

Б. Ф. ШИФРИН*

ПОЙЭЗИС ВНЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРЕЗУМПЦИИ (ТРИ ЗАМЕТКИ)

Аннотация: Телеологический аспект входит в наши представления о проектах и сценариях. Доминирование целевой компоненты, будучи неотрефлексированной презумпцией, мешает нам продумать реальное положение дел в отношении пойэзиса. В данной работе предпринята попытка критического анализа этой презумпции и связанных с ней допущений. Одним из ее проявлений является идея универсальной цели. Другим — недооценка роли спонтанности, разного рода отвлечений и приключений в исследовательской работе. Эта работа не выстраивается вдоль предначертанной линии. Весьма сомнительным оказывается концепт действий с отдаленной целью, в том числе — и по отношению к генезису хозяйственных практик. Концепция пойэзиса совершенно изменяется, если ее переориентировать на поэтические практики, для которых неопределенность остается фундаментальным измерением смысла. Эти практики, подобно странствиям, связаны с синестетическим восприятием изменчивого мира. В этом они созвучны концепциям Бергсона и опыту художников авангарда.

Ключевые слова: телеологическая презумпция, цель, пойэзис, прагматика, интуиция, сценарий.

B. F. SHIFRIN

POIESIS OUTSIDE THE TELEOLOGICAL PRESUMPTION (THREE NOTES)

Annotation: Teleological prerequisites are inherent in any projects and undertakings. The dominance of the component related to pursuing a goal, being unconscious presumption prevents us from considering the real situation in the way it relates to poiesis. In this paper we attempt a critical analysis of this presumption and the related

* Шифрин Борис Фридрихович, кандидат физико-математических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

assumptions. One manifestation of this presumption is the idea of a universal goal. Somewhat differently, this same presumption manifests itself in underestimating the role of spontaneity (also underestimated are all sorts of “course deviations” and adventures in research). But in practice, research does not follow a predetermined path. The concept of actions with a distant goal in mind is also quite doubtful in particular when applied to the Genesis of agricultural practices. The idea of poiesis gets completely changed when the focus is switched to poetic practices, for which uncertainty remains a fundamental dimension of meaning. These practices, such as e.g. wanderings, are connected with the synesthetic perception of the changeable world. In this regard, they are close to the concepts of Bergson and the experience of avant-garde artists.

Key words: teleological presumption, goal, poiesis, pragmatics, intuition, scenario.

Вместо предисловия.

Пойэзис, конструкция, прагматический фон¹

1. Вопрос, о котором пойдет речь, наметился у меня сравнительно давно, в связи с толкованием известной формулы «я не ищу, я нахожу». Противостояние двух сценариев в каком-то смысле разрешилось указанием на третью возможность. Поисковому автомату, управляемому целью, как он представляется при *реконструкции*, равно как и *случайно-блуждающему* (как «другому») был сопоставлен «третий» — свободный исследователь (любопытный натуралист²). Его вольные прогулки по пересеченной местности — весьма эвристичны. Это вопрос об онтологии «окон» / горизонтов, не раз обсуждавшийся мной с Сергеем Викторовичем Чебановым; но сейчас я акцентирую не панорамно-охватывающее («альпийское») видение, а точку зрения рисунка, линии и ритма. Искание не имеет наперед заданной цели, хотя *путь* и обретает некий «абрис». Эстетический предмет, произведение, имеет все же свою линию становления, энергию осуществления, пойэзис. Собеседования с С. В. позволили мне в какой-то степени осознать категориальное поле пойэзиса как имеющее общее, а не только художественно-поэтическое, значение.

Трудно представить себе процесс созидания и созидаемую вещь вне телеологической перспективы, вне обуславливания замыслом. Но уже и канатоходец идет от пункта А к пункту Б только благодаря свободе пошатывания, благодаря отклонениям, то есть ресурсу третьего измерения. А я бы хотел мыслить его ход

еще более радикально, как если бы второй конец проволоки еще не был закреплен, и виртуально крепился на каждом шагу, оставаясь подвешенным в воздухе. Сравните это еще с поездом-путьевкладчиком, который не имеет наперед заготовленной колеи, как и лыжник, намечающий лыжню. Возможно, и эволюцию человека следует мыслить в таком свободном от телеологических презумпций ракурсе, что, несомненно, означает апорийный модус этой эволюции (или истории), поскольку мы не можем отказать ей в энергичной выраженности, в том, что потенциальность претворена тут в динамику и дорастает до энтелехии. Это и вопрос об эволюции человека, как выявляющей некие тематические линии (в смысле разворачивающейся «музыкальной» темы): я ощущаю этот вопрос в том типе антропологической рефлексии, который предлагает С. В. в ряде своих работ. Есть и другой способ высветить проблему в поле тех дискуссий, которые инициировал С. В. Речь идет о нахождении какого-то среднего плана между пойэзисом *путешествия* и пойэзисом *блуждания*. Притом, что «странствие» не кажется исчерпывающим решением.

Вышесказанное, конечно, еще не обрисовывает проблему сколько-нибудь определенно. Все, что я имею под рукой, — это ряд набросков «на дальних подступах», из которых ограничусь тремя; намечать некую связь между ними я не пытаюсь. Однако одно замечание я сделаю в данном предисловии. Суть его в том, что коль скоро парадигматика и синтагматика, эти два измерения выразительного (семиотически креативного) действия, мыслятся в доминирующем поле *конструкции* (в представлении о целом как о конструкции), — коль скоро дело обстоит так, тернарное восполнение представления за счет учета *прагматических* факторов, атмосферы, фона — оказывается недостаточным. Такая тернарность не дорастает до подлинно ипостасного типа целостности³, не постигает пойэзиса как жизненно-смыслового феномена. Характерным примером такого восполнения является попытка соединить авангардистский монтаж аттракционов с поэтикой скандала, кажущаяся весьма успешной стратегией *толкования*. Такой герменевтический ход (или жест) имеет свою традицию, угадываемую, например, в отсылках к «романтической иронии». Честная герменевтика должна в этих случаях признать тупик своих исполнительских возможностей, о чем некогда обмолвился Н. В. Гоголь: «Но что страннее, что непонятнее всего, — это то, как авторы могут брать подобные сюжеты. Признаюсь, это уж совсем непостижимо, это точно... нет, нет, совсем не понимаю».

