

И.И. Лисович

*доктор культурологии, кандидат филологических наук,
 профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
 факультета экономических и социальных наук РАНХиГС при Президенте РФ
mag-inna@yandex.ru*

ДИСКУРС И ГЕНИЙ: МЕЖДУ БОЖЕСТВЕННЫМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ

Статья посвящена концептуализации идеи дискурса от платонизма и средневековой христианской мысли к раннему Новому времени. Сегодня в работах, посвященных проблематике деконструкции и континентальной критики языка, дискурс понимается согласно концепциям, заложенным в работах Э. Бенвениста и М. Фуко. Бенвенист рассматривал дискурс как «речевой акт» между субъектами, где упорядоченный язык актуализируется в речь, хотя между ними всегда остается зазор. Дискурс предполагает последовательное развертывание высказывания между субъектами коммуникации. М. Фуко описывал дискурс через процедуры отбора, контроля и доминирования, поскольку дискурс действует и как цензура высказывания, утверждающая привилегии говорящего. Тем не менее, у Э. Бенвениста и М. Фуко видны древнегреческие и новоевропейские корни словоупотребления этого термина. Так, в традиции, заложенной Сократом и Платоном, «διεξοδος» ведет собеседников к эпистеме. Здесь важным посредником может стать дух, гений, соединяющий мир божественный и человеческий. В Средние века и раннее Новое время античное представление о дискурсе было скорректировано христианской и гуманистической традицией. В научном знании раннего Нового времени дискурс также остается важным для представителей «новой философии». Он предполагает наличие критического взаимодействия между субъектами знания, вербальной формой выражения, это порядок развертывания текста, напрямую связанный с формированием пути (ис)следования и изобретением новой терминологии, категориально-понятийного аппарата..

Ключевые слова: дискурс, речь, гений, божественное, коммуникация, путь, познание, рациональное

The article examines conceptualization of the ideas “discourse” from the Plato and medieval Christian thought to the Early Modern period. Today discourse understood in the works devoted to the problems of deconstruction and continental criticism of language according to the concepts laid down in the works of E. Benveniste and M. Foucault. E. Benveniste considered the discourse as “the speech act” between subjects where the language implement through the speech, although there is always a gap between them. The discourse is the consistent deployment of the utterance between the subjects of the communication. M. Foucault described how the production of the discourse is at once controlled, selected, organized and redistributed by a certain number of procedures, since discourse acts as a censorship, asserting the privileges of the speaker. Nevertheless, one can see in the concepts of E. Benveniste and M. Foucault the ancient Greek roots of this term. Socrates, Plato and Aristotle established the tradition, according to which «διεξοδος» leads the interlocutors to the episteme. An important intermediary can be the genius, connecting the world of man and divine. In the middle Ages and early Modern period, the ancient concept of discourse was combined with the Christian and humanistic tradition. The discourse becomes important for the scientific knowledge and “new philosophy” of the early Modern period. It includes the verbal form, the order of the text, associated with the formation of the method, the new terminology, and the categories, the conceptual apparatus, the critical interaction between subjects of the cognition.

Keywords: discourse, speech, genius, divine, communication, cognition, ratio, order

Ранее в своей монографии «Скальпель разума и крылья воображения: Научные дискурсы в английской культуре раннего Нового времени» [Лисович, 2015] я изучала, как на языковом, методологическом и институциональном уровнях научные дискурсы проникают в публичные ненаучные практики – риторические, религиозные, эстетические, поэтические и другие. В данной статье это исследование продолжено с точки зрения взаимосвязи между такими явлениями культуры, как дискурс и гений, которая не была прослежена в монографии, где «гений» был

показан как часть новых научных институций, формирующихся в период научной революции. В данной работе сделана попытка изучить, на каких гносеологических основаниях можно установить связь между дискурсом как практикой познания и гением как субъектом познания, и проследить исторические изменения этой корреляции от античности до раннего Нового времени, для чего потребуется предварительная теоретическая рефлексия относительно концепта «дискурс».

Распространение термина «дискурс» в науке второй половины XX в. обусловлено развитием семиотики от Ч. Пирса, Ф. де Соссюра до «лингвистического поворота». Э. Бенвенист, размышляя о соотношении языка, речи и дискурса связал дискурс с актуальной процессуальностью речи и называл дискурсы ««единовременными речевыми актами» («instances de discours»), то есть такими дискретными и всякий раз неповторимыми актами, посредством которых говорящий актуализирует язык в речь» [Бенвенист, 1974, с. 285]. Соответственно дискурс способен преодолеть зазор между языком и высказыванием.

Э. Бенвенист также соотнес дискурс с референтом и предположил, что «до акта высказывания язык есть лишь возможность языка. После акта высказывания язык реализован в виде единовременного речевого сообщения, которое исходит от говорящего в виде звуковой формы, достигающей слушающего и вызывающей в ответ другое высказывание» [Бенвенист, 1974, с. 313]. Бенвенист рассматривает язык как средство общения, «выражением которого является речь (le discours)» [Бенвенист, 1974, с. 285], и здесь язык проявляет себя в живом общении. Соответственно, формальная структура языка актуализируется в дискурсе через непосредственное взаимодействие «я-субъекта» с собеседником («ты-субъектом»).

В процессе коммуникации субъектности говорящих проявляют себя только в дискурсе, поскольку через него «присваивается» (appropriation) язык, благодаря чему и возможно ответственное высказывание, поскольку «факт использования и присвоения языка отвечает потребности говорящего установить посредством речевого сообщения некоторое соотношение, референцию с реальным миром, а у партнера создает возможность установить тождественную референцию – в той прагматической согласованности, которая делает из каждого говорящего собеседника» [Бенвенист, 1974, с. 313-314].

Следовательно, через дискурс можно увидеть, как язык артикулируется говорящими собеседниками, и как дискурс отсылает к реальности: «я имеет референтную соотнесенность с актом индивидуальной речи, в котором оно произносится, и в котором оно обозначает говорящего. Этот термин может быть идентифицирован <...> с единовременным актом речи (instance de discours), имеющим только текущую референтную соотнесенность. Реальность, к которой он отсылает, есть реальность речи. Именно в том акте речи, где я обозначает говорящего, последний и выражает себя в качестве “субъекта”» [Бенвенист, 1974, с. 296-297].

Язык, по мнению Э. Бенвениста, не является посредником, орудием мысли или слепком логики и мышления, поскольку «создается впечатление, что он выступает всего лишь как один из возможных посредников мысли, сама же мысль, свободная, независимая и индивидуальная, использует его в качестве своего орудия. На деле же, пытаясь установить собственные формы мысли, снова приходят к тем же категориям языка. <...> Тот факт, что язык есть упорядоченное единство, что он имеет внутреннюю планировку, побуждает искать в формальной системе языка слепок с какой-то “логики”, будто бы внутренне присущей мышлению и, следовательно, внешней и первичной по отношению к языку» [Бенвенист, 1974, с. 114].

