность миру / Г.В. Мелихов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2009, №1. — С.3-11.

16. Мелихов Г.В. Время тишины / Г.В. Мелихов // *Mixtura verborum*' 2010: Сб. ст. — Самара: Самар. гуманит. акад., 2010. — С.207-213.

17. Мелихов Г.В. «То, что есть»: опыт историко-философской тематизации / Г.В. Мелихов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2011, №1. — С.89-107.