2. Выделение слов из предложения (как целого) отчасти обусловлено телеологически, функциональной нагруженностью слов в синтаксической конструкции. Обычно пойэзис представляют как совершающийся по двум осям: оси парадигматической (ось выбора, ось семантической вариативности) и оси сопряжения и сцепления (ось синтагматики). Но в последнее время я не могу избавиться вот от какого недоумения: то, что выбирается (из парадигмы) на данном шаге для сопряжения с чем-то соседствующим, для составления конструкции (синтагмы) — на самом деле лишь условно можно мыслить как нечто единое (монолит), а не как совмещенность многого. *Феноменально* простым⁴ можно объявлять каждый элемент из парадигмы, но при вступлении в синтагматический контакт с «соседним» монолитом *провоцируется* перераспределение (как при соединении атомов в молекулу атом уже не удерживает электронов в качестве сугубо внутренних «частей»). Так что путеукладчик не имеет тут возможности мыслить монолитами в виде рельсов, и стыки (хотя бы виртуально) возникают в *любом* месте. Это мое недоумение отчасти поддержано неортодоксальным видением речевого пойэзиса, предложенным Б. М. Гаспаровым⁵. Вместо образа *стыка* он говорит о *швах*, которые характерны для соединения «коммуникативных фрагментов». Таким образом, парадигматическая «единица» приходит в движение не только за счет синтагматического хода, как бы модифицирующего тему (ремой), но и за счет *динамики раз-совмещения*. Событие раз-совмещения (как смысловое происшествие), а вслед за этим и событие сцепления со следующим «фрагментом» может оказаться необыкновенно сильным, взрывным⁶. В авторской поэтической системе («полифоносемантике») А. Горнона эта провоцируемая немоналитность (виртуальный разлом) единиц фигурирует под именем «25-го кадра»⁷. Якобсоновская схема двух осей (парадигматика и синтагматика как измерения поэтики) оказывается в итоге просто нерелевантной. Концепт коммуникативного фрагмента (КФ), выдвинутый Б. М. Гаспаровым, в сущности, означает отказ от этой схемы (и вообще от структуралистского пафоса «конструкции»). Следует уточнить: поэтика поэтике рознь. В традиционных жанрах понимание сюжетосложения может исходить из такой «цельнооформленной» единицы, как *мотив* (хотя уже Веселовский трактует мотив как *смысловую* целостность, но отнюдь не морфологический монолит⁸), но в отношении, например, постмодернистской прозы концепция мотива (и мотивного анализа) оказывается средоточием методологических затруднений.

Казалось бы, тут просто-напросто напоминает о себе аспект *прагматики*, нередко выставляемый в качестве *третьего* измерения. В одних практиках КФ берутся из расширенного фонда, «образцовое ядро» коего образуют такие «монолиты», как фразеологические единства, мотивы и т. п. В других практиках, напротив, актуализируется способность к мутациям, варьированию, расщеплению, омонимии, присущая уже и фразеологическим оборотам⁹; поэтические сдвиги, игры слов и пр. находятся как раз на этом полюсе. Но я хотел бы отметить, что феноменологически дело отнюдь не сводится к поэтической акции, *выходке*. Такие, всякий раз неожиданные, превращения слов воспринимаются не только как некие «приключения», чудеса эксцентрики, акробатики, жонглирования, но и как некие субстанциональные эффекты *физики языка* (и речепотока). То есть не в онтологическом слое (изобретаемых) речевых жестов (слое коммуникативных «выходок»), но в слое (открываемых) природных основ нашего языкового / телесного существования. Как и всякая логика, логика со-вмещенности дает нам постулативные гарантии идентичности и устойчивости наличного мира. Распад или проблематизации таких гарантий вызывают переживание, выходящее за рамки «коммуникативной» определенности / неопределенности. Интенцию свести вопрос к чисто жанровому, прагматическому недоумению (или к поэтике скандала) оспорил (или остранил) уже Николай Гоголь в гротескно-ироническом сетовании, завершающем его знаменитый «Нос»:

«Но неприлично, неловко, нехорошо! И опять тоже — как нос очутился в печеном хлебе и как сам Иван Яковлевич?.. нет, этого я никак не понимаю, решительно не понимаю! Но что страннее, что непонятнее всего, — это то, как авторы могут брать подобные сюжеты. Признаюсь, это уж совсем непостижимо, это точно... нет, нет, совсем не понимаю. Во-первых, пользы отечеству решительно никакой; во-вторых... но и во-вторых тоже нет пользы. Просто я не знаю, что это... <...> А все, однако же, как поразмыслишь, во всем этом, право, есть что-то. Кто что ни говори, а подобные происшествия бывают на свете, — редко, но бывают»¹⁰.

I. К вопросу об универсальной цели (замечания на полях)

Есть ли он <мой разум> лишь случай всеобщего неразумения, дитя хаоса, или же он есть отблеск высшего, вечного света, бесконечность которого он отражает в своей формально-логической всеобщности? <...> В самом деле: что это за высшая цель, безусловно стоящая *всеобщего* желания, искупающая все жертвы, все страдания истории?

С. Н. Трубецкой

При первом чтении я прошел мимо этого, и (что характерно для подобных казусов) это вот упущение кажется сейчас не менее странным, чем само явление. Постановка вопроса о возможности *универсальных* целей застала меня врасплох, я этого совершенно не ожидал. Но отмахнуться от *события* невозможно: для меня как читателя введение в книгу С. Н. Трубецкого «Учение о логосе в его истории»¹¹ показалось удивительным по интенсивности возникшего эха. Восстановить это переживание трудно. Какие-то отрывки пытаюсь вспомнить. Что-то замечаю, и тогда прежние записи карандашом на полях отступают на третий план.

1. Телеологическая доминанта специфики *человеческого присутствия* в мире (т. е. бытийственности, затронутой этим фактом). Причинение этого типа, причинение замыслом, волением и действием разумным как замысло-претворяющим (или, по меньшей мере, направляемым целью, «целенаправленным») может производить сложные образования, увеличивать сложность, как бы отвергая «закон энтропии». Впрочем, и развитие жизни (на Земле) отнюдь не есть процесс, управляемый механикой и механической каузальностью¹². Детерминируемая жестко-механическими правилами / законами машина в реальном мире не остается равной себе, но растрчивает себя и деградирует. Целевая причинность есть стилистически ключевая в человеческом мире. Это означает, что человека характеризует разумная деятельность¹³.