Ученый предлагает «видеть в мышлении потенциальную и динамичную силу, а не жесткие структурные рамки для опыта. <...> Никакой тип языка не может сам по себе ни благоприятствовать, ни препятствовать деятельности мышления. Прогресс мысли скорее более тесно связан со способностями людей, с общими условиями развития культуры и с устройством общества, чем с особенностями данного языка. Но возможность мышления вообще неотрывна от языковой способности, поскольку язык – это структура, несущая значение, и мыслить – значит оперировать знаками языка» [Бенвенист, 1974, с. 114]. Следовательно, мышление является потенцией

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

(возможностью) для раскрытия языка, а сам язык актуализируется в дискурсе, поэтому мы можем увидеть саму мысль через дискурс, который представляет собой языковые знаки, упорядоченные в конкретном высказывании.

Анализ дискурса в неомарксистской традиции и социологии знания стал устойчиво ассоциироваться с категориями власти, присвоения, контроля и доминирования, которые ввел М. Фуко, Л. Альтюссер и другие. М. Фуко продолжает логику Э. Бенвениста, который полагал, что «Через язык человек усваивает культуру, упрочивает ее или преобразует» [Бенвенист, 1974, с. 31-32]. М. Фуко выделяет такие модальности создания, распространения и существования дискурсов, которые делают их видимыми и операциональными в социокультурных практиках: «производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события» [Фуко, 1996, с. 51].

Тем не менее, если обратиться к этимологии термина, можно обнаружить, что дискурс в истории словоупотребления выходил далеко за вышеописанные культурные, лингвосоциальные или политические границы, которые стали предметом анализа вышеупомянутых исследователей. На концепцию дискурса в понимании М. Фуко оказало влияние значение, возникшее в раннее Новое время, социальные навыки дискурсивной коммуникации не предполагали наличие горизонта божественного, о чем писал Ф. Бэкон в «Великом восстановлении наук». Согласно М. Фуко, европейский дискурс стремится сделать мысль видимой через знаки, преодолеть зазор между мышлением, познанием, языком и речью: «европейская мысль <...> не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между “думать” и “говорить”; как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видимой благодаря словам, равно как и наоборот, – как если бы дискурс и был самими структурами языка, которые, будучи приведены в действие, производили бы эффект смысла» [Фуко, 1996, с. 75-76]. Иначе говоря, по М. Фуко дискурс через говорение делает видимыми и связанными между собой структуру языка и смысл высказывания.

М. Фуко показал, как в определенную эпоху могут сосуществовать несколько эпистем, что позволило рассмотреть знание как исторически изменчивое нелинейное явление, которое можно сделать видимым через дискурс, разворачивающийся в определенном пространстве и времени безотносительно к истине. Дискурс исследуется как способ социальной организации культуры знания и коммуникации, что дает возможность изучить производство и организацию дискурса. С точки зрения производства власти сделать видимыми в дискурсивном поле возможностей процедуры и регламенты дискурсов, их селекцию и присвоение, захват и переписывание.

Р. Рорти идет дальше Фуко в исследовании процессов власти и нормализации дискурса, расширяя виды дискурсов и сферу их влияния. Он полагает, что так называемый «нормальный дискурс», к которому он относит позитивистскую науку и ряд философских дискурсов (и соответствующие им словари), хотя и оказались более успешными, но они не являются единственными, поскольку формируют представления о мире с точки зрения модели человеческого познания как ансамбля репрезентаций в Зеркале Природы [Рорти, 1997, с. 94]. Такие альтернативные «анормальные дискурсы», как поэзия, скульптура, политика, мистика и т.п. [Рорти, 1997, с. 268], хотя и не имеют в современной цивилизации власти «нормальных дискурсов», и их возможности в постижении истины постоянно находятся под сомнением, тем не менее они также являются источниками знания о человеке и мире. Это направление в осмыслении дискурса можно увидеть в трудах Синезия Киренского (о чем речь пойдет дальше), который видел дискурсивное начало в поэзии и риторике.

М. Фуко не делает различий между эпистемой и «доксой», а иногда подменяет эпистему мнением, поскольку полагает, что эпистема не всегда подчиняется критериям рациональности,

валидности и объективности, хотя и представляет собой упорядоченное дискурсивное поле возможностей и содержит основания позитивного знания, принадлежащего в определенной эпохе. Он отходит от предшествующей традиции, исследуя процессы систематизации знания и «нормализации» дискурса, благодаря чему область гносеологии перестает мыслиться самодостаточной, поскольку она испытывает политическое, институциональное, социокультурное и т.п. влияние.

У Платона, неоплатоников и ученых-естествоиспытателей XVIII в. эпистема – это истинное доказанное знание, тогда как докса – это общепринятое убеждение или мнение. Проблема различения мнения (доксы) и истинного знания (эпистемы) через поиск пути к пониманию и объяснению решается в «Теэтете». Сократ предлагает три вида объяснения способа сделать мысль видимой и зафиксировать ее: отражение мысли при помощи определенного порядка звуков; различение при помощи знака; переход от начал к целому (пример с телегой и именем), где он и использует слово «диэксодос» и «одос» (διέξοδος, ὁδός): «Сократ. Только если и ты так находишь, мой друг, и, если ты допускаешь, что описание [«διέξοδος»] каждой вещи с помощью начал и есть ее объяснение, а описание [«διέξοδος»] по слогам или еще большими частями – отсутствие такового. <...> Сократ. Значит, у него бывает правильное мнение в соединении с побуквенным описанием [διέξοδος], когда он пишет имя Теэтет по порядку? Теэтет. Ясно же. Сократ. Значит, еще не будучи знатоком, он уже имеет правильное мнение, как мы говорим. Теэтет. Да. Сократ. И вместе с правильным мнением он имеет объяснение, поскольку он применял побуквенное описание [ὁδόν], а этот путь мы и назвали объяснением» [Платон. Теэтет. 207c-208b] (пер. Т.В. Васильевой).

Т.В. Васильева переводит «διέξοδος» и «ὁδός» как описание, но доминирующим значением здесь является значение «идти, проходить, продвигаться» и «путь», что подчеркивает идею метода, который связывает объяснение не только с последовательным изложением, но и порядком репрезентации знаков. Таким образом, в философии Платона мы находим идею, близкую слову «дискурс», которое вмещает несколько интересующих нас значений: *discursus* – 1) бегание туда и сюда, беготня в разные стороны; 2) воен. манёвр (*subitus d. T*); 3) движение, круговорот (*stellarum Sen*); 4) разрастание, разветвление (*venarum, radicum PM*); 5) беседа, разговор *CTh*. [Дворецкий, 1986].

В древнегреческом языке аналогом слова дискурс можно рассматривать слово «διέξοδος». В словаре Дворецкого И.Х. приводится ряд его значений, сближающих с латинским «*discursus*»: 1) выход, проход, проток; 2) путь, орбита (ἡλίου Her. – ср. 3); 3) движение (πάντων διέξοδοι Arst.): τρεῖς ἡλίου διέξοδοι Eur. три солнечных круговорота, то есть три дня; ἀνέμων διέξοδοι Soph. движение ветров; 4) воен. pl. передвижения, эволюции, манёвры; 5) рассказ, повествование (διέξοδοι λαλαίων ἀνδρῶν Plat.); 6) перен. ход или черта, деталь (πάσαι αἱ διέξοδοι τῶν βουλευμάτων Her.); 7) лазейка, увёртка (πάσας διέξόδους διεξελθὼν ἀλοοτραφήναι Plat.) [Древнегреческо-русский словарь, 1958].

В приведенном выше контексте словоупотребления слова «διέξοδος» (диэксодос) в диалогах Платона приставки «*δια-*» «*εκ-*» означают «через-» и «из-»; «*οδος*» – «дорога», «путь»; «*οδοῦω*» – «идти». Следовательно, «διέξοδος» (диэксодос) может означать «путешествовать, проходить сквозь части и через них выйти к общему», это касается также и познания движений Космоса, поскольку еще одно значение, интересующее нас, – это путь планет / круговорот, что связывает платоновский дискурс с познанием истины и мира. Пятое значение указывает на речевую, нарративную практику, что окончательно сближает «διέξοδος» со словом «дискурс».

«*Διέξοδος*» также встречается в размышлении Сократа о путях богов, гениев и поэтов, где он говорит, что гении должны следовать путем богов, и здесь мы видим реализацию второго значения, поскольку Платон считал планеты богами: «Много есть блаженных зрелищ и путей [διέξοδοι] внутри неба, по которым обращается счастливый род богов, каждый из которых свершает свое; а за ними следует всякий желающий и могущий...» [Платон. Федр. 247 a, b] (перевод А.Н. Егунова). «Диэксодос» – это также путь, вектор последовательного продвижения, следуя которому гении

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

могут следовать за богами в занебесную область, где крылатые души могут созерцать истину: «Эту область [занебесную] занимает бесцветная, лишённая очертаний, неосязаемая сущность, подлинно сущая, зримая лишь кормчому души – разуму: на нее-то и направлено истинное знание. Поскольку разумом и чистым знанием питается мышление бога, да и всякой души, какая стремится воспринять надлежащее, - она, видя время от времени подлинно сущее, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует <...>. И в этом закон Адрастеи, чтобы душе, ставшей спутницей бога и увидевшей хоть частицу истины, быть благополучной вплоть до следующего кругооборота, и, если она будет в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой» [Платон. Федр. 247-249 а].

В диалогах Платона гений (даймон) – это тот внутренний голос, который указывает путь Сократу. Гений поднимается в занебесную область как посредник между божественным и земным: «Диотима: <...> Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным. – Каково же их назначение? – спросил я. – Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами <...>. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. <...> Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны ...» [Платон. Пир. 202 d, e].

А.Ф. Лосев, рассматривая различные проявления «преанимистических демонов», существовавших до сократической и платоновской традиций, а также в древнеримской мифологии, показывает их разнообразие (демоны людей, судьбы, событий, вещей, родов и т.д.). Он упоминает среди них демона пути: «У Гомера <...> говорится не о непосредственном воздействии демона на человека, но только о направлении его на путь, ведущий к каким-либо событиям» [Лосев, 1957, с. 55-60, 69, 93, 102]. К демонам А.Ф. Лосев относит и Эрота (эротов) [Лосев, 1957, с. 58], которого мы также встречаем и в учении о познании у Платона: «Лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак. А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он <...> в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот». [Платон. Пир. 212 a, b].

В качестве гения / проводника / ступени, ведущей в мир неизменного, для Алкивиада, является сам Сократ, а для Сократа – Диотима, Платон разворачивает более сложную последовательность, которую неоплатоники интерпретировали как мистическое познание. Диотима в «Пире» Платона описывает принцип восхождения по ступеням: «Вот каким путем нужно идти в любви – самому или с под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь, наконец, а что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе <...> только и может жить человек, его увидевший» [Платон. Пир. 211 с, d]. Познание мира, связанное с Эротом-гением, для человека также можно отнести к «διέξοδος» (диэксодос), поскольку оно представляет собой определенный *порядок восхождения* от земного к небесному. Платоновский Эрот способен приблизить человека к гармонии, прекрасному, добродетели и бессмертию, поскольку он гений, посредник между людьми и богами.

Неоплатоник Синезий Киренский (370/375 – 413/414), ученик Гипатии, в трактате «О жизни по Диону» вслед за Платоном связывает познание, слово и порядок. Но в отличие от Платона он полагает, что «διέξοδος», ведущий к познанию космоса, присущ риторике и поэтике также, как и эпистеме (наукам): «Но как можно лучше провести время, нежели погрузившись в слово и в то, что с ним связано? <...> когда необходимо спускаться, он [эллин] останавливается первым, останавливается неподалеку [от созерцания], в сфере науки. Наука [эпистема, ἐπιστήμη] же есть

выход [διέξοδος] ума вовне; в этой сфере он будет *переходить от одного логоса к другому* и посредством этого продвигаться вперед <...>. Здесь [в мире дольном] некоторые научные созерцания [θεωρία] и их предметы называются делами или вещами, низшими ума: таковы, например, риторика и поэтика – так обстоит дело и в природе, и в знании. Однако все эти [низшие ума вещи] космизируют то око [души, о котором говорил Платон] <...>. Ибо суждение о чем-либо, составление речи или стихотворения – это не что-то вне ума: чистота и отшлифованность лексики, нахождение сути дела, построение собственной аргументации, исследование построений других авторов – как бы все это могло быть несерьезной игрой?» [Синезий Киренский, 2012, с. 155-156]. Синезий описывает «διέξοδος» не только как путь, ведущий к созерцанию логоса, но качественные характеристики, связанные с планом его выражения: чистота, обращение к сути явления, наличие развернутой аргументации, анализ чужих высказываний.