Но эмпирически это отнюдь не безусловно¹⁴. Инстинкт, бессознательное и пр. настолько мощно проявляют себя, что еще не ясно, являются ли они неким предложенным *человеку-разумному* обстоятельством, или же, наоборот, разумность есть лишь обстоятельство, ситуация, в которой «действуют» инстинкты («рационализируя» свое присутствие в духе концепций Фрейда). Возможность

того, что обозначенная цель есть в действительности лишь рационализация неких бессознательных влечений, ставит вопрос о различении целей по признаку декларативности / подлинности и, шире, вообще о типологическом анализе целей¹⁵. Ситуация представляется особенно сложной в случае, когда цель препоручается *другому* (или целому сообществу, претендуя на всеобщность¹⁶). Мастер поручает ученику покрыть скрипку лаком. Какова цель: выполнить заказ или же — испытать ученика? Или — обучить его новым приемам и т. п.? А, может быть, все три цели сразу?

2. Трубецкой сближает жизненную востребованность смысла (императив осознания) с самим планом разумных действий (практик), то есть с *порождающим отношением* целенаправленно-разумной деятельности. И тут возникает далеко не простая диспозиция.

2.1. Разум (каждого человека) есть выход в универсальную сферу правильности и порядка, в сферу формально-логической правильности. Но всеобщность формальной логики есть правильность механическая, она всеохватывающа, и поэтому (как понятие с беспредельным объемом) почти лишенная содержательности (так пишет Трубецкой). В этой ситуации естествен разворот к *цели* как тоже всеобщей. Трубецкой просто констатирует наличие такого разворота как исторически укорененную (и развивающуюся) установку, модальность (человеческого чаяния? Духа? Культуры?). Но вся интонация глубоко-искреннего вдумывания, присущая мысли Трубецкого, показывает, что здесь именно и обнаруживается главное напряжение, коренная проблема.

Если бы разум-логос был просто равносителен нашей способности бытийственно-ментально отождествлять себя с всеобщностью формально-логической истины, то вопроса бы не возникало. Но каким образом может *цель* оказаться всеобщей? Всеобщность цели может утверждать только некое, предлагающее универсальный *идеал*, религиозное сознание (учение). Но при этом оно должно перетворить реально-многообразное сознание отдельных людей, а что это означает? И уж, конечно, ясно, что единая цель не может теоретическим способом *доказать* свою истинность и всеобщность. Более того, уже само выдвигание тезиса о всеобщности некоей цели кажется сомнительным, ибо истине (логической) всеобщность присуща по природе, а цели — нет.

2.2. Жертва. Ради высокой цели человек жертвует многим. Жертвенность есть основная черта, которую требует от человека вера в цель как овладевающую всем остальным в перспективе претворения в жизнь. Но человек,

отождествляющий свое существование (жизненную перспективу) с этой целью, уже не кажется жертвой. Зато он, отрекаясь от многого, тем самым заставляет других приносить жертвы. Он приносит в жертву отношение матери к себе, домашние привязанности и пр. Тут приходится различать: (1) цель как воле-ние и замысел у того, кто утверждает некие цели как всеобщие, и (2) цель как предмет желания, влечения, соблазна и т. п. у тех, кого эта цель должна *захватить*. Эти захваченные *заодно* обретают и смысл (жизненный смысл) в поле цели. Но поскольку цели транслируются людьми и поскольку всеобщность цели не может обеспечиваться таким типом трансляции, то можно сказать, что люди приносятся в жертву неким целям. На самом деле, для большинства людей (тем более — для адептов учения) вера в цель и есть нечто достаточное, и притом нечто более достоверное, нежели вопрошание / питание о смысле.

2.3. Но, возможно, не в том смысл, чтобы обрести цель, но напротив, есть люди, для которых жизненной целью является работа со смыслами. Это так лишь для некоторых людей. Но они уже своим существованием показывают, что цель не есть нечто всеобщее. Собственно, эти люди есть философы в широком значении слова (включающем и исследователей-ученых). Но следует уточнить, что деятельность этих людей вообще отменяет диспозицию «механическая» (формальная) причина — целевая причина. Что естественно, ибо эта диспозиция вообще ущербна уже, скажем, в контексте типологии причин, данной Аристотелем.

3. Философ работает со смыслами, но это не укладывается в противопоставление формальной и целевой детерминации. Осмысляются — *ценности*¹⁷. Смысл для философа обретается не в поле цели, тем более цели всеобщей, а в поле таких «вещей» как истина, добро, красота, совершенство. В поле «благ» и идей-эйдосов. И идеи, и блага предстают философу в горизонте проблематичности. Этот горизонт является одновременно перспективой понимания и горизонтом непонимания. Онтологически непонимание мощнее, чем понимание, ибо непониманию предстоит вещь странная (не замененная инвентарным описанием), не сведенная к знаку. Странная, но она *есть*.

4. Идея (эйдос) и идеал. Идея и без того присутствует, правда, по-разному, скажем, как *идеализация*. Она не цель. Ее смысл как *порождающей модели* (А. Ф. Лосев) все равно не дан, и этим она отличается от идеала. Энтелехия не есть управление целевое; разворачиваясь из початка (семени), стембель

не руководствуется целью. Это цели (и идеалу) чего-то *не хватает*, причем она (и он) не может эту нехватку избыть, она делает нечто другое, поскольку она вынуждена захватывать, приносить в жертву (такой идеал, наподобие вируса, паразитирует на действительно живом, его потребность — в *выживании*¹⁸). А вот энтелехия есть иное по своей модальности обретение полноты, ибо нечто добавляет к эйдосу (к умозрительной форме) по принципу горизонта как своего *природного* обстоятельства. Горизонта (столь же соприродного нам, как и «почва») достаточно для жизни, но ее «горизонтность» проявляется как раз «не идеально». В пространстве совершенных образцов, вне мира отклонений (заблуждений, пошатываний) энтелехия немислима (как и идеально-плоскостное передвижение канатоходца по проволоке). По крайней мере, это жизненная (достойная живого) актуализация. *Окно* (не только как расширение, но и как онтологический *минимум*) соприродно живому. Как соотносить определенность и свободу?