Мы видим, что эпистема связана не только с мышлением, но и его регламентацией, а также словесным выражением. Дискурс разворачивается между человеческим и божественным, поскольку истина находится в мире горнем для христианина-неоплатоника. Таким образом, «диэксодос» в диалогах Платона и у Синезия означает «проходить что-то; проходить словом, излагать, рассказывать, прочитывать», и здесь можно добавить – с кем-либо, для кого-либо с целью созерцания истины. *Дискурс разворачивается не только между миром вечным и человеком, находящимся в мире видимостей, в мире рождающемся, дискурс разворачивается между познающими субъектами в свете искомой истины.*

Дискурсивному упорядоченному продвижению к истине противопоставляется редуцированный / синтетический путь познания, его можно уподобить перескакиванию, который игнорирует интеллектуальное путешествие и последовательное разворачивание дискурса между людьми. *В такого рода познании неразличимы ступени, нет упорядоченности, знание не разворачивается в процессе диалога / полилога / маевтики, оно представлено готовым.* Этим можно объяснить игнорирование в «Протагоре» Гиппия, которому так и не дают сказать заранее заготовленную им речь, предпочтя «диэксодос» (διέξοδος): «*А Гиппий сказал на это: Хотя, мне кажется, и ты, Сократ, хорошо разобрал эту песню, есть, однако, и у меня хорошо составленная речь на этот предмет, и я произнесу вам ее, если хотите*» [Платон, Протагор, 347 а]. Синезий Киренский описывает еще один вариант редуцированного познания, близкого к пророческому, и называет этот путь «адамантовым», указывая, что в нем нет продвижения к логосу: «*Как бы они могли следовать куда-либо, если не видно ни порядка, ни последовательности продвижения, ни первого, ни второго. Нет, то, что происходит с ними, подобно вакхическому исступлению, прыжку безумца, одержимого богом: это достижение цели без движения к ней, возникновение по ту сторону логоса без предшествующей деятельности, сообразной логосу*» [Синезий Киренский, 2012, с. 157].

Фома Аквинский в «Сумме теологии» (Вопрос 14. «О знании Бога») использует слово дискурс в значении «диэксодос» (διέξοδος): «7. последовательно [discursiva] ли познание Бога?» (utrum scientia Dei sit discursiva). Дискурсивную способность Фома приписывает человеку из-за несовершенства его разума, но именно она ведет его к познанию: «Бог не познает неизвестные следствия через их предварительно познанные причины, но Ему ведомы следствия уже в самой их причине <...>. Его познание не последовательно. <...> Богу ведомы следствия сотворенных причин непосредственно в самих причинах, причем намного совершеннее, нежели нам; однако, в отличие от нас, это происходит не так, как если бы познание следствий обуславливалось в Нем познанием сотворенных причин; значит, Его познание не последовательно» [Аквинский Фома, 2002. с. 186] (Вопросы 1–43: «Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est. Ad tertium dicendum quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturam, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursive». (I, Q. 14, A.7)).

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

В эпоху Возрождения происходит соединение понятий дискурс, эпистема и гений (*ingeniosus*). Николай Кузанский выделяет рациональный человеческий дискурс как последовательный непротиворечивый путь, связанный с разложением на части и процедурой различения: «Мысль [*в orig. discursus*] необходимо ограничена от одной границы до другой, а то, что противоположено друг другу, мы называем противоречивым. Дискурсивный разум [*rationi discurrenti*] мыслит в границах противоположного и раздельного» [Кузанский Николай, 1980, с. 17].

Гений в ренессансном понимании – это уже не только античный даймон, им становится «артист» (художник), который соединяет в себе человеческое и божественное, благодаря чему происходит развитие представлений о свободных искусствах, восходящих к античным мусическим искусствам. По мнению А. Дюрера, в благородных искусствах можно достичь высот, соединив божественный дар и неутомимую работу, но даже эти труды могут быть разрушены, а творцы изгнаны: «Благородные гении угасают из-за грубых притеснителей искусства. Ибо когда последние видят изображенные линиями фигуры, они принимают это за суетное порождение дьявола, однако, изгоняя это, они совершают неудобное Богу. Ибо, рассуждая по-человечески, Бог недоволен теми, кто уничтожает великое мастерство, достигнутое большим трудом и работой, и затратой большого времени и исходящее только от Бога» [Дюрер, 1957, с. 15]. Такие художники-гении даны человечеству свыше как благословения, поскольку высочайшие достижения свободных искусств отображают гармонию мира и божественный смысл.

Марсилио Фичино развивает идею гения, высказанную в «Пире» Платона, применяя ее к познанию человеком Вселенной, он «... измеряет землю и небо, а также исследует глубины Тартара. Ни небо не представляется для него слишком высоким, ни центр земли слишком глубоким. А так как человек познал строй небесных светил, и как они движутся, и в каком направлении, и каковы их размеры, и что они производят, то кто станет отрицать, что *гений человека* (если можно так выразиться) почти таков же, как у самого творца небесных светил; и что он некоторым образом мог бы создать эти светила, если бы имел орудия и небесный материал» (цит. по кн.: [Монье, 1904, с. 37-38], перевод «*Theologia platonica*»). Следовательно, в неоплатонической ренессансной традиции гений и гениальность – это способность одаренных от Бога людей постигать божественные законы Вселенной и менять земной мир при помощи свободных искусств.

В этом фрагменте присутствует влияние и «Герметического свода», где можно увидеть платоновское понимание гения как посредника между божественным и земным. В диалогах Платона гений (даймон) – это и внутренний голос, который ведет Сократа. Гермес вопрошает «Доброго Гения» о тайнах мира, и тот дает к ним ключ: «Я всегда слышал от Доброго Гения, и если бы он это написал, он оказал бы людям большую услугу; ведь только он, сын мой, как Первородный Бог, поистине знал все и произносил божественные слова. Он говорил, что “все есть едино, особенно тела умопостигаемые; все мы живем владычеством, деянием, Вечностью”» [Гермес Трисмегист..., 1998, с. 64-65]. Он также узнает, что «Добрый Гений» – это «Ум», который не только управляет миром, дает знания людям, служит посредником между божественным началом, умом и душой познающего человека: «вселенское управление, зависящее от природы Единого, где во все вещи проникает Ум. Ибо нет ничего более божественного и могущественного, чем Ум. Он соединяет богов с людьми и людей с богами. Он есть Добрый Демон [гений]; душа счастливая преисполнена его, душа несчастная же его лишена» [Гермес Трисмегист..., 1998, с. 54].

Посредством этой связи выстраивается последовательность в виде иерархии, и дискурс становится не только порядком текста, но и порядком познания. Дискурс становится видимым в свободных искусствах и ремеслах, при помощи которых человек может преобразовать мир подлунный: «Лучи Бога – суть энергии, лучи мира – силы Природы [Менар: творчество; Скотт: силы рождающие и выращивающие], лучи человека – ремесла и науки. Энергии воздействуют на человека через мир и посредством его лучей [Менар: творческих лучей]; силы Природы воздействуют посредством стихий, человек – посредством ремесел и наук» [Гермес Трисмегист..., 1998, с. 54], – небесное проникает в земное благодаря симпатической магии, соединенной с христианизированным неоплатоническим учением об эманациях.