5. Свобода *от* и свобода *для*. Первая подразумевает мир механической детерминации и автоматизма (как место, из которого предстоит *вырваться*). Вторая — мир управляемый (направляемый) целью (целенаправленной деятельностью). Но обе свободы оставляют сознание на той же плоскости (то есть речь идет о том или ином толковании отношения «между-среди»). Если мы говорим, что противопоставление двух видов детерминации недостаточно, то значит, мы признаем и другие виды свободы. Можно условно назвать их «свободой над». В поле философского осмысления понятие ценности открывается только свободе *над*¹⁹.

Следует, во избежание недоразумений, уточнить, что вопрос обсуждается не в контексте упования и Спасения, но в контексте работы со смыслами как призвания и профессиональной деятельности (сюда уместно отнести и деятельность поэтическую²⁰). Долю пафоса, примешивающуюся к разговору о свободе, хотелось бы заменить трезвым видением положения дел. Приходится признать, что измерение «над» или «под» обычно используется не для обретения свободы. «Над» объявляют областью идеала, используя для апологии всеобщей цели; а «под» — для апологии механистической причинности, которая (через посредство прежде всего механических «способов»: вытеснения и т. п.), обретаясь в нижних этажах сознания, в области инстинктов, влечений, комплексов, оказывается подоплекой (или изнанкой) Логоса.

II. Действия с отдаленной целью

1. Каков генезис действия, сообразующегося с отдаленной целью, то есть не такого, которое мотивировано непосредственной потребностью? Мотивировано не тем, что имеет место здесь и сейчас? Как мне представляется, М. Вебер, самым акцентом на *идеальность* типов действия, открыл горизонт и для неиссякаемой проблематичности²¹. Но прежде чем говорить о действии в коммуникативном, социологическом и т. п. плане, не разумнее ли обратиться к магическим актам (скажем, в реконструкции Дж. Фрэзера). Конечно, такого рода разворот не является чем-то новым. Но речь идет о том, что современный *прагматический поворот*, акцент на многообразии коммуникационных практик, не только обогащает семиотическую перспективу реальности, но, вероятно, может сопровождаться и некими смысловыми утратами и абберрациями. Музыкальность (слух) по отношению к смыслу вряд ли можно отделить от переживания «истории» / пойээзиса.

2. ...В обновленном — уже постсоветском — учебнике истории для 6-го класса (среди авторов И. С. Свенцицкая) обнаруживаю любопытное описание того, как зародилось земледелие. Женщина, из занятых собирательством, обнаружила, что за случайным падением собранных зерен последовало появление ростков, всходов. И ...а далее уже и освоение земельного участка, высвобождение его для посева, и главное — сам сев, отдающий зерна земле. Ох, это звучит как некий новый миф (хотя и от «науки»), недаром — женщина²². Вообще-то коммуникацию демонологической природы в архаических легендах преимущественно как раз и осуществляет женщина. Она ближе к миру оборотничества. ...Впрочем, трудно было бы ожидать иной (немифологической) тональности: коль скоро речь зашла о пути зерна, нас мощно относит в область притчи, сказания, ритуала²³.

Но если констатировать, что в сознании человека обнаруживается идея *предварительных действий*, то это коррелирует с тем, что смогла возникнуть и культивироваться такая *форма жизни*, как наскальные изображения: обращение к миру, отвечающему благом (удачей охоты, сбережением жизни, оберегом в опасности); или, возможно, эти изображения были сценариями? Собственно, об этом (для нас — неизбежно проблематичном) символическом

опосредовании в упомянутом учебнике есть несколько страниц, как раз предшествующих пункту о возникновении земледелия.

В таком случае, разве не естественно было бы задуматься о том, что бросить зерно в землю — это сродни акту жертвоприношения, ритуалу возлияния (сначала уважить божество, вылив вино в землю, — преобразовать событие в сопричастность и общение, коль скоро некий модус *присутствия* высших сил подразумевается). Чисто «хозяйственное», вне символики и ритуала, отношение к земле и семени можно было охарактеризовать как сравнительно позднее и истолковать как *вырождение*. Так же было бы вырождением и культуру (вращивание) понимать вне ее связи с культом.

Между тем в учебнике предлагается, как нечто само собой разумеющееся, иная, но вполне «прагматическая» логика (или — совсем иная прагматика). «Земледелие и скотоводство могли возникнуть потому, что у людей уже появился некоторый достаток. Ведь вечно голодный человек не захочет бросать в землю зерна и несколько месяцев ждать урожая»²⁴.

3. Казалось бы, факт изготовления орудий (обработки камней), обжига глины и пр. действий (с неизбежным привлечением вспомогательных и промежуточных средств) и в самом деле «чисто прагматически» (можно сказать, утилитарно-технологически) настраивает наше виденье. Казалось бы, эти магические операции могли быть найдены как случайное сочетание (и последование) неких актов (отдельных звеньев процесса). Стекло, металл — разве все это не на основе каких-то случайных совпадений? Да, но *сама символическая форма* (организующая путь от замысла к воплощению) не может быть порождением такой случайной находки. Случайно нашли. Но и потеряли. А тут она (эта практика) уже поддерживается, уже есть люди, которым *это* вменяется. *Это* надо назвать. А оно не может быть понято как нечто *само по себе*. Поддержание огня тоже вряд ли понималось как чисто «хозяйственное» дело. С чего бы этого так сразу явилась людям идея «хозяйства» и вос-производства, — до того, как разовьются символические формы? С чего бы это появилось представление о доме и хозяйстве до (и вне) мифологической космогонии?

Конечно, *отдельный акт* или вещь, как способ вызвать совсем другой (отдаленный) акт или вещь, есть магия, но разве возможно мыслить эту связь вне опосредованности целым? Магия предполагает некое воление, намерение

и т. п. (формулу, заговора, скажем, вообще актуализированное *имя*) — хотя она и пытается упростить ситуацию (но не может же она достигать нашего понятия каузирования и функциональной зависимости)?