Качества человека-гения проявляют себя в эпистеме (науке), о чем пишет Томмазо Кампанелла (1568–1639) в трактате «О превосходстве человека над животными и о божественности его души», где он называет человека «гением», «учеником Бога», «сотоварищем Бога», самим богом, поскольку наделяет его божественными свойствами: «Когда Бог производит на небе нечто новое, например, несколько изменяет склонение, или равноденствия, или абсиды, человек тотчас же примечает это и строит новые таблицы и указатели, как верный ученик Бога во всем. У кого не вызовут восхищения таблицы халдеев, Птолемея, Коперника, Альфонса, Арзахеля, Тихо и других счастливых умов, которые подчинили своему гению светила! <...> не только механические искусства, в которых животные несколько сходятся с нами (ибо и у них имеется медицина, сообщества, царства и воинское искусство), но еще более созерцательные искусства свидетельствуют о божественности человека. Вот человек с помощью математики измеряет расстояния от нас до вещей и между самими вещами, размеры неба и земли и других предметов с помощью малого круга и малого квадрата. По параллаксу луны он измеряет диаметр земли, по затмениям – размеры земли и луны с точностью столь великой, какая под силу, кажется, только Богу. Если кто взглянет, как человек узнает равноденствия, тропики и места апогеев, тот убедится, что человек – это бог. Физика, изучающая природу, политика и медицина показывают его как ученика Бога, метафизика – как сотоварища ангелов; богословие – как сотоварища Бога. Кто не учитывает эти науки, тот не может понять божественности человека» [Эстетика Ренессанса, 1981, с. 423].

Таким образом, если в античной философии гений – это божество / дух, то в эпоху Ренессанса формируется и становится ключевым понятие «гения-человека», что создает альтернативу такому типу посредника между божественным и земным, как христианский святой, и расширяет способы проникновения между трансцендентным и имманентным. Это представление о гении восходит к вышеописанному платоновскому пониманию гения как посредника между миром неизменным и становящимся.

В середине XVI–XVIII вв. в Англии и Франции наблюдается интенсивное употребление слова «дискурс». В словаре Рэндала Котгэйва (1611) дискурс сочетает два значения: «отчет, рассказ, обзор, взвешивание мыслей в разуме»; второе значение связано с «цивилизованностью», которая предполагает не только наличие культуры и следование моде, но приятный способ дискурсивования: «Vrbanité: f. Vrbanitie, ciuilitie, courtesie, affabilitie, gentleness; good behaiiour, seemelie carriage, a handsome fashion, a comelie grace, a prettie and pleasant manner of ordinarie discourse» [Cotgrave, 1611]. Дискурс теперь чаще разворачивается в мире дольном, не всегда предполагая соотнесение с горним миром и истиной, ограничивая область научного познания физическими законами, как это рекомендует Ф. Бэкон.

Таким образом, слово «дискурс» приобретает значение социальных навыков коммуникации, которые позволяют продемонстрировать мнение участвующих в беседе. Возможно, это представление о дискурсе было связано не только с появлением переводов Платона, но и с исключением из него божественного плана с развитием риторики в эпоху Ренессанса и научных практик, основанных на опытных и математических процедурах валидации знания. Метод уже направлен не только на предмет, но и на собеседников / ученых, которые должны быть также разумны. То есть методу как канону предшествует метод как коммуникативная способность.

Способность к дискурсу становится основой коммуникации и выходит за пределы интеллектуальной среды. Например, в шекспировском «Гамлете» (1601) принц сравнивает свою мать, Гертруду, спешно вышедшую замуж за дядю, со «зверем, которому недостает дискурса разума» («... a beast, that wants discourse of reason». Acte 1, Scene 2, Verse 154), поскольку она не способна отличить «Аполлона» от «сатира», истинную любовь от похоти. Способность к дискурсу в данном случае оказывается признаком ума, интеллекта и рациональности человека, отличающим его от животного, что устанавливает его онтологические границы с другой стороны – со стороны животного мира, телесного начала. Человеческий является серединой между миром вечным / неизменным и природой благодаря своей способности к дискурсу.

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

Р. Декарт также указывает на связь между дискурсом, порядком расположения частей и мыслью. В «Рассуждении о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (“Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences”) он советует тем, кто не в состоянии прочитать его дискурс сразу, осваивать его по частям. Поскольку порядок его дискурса структурирован, он предлагает читателям определенный путь познания. Он также видит в дискурсивной способности основное различие между человеком и животным: «...можно узнать разницу между человеком и животным, ибо замечательно, что нет людей настолько тупых и глупых, не исключая и полоумных, которые бы не были способны связать несколько слов и составить из них речь, чтобы передать мысль [qu'ils ne capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées]. И напротив, нет ни одного животного, как бы совершенно оно ни было и в каких бы счастливых условиях ни родилось, которое могло бы сделать нечто подобное» [Декарт, 1989, с. 283].

Необходимо отметить, что Р. Декарт рассматривает свой дискурс, как процесс: совокупность необходимых рассуждений / путь открытия, познания и изложения истины, подчиненный определенному порядку. Но это незавершенный, открытый дискурс; путь, только приближающий к истине философа и его читателей, которых он вовлекает в ее поиски: «Если же они предпочитают знание немногих истин тщеславию казаться всезнающими <...>, и хотят следовать моему примеру, то достаточно того, что я уже сказал в настоящем «Рассуждении» [discours] <...>. Поскольку я все исследовал строго по порядку, то очевидно, что то, что мне еще предстоит открыть, несомненно, само по себе более трудно и сокровенно, чем то, что я встретил до сих пор: им будет не так приятно узнать это от меня, как найти самим. Кроме того, навык, который они приобретут, исследуя сначала легкие вопросы и переходя постепенно к более сложным, принесет им больше пользы, чем все наставления, которые я мог бы дать» [Декарт, 1989, с. 292].

Ф. Бэкон в эссе «О беседе» (Of discourse, 1597) также связывает разворачивание дискурса с рациональным началом, цель которого – распознавание истины во время беседы / разговора / дискурса: «Некоторые люди во время разговора [discourse] стремятся скорее стяжать похвалу своему остроумию [wit] и доказать, что они в состоянии отстоять любые свои аргументы, чем проявить здравомыслие в распознавании того, что есть истина; как будто достойно похвалы знать, что можно было бы сказать по данному поводу, а не то, что следовало бы думать» [Бэкон, т. 2, 1972, с. 426-427] («Some in their discourse, desire rather commendation of wit, in being able to hold all arguments, than of judgment, in discerning what is true: as if it were a praise, to know what might be said, and not, what should be thought» [The Oxford Francis Bacon in XV vol., vol. XV, 1985, p. 103]). И здесь мы видим, что Ф. Бэкон видит в модном тогда остроумии (wit – «остроумие», «кончетти») версию редуцированного / синтетического познания (см. случай с Гиппием – сказать, а не думать), которое ведет не к эпистеме, а к «доксе» и риторическим ухищрениям, поскольку такого рода знание невозможно разложить на элементы, а можно только наложить аргументацию. Дискурс же должен вести к распознаванию истины, к эпистеме через «думанье» и «говорение» / «письмо» к аналитическому знанию.