4. ...Скажем, орлы поднимают камни и сбрасывают их на черепахах. Но орлы, как нам кажется, не претворили это свое конкретное открытие (это сингулярное изобретение) в идею производства (с ее всеобщностью), в некий эйдос производства как такового. Эта идея есть инверсия обнаруженной «причинной» связи. *В* последует за *А*, значит – можно добиваться *В*, порождая *А*. И вот если в обществе выделены люди, отвечающие за символическую коммуникацию, скажем, жрецы (или шаманы), тогда «исповедуются» (осмысляются) действия, не имеющие прямой материально-предметной отнесенности. Значит, не в том дело, что появился избыток зерен и можно не съесть зерно, а бросить его в землю, зарыть, а в том, что появилась вера в символические акты, мотивированные целым и влияющие на целое, – действия, обладающие смыслом. Животное тоже может поискать палку и обработать ее для того, чтобы достать плод и т. п. Но это — немедленное действие, а отложенные действия, действия не прямого типа, оно совершает инстинктивно (паук тклет паутину, медведь оставляет метку на дереве). Тут уместно и высказывание Маркса, сопоставляющего инстинктивно-сценарное действие пчел (создающих «интерьер» своего жилища) с действием архитектора.

5. Речь идет об истории людей. Не ясно с чего начинать, с какой доистории. Ну, а уж заглядывать за ту грань, где перед нами еще не люди — это было бы в данном случае логической ошибкой. В этих заметках я только пишу о том, что отказывать людям в символическом измерении, думая, что нужды людей могут быть несимволическими (экономический схематизм) — это не демифологизация, но искажение, при котором мы герменевтически не дорастаем до «примитива». А про животных в отношении мифологии *как основы мировосприятия* мы, вероятно, совсем мало знаем, возможно, не умеем еще предложить исследовательскую программу. Бесспорно, животные открывают новые практики (те же вороны в городе). Можно сказать, что они способны включаться в некие игры (и даже вводить некие магические приемы). Но символическое опосредование созидательного действия наделяет смыслом только миф²⁵. Пожалуй, речь идет о переходе от действий к деятельности. И сложная

деятельность вряд ли может обойтись без символически-мифологического «образа», легенды²⁶. Прагматическая рефлексия не только исследует маршруты и сценарии в символических пространствах исполнения, но, не ограничиваясь разного рода фреймами, обращается к углубленным интуициям пути, странствия, пойнзиса.

III. Опосредование и прикосновение

Это записи в интонации «нет, не так», «не сюда», как на пересеченной местности бормочешь, ставя ногу, нащупывая тропинку. Если У. Эко уподобляет читателя путешественнику, почти произвольным образом перемещающемуся в «ландшафте», то предлагаемые заметки, даже и на полях книг, застревают уже на этом начальном действии, нога зависает в воздухе, как шахматная фигура в паузе между ходами.

* * *

1. Непосредственное не то же самое, что интуитивное. Эти две тематические линии где-то сближаются, где-то расходятся, можно делать любопытные ландшафтные наблюдения; я ограничусь замечанием, что в данном случае интересным мне представляется именно *топический* анализ, а не концептологический разбор сам по себе.

Интуиция, как ее понимал Бергсон, может быть трактована как точный метод философской работы, — такую интерпретацию философии Бергсона дает Ж. Делёз²⁷. Но чаще мы находим не столько желание понять целостный философский замысел, сколько борьбу с течением, например, с «берсонизмом». К сожалению, слова легко отвлекаются от контекста и новый смысл принято возводить на площадке, уже основательно зачищенной. Книга М. Бунге «Интуиция и наука»²⁸ не является здесь исключением. Но слово существует на скрещении разных текстов, так что тут ничего не поделаешь, уже и в начале столетия интуитивизм обнаруживает себя в разных формах (скажем, Н. Лосский не следует точно по следам Бергсона, а только откликается).

Вопрос об *интуиции*, взятый в связи с вопросом об *опосредовании*, выходит за рамки чисто эпистемологической каверзы. Он выявляет связь сознания и бытия, он фундаментально онтологичен. Опосредование — основной

«способ бытия» культуры, но это как раз и вводит онтологическую проблемность в культуру как некое бытийствование. Ибо одно дело *быть* (быть, а не быть тем или этим), быть не в предикативной отмеченности; а другое — быть в *качестве посредника*, т. е. уже в развороте функционирования более общей системы, в перспективе некоторой телеологической развернутости, целеполагания некоего (не самой вещи!).

2. *Непосредственное-опосредованное* — ось, наличие которой изменяет всю диспозицию другой антитезы, а именно — «оси» субъективное-объективное. Непосредственная данность есть чисто феноменологически полагаемая; «наивность видения», иногда предварительно оговоренная (концепт *феноменально простого* объекта М. Шелера). Поэтому — в зависимости от перспективы — одно и то же явление может быть и непосредственной данностью, и сложно-фундированным (и семиотически многоярусным) «феноменом» (и продуктом).

3. И вот поэтому есть интуитивное как дорациональное, а есть пострациональная интуитивность. Но и так называемая дорациональность имеет свою *инорациональную* подкладку (иную символически толкуемую целостность) — целостность предрассудочного верования, некой ментально-языковой (образной) картины, мифа и т. п.

Весьма существенно и *лосевское* понимание символа. Не только элемент в перспективе символической приобщен к целому (и отнесен к нему как референтному окружению, контексту, миру), но и наоборот! — целое иногда есть символ чего-то отдельного и «частного» (элемента). Тернарность подразумевает, что каждая из «вершин треугольника» может пониматься как опосредующая. Разговор об опосредовании в терминах одного бинарного противопоставления кажется неадекватным собственной идее (эйдосу).

4. В итоге становится осязаемой та вязкая гуща, куда попадали люди, противопоставлявшие непосредственное — опосредованному (как бы не замечая «апперцептивности» сущего). Тут они пытались выпутаться диалектикой, но не очень-то выходило. К этому добавим опосредованность языком, как особый (и неизбывный!) тип опосредования.

5. Это — одна из сторон проблематики, отягощающей разговор об «интуиции» и «интуитивном». Другая — в попытке противопоставить интуицию — интеллекту. Желательно все-таки предварительно оговорить, что при этом имеет в виду противопоставляющий. И еще сказать, как он «разделяется» с «априорностью» языка.

В то же время разворот *непосредственное — опосредованное* надо попытаться не путать с разворотом «априорное» — «апостериорное». Если вообще — «надо», потому что и языковые споры и усовершенствования при смене парадигмы просто отпадают. Люди совсем иным беспокоиваются, начинают говорить о другом и по-другому. На других языках, совсем никак не развернутых к былым спорам. Есть еще одна антитеза, которую я тоже бы отметил как опасно близкую к указанным. Это: *определенное-неопределенное*. Понятно, что интуитивное решение в одном из значений понимается как такое, которое позволяет найти выход при недостатке информации (недо-определенности). Но будем осторожны: есть и декартово понимание интуиции как инстанции, удостоверяющей эвидентность и констатирующей определенность сразу и безусловно, в отличие от более тяжеловесной логической дедукции.