Вступающий в пространство дискурса должен обладать не только способностями разумно упорядочить мысль, разворачивая ее в пространстве диалога / полилога, но и социальными навыками коммуникации: «Тот, кто задает много вопросов, много узнает и многое получает, <...> он предоставляет им [собеседникам] случай доставить себе удовольствие в разговоре, а сам постоянно обогащает свой ум знаниями. <...> Он также должен поступать так, чтобы и всем остальным людям была предоставлена возможность говорить в свою очередь» [Бэкон, т. 2, 1972, с. 426-427]. Ф. Бэкон порицает остроумие («wit») как социальную практику и с точки зрения этики, поскольку он уличает осторумцев в тщеславии, изошренности, злобности, неуважении, стремлении доминировать вместо участия в процессе дискурсивирования и выстраивания диалога. Следовательно, для включения в дискурс необходимо избегать этих социальных качеств.

Ф. Бэкон, в отличие от М. Фичино и других гуманистов, с осторожностью относился к гениям, поскольку полагал, что они знание получают редуцированно, а это не соответствует его пониманию «новой философии» и программе возрождения и продвижения наук. Поскольку научному опытному, наблюдательному и доказательному познанию недоступно божественное, он требовал отделить науку от теологии, исследование от веры: «Существует и третий род философов, которые под влиянием веры и почитания примешивают к философии богословие и предания. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев» [Бэкон, т. 2, 1972, с. 29]. Возможно, здесь содержится прямой намек на Джона Ди, который со своим учеником Эдвардом Келли практиковал, так называемую «енохианскую магию».

Хотя Ф. Бэкон и признает существование гения, но настаивает на том, что ученый руководствуется в поисках истины логикой, рациональными основаниями и методом индукции: «Вообще же только Богу (подателю и творцу форм) или, может быть, ангелам и высшим гениям свойственно немедленно познавать формы в положительных суждениях при первом же их созерцании. Но это, конечно, выше человека, которому только и дозволено следовать сначала через отрицательное и в последнюю очередь достигать положительного <...> следует совершать разложение и разделение природы, конечно, не огнем, но разумом, который есть как бы божественный огонь. Поэтому первое дело истинной индукции (в отношении открытия форм) есть *отбрасывание*, или *исключение*, отдельных природ <...> после отбрасывания и исключения, сделанного должным образом <...>, на втором месте (как бы на дне) останется положительная форма, твердая, истинная и хорошо определенная. Сказать это просто, но путь к этому извилист и труден» [Бэкон, т. 2, 1972, с. 113]. Путь гения Ф. Бэкон отождествляет с мгновенным нерасчлененным готовым знанием, а не с «диэксоδος»-дискурсом, который у него отождествляется с такой способностью души как «рацио».

Даже если знание получено благодаря прозрению гения, Ф. Бэкон предлагает перепроверить его при помощи опытов, сделать дискурс о нем доказательно обоснованными, логически выстроенным и доступным проверке (процедурам валидации). Он изгоняет из научного дискурса ренессансный неоплатонический пафос о человеке-гении, как о единственном субъекте познания, поскольку ему в силу своей уникальности также свойственно ошибаться: «Платон, созерцая весь мир с высоты своего гения, как с высокой скалы, в своем учении об идеях уже видел, что формы являются истинным объектом науки, хотя он и не сумел воспользоваться плодами этого в высшей степени правильного положения, поскольку рассматривал и воспринимал формы как нечто совершенно отвлеченное от материи и не детерминированное ею. Именно по этой причине он свернул с правильного пути и обратился к теологическим спекуляциям, что наложило отпечаток на всю его естественную философию и испортило ее» [Бэкон, т. 1, 1972, с. 237].

Он опасается того, что гений в науке может стать причиной появления идолов, хотя и оставляет гению место в теологии, поэзии, живописи, где возможно синтетическое познание, тогда как эпистема требует упорядоченного последовательного продвижения посредством эмпирики и прилежного чтения «Книги природы»: «Следующее заблуждение вытекает из чрезмерного почтения и чуть ли не преклонения перед человеческим интеллектом, заставившего людей отойти от изучения природы и научного опыта и витать лишь в тумане собственных размышлений и фантазий <...>. Ведь они отвергают азбуку природы и не желают, как школьники, учиться на божественных творениях. А если бы они поступали иначе, то может быть смогли бы шаг за шагом, постепенно *переходя от простых букв к слогам, подняться до свободного чтения книги сущего*. Они же, напротив, непрерывными усилиями ума настойчиво стремятся вызвать своего гения, дабы он пророчествовал и изрекал оракулы, которым они с удовольствием позволяют себя обманывать» [Бэкон, т. 1, 1972, с. 119-120].

Ф. Бэкон, тем не менее полагает, что только универсальная теория / «новая философия» способна продвинуть познание вперед, поскольку для познания мира недостаточно эмпирического знания, полученного в рамках отдельных наук: «Заблуждение <...> состоит в том, что сразу же после

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

распределения отдельных наук и искусств по их классам большинство отказывается от обобщающего познания всей природы и от первой философии, а это наносит величайший вред развитию науки. Вперед можно смотреть с башен или других возвышенных мест, и невозможно исследовать более отдаленные и скрытые области какой-нибудь науки, стоя на плоской почве той же самой науки и не поднявшись как бы на смотровую башню более высокой науки» [Бэкон, т. 1, 1972, с. 119]. Таким теоретиком стал И. Ньютон, обобщившим эмпирические данные, полученные в области астрономии и физики, придав знанию форму математического рационального дискурса.

Уже современники считали его величайшим гением, и это восприятие сохранится в его последующих жизнеописаниях. Вольтер прямо называет И. Ньютона гением: «Один из участников спора сказал, что <...> самым великим был Исаак Ньютон; он оказался прав, ибо если истинное величие состоит в том, чтобы, *получив в дар от неба мощный талант* [в ориг. «puissant génie»], использовать его для самообразования и просвещения других, то человек, подобный г-ну Ньютону, едва ли встречающийся однажды на протяжении десяти веков, действительно велик <...>. Мы чтим тех, кто владеет умами силою своей правды, но не тех, кто путем насилия создает рабов; тех, кто познал вселенную, а не тех, кто ее обезобразил [полководцы и политики]» [Вольтер, 1988, с. 104]. И. Ньютон велик тем, что данный от Бога гений он направил на то, чтобы познать Вселенную, открыть для всех истину, просветить и научить этому знанию многих.

И. Кант, сравнивая Исаака Ньютона и Гомера, проводит различия между художественным «гением» и научным «талантом», хотя искусство проявляет себя уже на уровне таланта и в основе поэтического искусства и науки лежит способность к изобретению, но художественный гений не способен показать порядок познания, он недискурсивен: «можно изучить все, что Ньютон изложил <...>; но нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи <...>. Причина этого в том, что Ньютон все свои шаги <...> мог представить совершенно наглядными <...>; но никакой Гомер или Виланд не может показать, как появляются и соединяются в его голове полные фантазии и вместе с тем богатые мыслями идеи, потому что он сам не знает этого и, следовательно, не может научить этому никого другого» [Кант, 1966, с. 324]. Для И. Канта дифференциация наук и искусств уже аксиоматична, а не проблемна, как в предшествующие века. Согласно И. Канту, талант ученых заключается не только в способности к исследованиям, но и в возможности научить других и передать полученные знания, что служит общественному благу с точки зрения развития общества и самой науки: «[талант] направлен к непрерывно увеличивающемуся совершенству в познаниях и в пользу, от них происходящей, а также к передаче другим этих же познаний» [Кант, 1966, с. 325].

И. Кант связывает понятие «гений» с редуцированным недискурсивным познанием, основанным на витальной онтологической связи гения и природы, которая и рождает гения. Гений выходит за границы познания, доступные таланту, поскольку получает знание от самого источника, и технологий способа познания искусства у него нет, но у каждого таланта есть статья гением, осознав свою связь с природой: «Для них [талантов] искусство где-то прекращается, поскольку перед ним оказывается рубеж, перейти который оно не может и который, вероятно, уже давно достигнут <...>, такое мнение нельзя передавать другим; оно каждому непосредственно дается из рук природы, следовательно, с ним и умирает, пока природа снова не одарит точно так же кого-нибудь другого, кому достаточно лишь примера, чтобы дать осознанному в себе таланту проявить себя подобным же образом» [Кант, 1966, с. 324].

То есть И. Кант заменяет мир идей / логоса и божественного на природу. Он полагал, что единение с природой стало основанием, благодаря которому Ньютон преодолел ограниченность своего таланта, поэтому и превзошел существующее знание о природе, но в отличие от творений гениев-художников и поэтов его труд дискурсивен, поэтому «вполне можно изучить все, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах натуральной философии, хотя для того, чтобы придумать такое, потребовался великий ум» [Кант, 1966, с. 324]. Таким образом, Ньютон занимает уникальное место гения среди ученых, но в отличие от гения-художника у него нет «фантазии», которая и является источником произвольности.

На проблеме произвольности / свободы и гения-художника концентрируется Ф. Шеллинг. Он полагал, что в гении уравниваются объективное и субъективное начала, романтическое стихийное своеволие с ньютоновским представлением о рациональности и законе, причем гений может подняться до познания закона: «...гений автономен, он уклоняется лишь от чужого законодательства, но не от своего собственного, ибо он есть гений лишь постольку, поскольку он – предельная закономерность; но именно это абсолютное законодательство и признает в нем философия, которая не только сама автономна, но и проникает в принцип всякой автономии...» [Шеллинг, 1966, с.52].

Гений автономен потому, что он – медиатор между человечеством и универсальными идеями миропорядка: «Гений есть то, в чем общность идеи и своеобразие индивидуальности находятся в равновесии. Но этот принцип искусства <...> в качестве непосредственного проявления которого он выступает, – с вечностью, должен подобно последней предоставить находящимся в нем идеям независимое от их принципа бытие, дозволяя им существовать в виде понятия отдельных подлинных вещей, облекая их в тела» [Шеллинг, 1966, с. 182]. И его творческая и интеллектуальная свобода ограничена абсолютной вечной истиной, и потому не может быть ограничена обществом: «Для гения нет выбора, ибо он знает лишь необходимое и стремится лишь к нему» [Шеллинг, 1966, с. 175]. Образцом подобного гения для Ф. Шеллинга был Ньютон, и, создавая науку об искусстве в «Философии искусства», он в качестве образца избирает логический порядок ньютоновского дискурса из «Математических начал натуральной философии», где высказывание разворачивается по принципу: «тезис / дефиниция – доказательство – примечание».

С разграничением предметных областей науки в конце XVIII в. Джеймс Барнетт, Лорд Монбоддо (James Burnett, Lord Monboddo, 1714–1799) в книге «О происхождении и развитии языка» делает переход от понятия «дискурс» к понятию «наука», соединяя учение Платона и Аристотеля посредством «discursus mentis» (комбинация и сравнение идей, в том числе с простыми идеями). Он объединяет платоновские идеи с аристотелианским пониманием эпистемы (науки), связанной с мышлением. Мнения он приписывает несовершенным идеям, а науку – совершенным: «...те идеи Платона, которые на языке Аристотеля называются объектами интеллекта, <...> формируют не только общие концепции, но и совершенные идеи, как например, содержащие природу и сущность вещей. Выводы, сделанные с доказательной уверенностью при помощи discursus mentis, создают то, что греческая философия называет эпистемой, а мы на английском можем назвать словом “наука”» [Monboddo, 1774, p. 108-109] – таков должен быть порядок продвижения ума, погруженного в научное познание.

Таким образом, дискурсивные практики, возникшие из сократовской маевтики и диалога, соединяют собеседника / адресата, коммуникативную среду и процедуры последовательного разворачивания дискурса в свете познания мира идей. Посредником, который дискурсирует между божественным и человеческим мирами, является дух-гений. В эпоху Возрождения статус гения получает и человек, включенный в дискурс свободных искусств, способный познать «Книгу природы», сотворенную Господом. В раннее Новое время дискурсу присущ последовательный порядок изложения мысли, целью которого также является приближение к эпистеме, для которой уже необязательна отсылка к божественному. В связи с этим для дискурсивования немаловажной становится вербальная форма выражения, порядок разворачивания текста, напрямую связанный с формированием метода (пути исследования), с изобретением новой терминологии и категориально-понятийного аппарата. Тогда же формируется концепция научного дискурса как аналитического, рационально упорядоченного процесса приближения научного сообщества к истине при помощи слов и понятий в процессе различных форм коммуникаций. Происходит и трансформация концепта «гения», в котором Ф. Бэкон видел опасность идола; И. Кант полагал, что гений, подобный Ньютону, превзошёл всех, получив знание из рук природы, и сумел через научный дискурс показать этот путь другим; а Ф. Шеллинг ограничивал свободу гения лишь вечным миром идей.