* * *

...Бунге прежде всего подыскивает некий разворот (и вызов, востребующий интуицию) как действительно актуальный, тем самым разговор об интуиции «в старых декорациях» уже ощущается как оторванный от реальных проблем (контекстно недостаточный). *Интуиция* видится теперь в *составе* эвристико-методологического оснащения исследователя, и вот в этом контексте Бунге и предлагает собственную диспозицию феномена. Философия же этого (прагматически отмеченного) контекста (то есть целого в качестве процедуры / деятельности исследования, а не в качестве «познания вообще») не схватывает; Бунге пишет: для философов интуиция — особая способность ума, некий автономный способ познания (не чувственного, но и не рассудочного), а именно: *внезапное, полное и точное постижение*.

Замечу, тут прямо о непосредственности не говорится! Хотя, судя по всему, деятельность *синтеза* (характерная для сотрудничества восприятия и рассудка) тут как раз не предполагается. И насчет *точности*. Интуитивное усмотрение

вообще-то поверх самого требования точности. Точное можно делать еще более точным, уточнять. Это иной тип постижения (и описания).

Если я схватываю целое разом, то *точность* совсем иначе мыслится, лучше бы и слово найти другое, скажем, не точное, а «адекватное». Конечно, не совсем ясно тут словечко «разом» — это пространственно? Категориально-интегративно? Или в плане мгновенности (*сразу*), т. е. в темпоральном смысле?

А далее Бунге, похоже, как раз говорит о знании, добываемом синтезом и опосредованием — как характерном для научного познания — имея в виду противопоставить это понимание толкованию философскому (не слишком релевантному познавательной действительности как реальной практике). Бунге готов предложить апологию интуитивного мышления, но только в контексте конкретных научно-исследовательских практик, не отрываясь от этого контекста. И он считает, что философы, отмахиваясь от этого контекста, занимаются не слишком плодотворной спекуляцией. Она (эта спекуляция) искажает методологическую картину научного мышления в его конкретной *жизни*.

Но ведь Бергсон и не ставит вопрос в узком ключе «интуиция в составе научного постижения как целостного психологически-культурного феномена». Это Бунге спрашивает, что есть интуиция в науке. Конечно, не то же, что мыслит Бергсон в гораздо более фундаментальном развороте.

* * *

Как ни странно, известная книга М. Клайна («Математика: утрата определенности») далека от категориально-дифференцированного обзора интуитивизма / «интуиционизма»; в одном ряду фигурируют и декартовская интуиция (как эвидентность, не требующая сведения к чему-то иному, но именно открывающаяся в естественном свете разума), и кантовское априори (представления о пространстве и времени, как предпосланные чувственному опыту: восприятия фундированы априорными пространственными и временными формами). В последующем обзоре уже собственно логико-математических вопросов (оснований математики) изложение становится достаточно артикулированным: критика актуальной бесконечности Кроникером, а позже Брауэром; проект Рассела, а затем и развитие программы логического формализма (гильбертовской) обсуждается весьма конкретно, подготавливая и драматический выход на сцену теорем Геделя²⁹. Представление о математике как универсальном образце определенности оказалось утопией. Но это не значит, что никаких

показательных *стилей определенности* она не предлагает. И что она поощряет другие сферы теоретической рефлексии к анархии. Мне кажется, что историк математики мог бы не усугублять неопределенность, отождествляя все-таки разные антитезы *философского* дискурса.

Побочное замечание. Еще один (нынешний, «сетевой») ракурс представлений об интуиции: ряд документальных фильмов с фактами и легендами касательно Н. Тесла. Изобретательский пафос Тесла предстает не только как реально давший новые приборы и машины, технически преобразовавшие повседневный быт, но и как *модальность*. Наука все же не столь явно может фигурировать как *проект* (научная программа — программа исследования). А это был (и остался!) проект освоения, покорения, обретения власти. То есть это уже и магические практики, и мощные *верования*. И всё время подчеркивают сверх-рациональные горизонты, дар интуиции высшего типа, присущий Н. Тесла. Тут и синестезийные особенности психики, и дар предвидения в буквальном смысле слова. Утверждают, что Тесла (как и Леонардо) буквально всё, что у нас есть нового, уже придумал и изобрел (заранее), даже и лазер. Следовательно, он изобрел и такие вещи, о которых мы еще не догадываемся, но которые ожидают нас в будущем. Он обладал еще и мощью воздействия планетарного порядка (мощью стихий). Наверное, можно было бы отделить реально сделанное от научной фантастики. И еще из черновиков отобрать то, что вполне закончено, не путая с тем, что видится как цели (даже *предвидится*), но не снабжено разработкой средств. Однако происходит нечто обратное: сотворение образа чародея и властелина стихий. Добавляются еще и намеки на тайные эксперименты, контакты с разведками и Властью, искавшей пути к сверхоружию.

Это уже о том, что такое массовое сознание начала XX в., но и начала века XXI. Это — о той атмосфере, в какой идея интуитивного знания получила (и получает!) характерное эхо. И усилено это тем, что сам Тесла как раз *атмосферическим* и занимался, верил в энергии эфира, держал в уме распределенные физические поля и пр. Все это манифестировалось (или объявлялось экспонируемым). Не говорю уж о таких «вещах» как шаровая молния. Тут уже вопрос об интуиции вплотную подошел к феномену мифологического сознания постсциентистской эпохи — к уфологии.

* * *

Возникает и другой вопрос: если «интуитивизм» актуализировался в начале XX в. столь мощным контекстом эпохи (парадигмы), то актуально ли *сейчас* обсуждать его как собственно «философский» проект? Возможно, в нынешней парадигме он уже не «звучит», а присутствует как уже отыгравший свое, ...ну, скажем, как игра на клавесине (или, вернее, он уже включен в иной атмосферический фон, к явлениям коего отнесена и уфология)?

Но опосредованность может мыслиться как некая проблемная перспектива и не в терминах интуитивности. Опосредованность мотивирует еще и некий характер неопределенности или сложной обусловленности, с лакунами и умолчаниями, с неэксплицируемыми и атмосферическими факторами и т. п.; с многими слоями (и расслоением фона, всегда тоже проблематическим).