И.И. Лисович *Дискурс и гений:
между божественным и человеческим*

ИСТОЧНИКИ

1. *Аквинский Фома*. Сумма Теологии. Часть I. / пер. с лат. С. Еремеева и А. Юдина. – Киев: Ника-Центр, Эльга; Москва: Элькор-МК, 2002.
2. *Бэкон Ф.* Сочинения в 2-х тт. / сост. А.Л. Субботина, пер. Н.А. Федорова, Я.М. Боровского. – Москва: Мысль. Т. I, 1971; Т. II, 1972.
3. *Вольтер*. Философские сочинения / под ред. В.Н. Кузнецова; пер. с фр. С.Я. Шейнман-Топштейн. – Москва: Наука, 1988.
4. *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада* / сост., коммент., пер. К. Богущого. – Киев: Ирис; Москва: Алетейа, 1998.
5. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь, 3-е изд. – Москва: Русский язык, 1986.
6. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. / сост. В.В. Соколова. – Москва: Мысль. Т. 1; 1989. Т. 2, 1994.
7. *Древнегреческо-русский словарь*. Т. 1 / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. – Москва: ГИИиНС, 1958.
8. *Дюрер А.* Дневники. Письма. Трактаты / пер. с ранневерхнем., вступ. ст. и комм. Ц.Г. Нессельштраус. – Москва: Искусство. Т. 1, 1957; Т. 2, 1957.
9. *Кант И.* Сочинения в шести томах / под ред. В.Ф. Асмуса. – Москва: Мысль, 1966. Т. 5.
10. *Кузанский Николай*. Сочинения: в 2 т. / пер., общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной. – Москва: Мысль. Т. 1, 1979; Т. 2, 1980.
11. *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – Москва: Мысль. Т. 1, 1990; Т.2, 1993; Т. 3, 1994; Т. 4, 1994.
12. *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. 1.: Трактаты и гимны / пер. с древнегреч., статья и комм. Т. Г. Сидаша. – Санкт-Петербург: «Свое издательство», 2012.
13. *Шеллинг Ф.В.* Философия искусства / общ. ред. М.Ф. Овсянникова, пер. П.С. Попова. – Москва: Мысль, 1966.
14. *Эстетика Ренессанса: в 2 т.* / сост. и вс. ст. В.П. Шестаков. – Москва: Искусство, 1981. Т. 1; Т. 2.
15. *Cotgrave R.* A Dictionary of the French and English Tongues. London: Printed by Adam Islip, 1611.
16. *Monboddo J.B.* Of the Origin and Progress of Language Vol. 1. – Edinburgh: J. Balfour; London: T. Cadell, in the Strand, 1774.
17. *The Oxford Francis Bacon in XV vol. Vol. XV: Essayes and Counsels* / ed. M. Kiernan. – Oxford: Clarendon Press, 1985.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика / под ред. вступ. статьей и комм. Ю.С. Стеманова. – Москва: Из-во «Прогресс», 1974.
2. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. – Москва: ГУПИ, 1957.
3. *Монье Ф.* Опыт литературной истории Италии XV века. – Санкт-Петербург: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1904.
4. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ.; науч. ред. В.В. Целищев. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
5. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. – Москва: Касталь, 1996.
6. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вст. статья Н.С. Автономовой. – Санкт-Петербург: А-сад, 1994.

SOURCES

1. Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae* [Summa Theologica]. Chapt I, transl. from Lat. by S. Eremeev, A. Yudin. Kiev, Nika-Tsentr, El'ga Publ.; Moscow, El'kor-MK Publ., 2002.
2. Bacon, F. *Sochineniya* [Works] in 2 vol., ed. by A.L. Subbotin. Moscow, Mysl' Publ.. Т. I, 1971; Т. II, 1972.
3. Cotgrave R.A *Dictionary of the French and English Tongues*. London, Printed by Adam Islip, 1611.
4. Descartes, R. *Sochineniya* [Works] in 2 vol., ed. by V.V. Sokolov. Moscow, Mysl' Publ.. Т. 1, 1989; Т. 2, 1994.
5. *Drevnegrechesko-russkij slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Т. 1, eds.: I.H. Dvoreckij, S.I. Sobolevskij. Moscow: GIIiNS, 1958.
6. Dürer, A. *Dnevnik. Pis'ma. Traktaty* [The Diaries. Letters. Treatises], transl., komm. T.G. Nessel'shtraus. Moscow, Iskusstvo Publ.. Т. 1, 1957; Т. 2, 1957.
7. Dvoreckij I.H. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian dictionary]. 3-e ed. Moscow, Russkij jazyk, 1986.
8. *Estetika Renessansa* [The Aesthetics of the Renaissance] in 2 vol., ed. by V.P. Shestakov. Moscow, Iskusstvo Publ., 1981. Т. 1; Т. 2.

I.I. Lisovich *Discourse and genius:
between the divine and the human*

9. *Hermes Trismegistus i germeticheskaya traditsiya Vostoka i Zapada* [Hermes Trismegistus and the Hermetic Tradition of East and West], ed. by K. Bogutsky. Kiev, Iris Publ.; Moscow, Aleteia Publ., 1998.
10. Kant, I. *Sochineniya v shesti tomah* [Works in 6 vol.], pod red. V.F. Asmus. Moscow, Mysl', 1966. T. 5.
11. Monboddo J.B. *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. 1. Edinburgh, J. Balfour; London, T. Cadell, in the Strand, 1774.
12. Nicholas of Cusa. *Sochineniya* [Works] in 2 vol., ed. by A. Tazhurizinoi. Moscow, Mysl' Publ.. T. 1, 1979; T. 2, 1980.
13. Plato. *Sobranie sochinenii* [Collected Edition] in 4 vol., ed. by A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Godi. Moscow, Mysl' Publ.. T. 1, 1990; T.2, 1993; T. 3, 1994; T. 4, 1994.
14. Schelling, F.V. *Filosofiya iskusstva* [The Philosophy of Art], ed. by M.F. Ovsyannikov. Moscow, Mysl' Publ., 1966.
15. Synesius. *Polnoe sobranie tvorenii*. [Collected Edition] Vol. 1. : Traktaty i gimny, transl. & komm. T. G. Sidash. St. Petersburg, "Svoe izdatel'stvo" Publ., 2012.
16. *The Oxford Francis Bacon in XV vol.* Vol. XV: *Essays and Counsels*. M. Kiernan (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1985.
17. Voltaire. *Filosofskie sochineniya* [Philosophical Works], ed. by B.N. Kuznetsov; transl. from Fr. by C.Ya. Sheinman-Topshtein. Moscow, Nauka Publ., 1988.

REFERENCES

1. Benveniste, E. *Obshchaya lingvistika* [General Linguistics], ed. & komm. by Y.S. Stemanov. Moscow, Progress Publ., 1974.
2. Foucault, M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], transl. from Fr. by V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova. St. Petersburg, A-cad Publ., 1994.
3. Foucault, M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let*. [The History of Sexuality: The Will to Knowledge]. Moscow, Kastal' Publ., 1996.
4. Losev, A.F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii* [The Ancient mythology in its historical development]. Moscow, GUPI Publ., 1957.
5. Monnier, F. *Opyt literaturnoi istorii Italii XV veka* [Essay of the literary history of Italy XV century]. St. Petersburg, L. F. Panteleev Publ., 1904.
6. Rorty, R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], transl. from Engl.; ed. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk University Publ., 1997.