Опосредованности противостоит и прямое соприкосновение, контакт. Таким образом, опосредованность — еще и вопрос, относящийся к феномену «человеческой дистанции».

При этом сложная перспектива опосредований, или, скажем, неоднородность и слоистость среды (ее сложная артикуляция), многоступенчатость доступа (замысловатая фактура, закоулки и т. п.) — всё это опять-таки говорит о том, что дистанция, как мыслимая количественно-метрически, нас не удовлетворяет. Что (помимо прочего) с поразительной явственностью предстает в романе Кафки «Замок» (может быть, я бы удержался от этой отсылки, если б главным персонажем не был *землемер*).

Цель опосредования: создание дистанции или ее преодоление? Но это, собственно, неизбывный, коренной и постоянно тревожащий нас вопрос самой дистанции как проблемы.

...Конечно, это только два мотива или сценария, и, разумеется, есть и совсем иные диспозиции. Если действие начинается с цели и замысла, то средство, посредник, среда — это все выступает уже как сопутствующие обстоятельства, или, во всяком случае, уже как цель иного уровня, как-то соотношенная, подчиненная исходной. Но бывает и так, что вопрос о дистанции становится ключевым, преобразуя и всю перспективу целеполагания (тем более что «искания» как форма жизни означают, что телеологический разворот происходящему еще не дан; к тому же отметим, что тропа, путь — это и есть дистанция, в одном из ее толкований). Очевидно, задействованность человека той или иной системой, «институтом» и т. п. подразумевает *функцию* (а поэтому

обусловлена телеологически). Но в личностном общении «смещение с цели на средство», а вернее, на *человеческую дистанцию*, есть основа всякого развития, всякой драмы, высвечивающей «время нашей жизни». И именно это оказывается в центре внимания, коль скоро мы говорим о жизненном действе, спектакле, пути, а не о структуре как предмете описания.

Если мы принимаем учение о слоении бытия, то надо соответственно продумать и вопрос о непосредственности и опосредовании, о прикосновении и дистанции. А именно, нет единой дистанции и нет одного инструмента для прикосновения. Касательное движение в каждом слое требует своего органа / инструмента, и, таким образом, жизнь оказывается соприкосновительно оркестрованной.

Такое понимание интуиции (как многомодального регистра осязательно-охватывающего чувствования / постижения) делает интуицию неким прототипическим центром *расширенного* человеческого восприятия (восприятия как синестезиса)³⁰. Бергсон как раз и написал необыкновенно горячие слова о расширении восприятия³¹, удивительным образом перекликаясь в этом с Михаилом Матюшиным. Проекты Матюшина и его учеников по цвето- и светоустройству городской среды не превратились в жестко проводимые мероприятия, они в реальности Санкт-Петербурга присутствуют в модусе поэтического импульса (предвиденья, предсказания): в горизонте замысла, *сбывания* и *несбывшегося*³².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Материалом для данной работы послужили заметки, подготовленные в связи с 60-летием С. В. Чебанова.

² Тинберген Н. Любопытные натуралисты // Природа, 1970, № 12.

³ Акцент на такой вид целостности обрел для меня значимость благодаря одному из разъяснений С. В. Чебанова (личное сообщение). Широкую панораму вопроса дают работы: Чебанов С. В. Представление о целостности // Холизм и Здоровье. № 1 (11), 2015; Чебанов С. В. Танатология ландшафта // Международный журнал исследований культуры, № 1 (22), 2016. С. 45–71.

⁴ Относительно установки на феноменологическую (или феноменальную) простоту объекта см. авторское введение к книге: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999.

⁵ Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М., 1996.

⁶ Подобный сдвиг восприятия описан В. Хлебниковым в начале поэмы «Журавль». Ребенок, потрясенный свидетель происходящего, видит, как оживают металлические городские трубы, они вдруг закачались, как стебли. Автор комментирует это видение следующим образом:

*Так делаются подвижными дотоле неподвижные на болоте выпы,
Когда опасность миновала, —
Среди камышей и озерной кипи
Птица-растение главою закивала.*

Цит. по изд.: Хлебников В. Творения. М., 1986. С. 189. О пойэзисе разсовмещения (но и «подхватывания») см.: Шифрин Б. Ф. Тема и окрестности (наброски к поэтике происходящего) // *Mixture verborum*'2014: жизнь в параллельных мирах. Философский ежегодник. Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самарская гуманитар. акад. 2015. С. 134–161.

⁷ Горнон А. 25-й кадр, или Стихи не о том (полифоносемантика). СПб., 2014. Стоит добавить, что исходно единицей полифоносемантики мыслилась «фоносема»; однако вариативность, спонтанность и множественность смысловых пластов, подвижность сечений, не артикулированность рече-смыслового тела на фиксированные (в отношении контуров и ракурсов) взаимно-ориентированные планы (или слои), по-видимому, не позволила автору свести образ данной поэтики к взаимодействию (хотя бы и «квантовому») фоносем; эта апофатическая «нехватка», интуиция семантических лакун и т. п., наряду с кинематографическим представлением о пойэзисе речи, привели А. Горнона к образу «25-го кадра» в роли инструмента смыслового индуцирования.

⁸ См.: Силантьев И. В. Поэтика мотива. М., 2004.

⁹ См.: Виноградов В. В. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке // Виноградов В. В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977. С. 140–161.

¹⁰ Поскольку лицо человека есть фундаментальный случай «пространства исполнения», *мысленный эксперимент* Гоголя крайне важен в проблематике пойэзиса. См.: Шифрин Б. Ф. Зачеркивание, отталкивание и тому подобное в мотивике культуры (от «Носа» Гоголя к фенотипической рефлексии) // *Mixture verborum*'2015: Образы настоящего. Философский ежегодник. Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самарская гуманитар. акад. 2016. С. 99–122.

¹¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., Харьков, 2000.

¹² По-видимому, обиходный комплекс представлений о процессе (процессуальности) уже подразумевает образ *времени механического*. Развитие в широком смысле не есть «процесс», не есть «смена состояний». Показательно, что такие вещи

как образ *становления* или бергсонов образ *длительности*, по существу, не выразимы в терминах процессуальности. Музыкальное сочинение/исполнение тоже не сводимо ни к процессуальному протеканию, ни к симультанно обозримой целостности композиции как некой «константе» (результату, идее, «теме»), хотя эти аспекты (или способы проявления) несомненно, причастны к бытию опуса, к его пойнэзису.

¹³ Соотнесенность с целью, принципиальная для разумной деятельности, вовсе не означает *всеобщности* целей. Предположение о наличии таковых имеет под собой основания не логические, но (помимо замороженности идеалом как проектом) еще и стилистические: например, заимствующие образ универсальности из представлений о законосообразности физического космоса (так что и закон неубывания энтропии поощряет, как ни странно, к поиску всеобщееустрояющего учения).

¹⁴ Недаром М. Вебер предпочитает рассматривать (и истолковывать) обусловленность социальных действий через призму *идеальных* типов, причем целеориентированный (целерациональный) тип является только одним из списка.

¹⁵ См. в связи с этим: *Чебанов С. В., Мартыненко Г. Я.* Семиотика описательных текстов: Типологический аспект. СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 1999. С. 291–298. Авторы развивают концепцию А. А. Любищева, различающую четыре типа целей.

¹⁶ Человек может выдвигать цель как *всеобщую*. В этом случае его проект и его (персональная) цель — это заражение других определенным заданием / целью. Возможно, его настоящее желание — объединить людей в общем деле; не исключено, что в деле благом. Варианты могут быть самыми разными. Например, вожатый предлагает собравшимся у костра рассказывать по очереди былички (подростки все будут на виду и никто не потеряется). Это же может предложить собиратель фольклора, но с иной целью. С. В. Чебанов отмечает, что в ситуации поручения другому тех или иных целей / заданий анализ и описание «обстоятельств цели» рискует впасть в полную неопределенность (личное сообщение).

¹⁷ См.: *Риккерт Г.* О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. К., 1998. С. 447–482.

¹⁸ В рамках этих заметок я могу только указать на (проблематичную) антитезу *выживания и жизни*.

¹⁹ При этом «свобода над» не является всецело апофатической, она и катафатическая, ибо не только декларирует, но и разрабатывает некие измерения, являющиеся, с точки зрения обыденной «площадки существования», избыточными. «Свобода над» инструментальна, она сродни пойнэзису. В какой-то степени ее можно уподобить *окну*.

²⁰ А. Горнон в ответ на этот тезис заметил, что «поэт работает не со смыслами, а с понятийными *состояниями*» (личное сообщение). Понятие обретается как состояние, испытываемое человеком.

²¹ «Действия с отдаленной целью» — весьма приблизительное описание такой символически и мифопоэтически осмысляемой активности, которую вряд ли можно

расположить между «ценностно» и «целе» ориентированным действием. Инструментарий «идеальных типов» никоим образом не мыслился Вебером как всеохватывающая концептуальная сеть.

²² См. *Вигасин А. А., Годер Г. И., Свенцицкая И. С.* История древнего мира. М., 1993. С. 18: «Занимаясь собирательством, женщины заметили, что упавшие в землю зерна дают всходы. Люди стали специально сеять зерно в разрыхленную почву». Приходится сделать оговорку: мифологическое звучание в этой *реконструкции генезиса земледелия* как раз замаскировано. Это описание по-своему виртуозно; примечательны: (1) «нефальсифицируемость» тезиса, (2) уклонение от категориального модуса определенности-неопределенности («женщины заметили»), (3) выдвигание анонимных «дочерей Евы» (пользуюсь выражением К. Льюиса) на роль культурного героя (в эпическом сказании всегда почитаемого, а потому имеющего имя!).

²³ О пути зерна как доминанте мифо-ритуальной реальности см.: *Ревуненкова Е. В.* Миф-обряд-религия (некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии). М., 1992.

²⁴ *Вигасин А. А., Годер Г. И., Свенцицкая И. С.* История древнего мира. С. 19. Голод есть испытание в специфически символическом пространстве. Продолжая логику авторов, нам пришлось бы отнести символически-духовные практики (аскетику, жертвоприношение и др.) к некоторой «вторичной» породе человечества. Но гипотеза о разделении на две породе не находит *фактических подтверждений*, коль скоро речь идет об истории человеческого мира. Тезис о том, что человеку было трудно решиться тратить зерна на посев звучит тем более странно в XX веке, когда оказалось не трудно тратить *людей* на пепел для удобрений.

²⁵ Аналитика связи выразительно-созидательного действия, символа и мифа разъярена А. Ф. Лосевым. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. История античной эстетики. Т. IV. М., 1975.

²⁶ Уже и само слово «деятельность» кажется тут не вполне адекватным: имеются и другие типы целостностей, относящихся к масштабу человеческой драмы, — «искания», «жизненная линия», «Одиссея» и пр. Впрочем, можно ограничиться и концептом деятельности — подчеркнув при этом невозможность телеологического истолкования происходящего как «сценария». В отношении человеческого познания весьма проясняющей является *притча о конвейере* (М. А. Розов). «Древние египтяне, применяя наклонную плоскость при постройке пирамид, и не подозревали, что закладывают основы науки механики, а алхимики средневековья совершенно не помышляли в ходе поисков «философского камня» о развитии химии. <...> Здесь все выглядит так, как если бы на производственном конвейере каждому следующему рабочему попадал не основной, а побочный продукт предыдущего. Например, первый рабочий обтачивает деталь, но следующему она не нужна, а нужны только опилки, он тщательно сметает их и собирает, а третьему рабочему, оказывается, нужна только щетка, которая при

этом наэлектризовалась». В связи с этим М. А. Розов поясняет: «процесс производства знаний <...> нельзя считать целенаправленным, ибо целевые установки — такой же его продукт, как и все остальное». См.: *Розов М. А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977. С. 18.

²⁷ *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 229–250.

²⁸ *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1962. 188 с.

²⁹ См.: *Клайн М.* Математика: утрата определенности. М., 1984. С. 262–308.

³⁰ Синестезис мы понимаем в пойэзисной тональности (в аспекте «пространства исполнения»). Этот подход изложен, в частности, в работе: *Шифрин Б. Ф.* «Пространство исполнения» и синестезис в постсимволистской перспективе // Вестник ИНЖЭКОНа Серия «Гуманитарные науки», вып. 4 (55), 2012. С. 156–161.

³¹ *Бергсон А.* Восприятие изменчивости // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Мн., 1999. С. 926–940.

³² См.: *Тильберг М.* Цветная Вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. М., 2008.